



UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

CENTRO DE ESTUDOS GERAIS

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

COORDENAÇÃO DO CURSO DE MESTRADO EM PSICOLOGIA

**REFLEXÕES ACERCA DAS CONTRIBUIÇÕES DE HEIDEGGER PARA UMA
CLÍNICA FENOMENOLÓGICA-EXISTENCIAL**

Lucyenne Christian Rosas Ferreira

Orientador: Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá

NITERÓI-RJ

2010

LUCYENNE CHRISTIAN ROSAS FERREIRA

**REFLEXÕES ACERCA DAS CONTRIBUIÇÕES DE HEIDEGGER PARA UMA
CLÍNICA FENOMENOLÓGICA-EXISTENCIAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Doutor Roberto Novaes de Sá

NITERÓI-RJ

2010

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

F383 Ferreira, Lucyenne Christian Rosas.

Reflexões acerca das contribuições de Heidegger para uma clínica fenomenológica-existencial / Lucyenne Christian Rosas Ferreira. – 2010.

100 f.

Orientador: Roberto Novaes de Sá.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2010.

Bibliografia: f. 99-100.

1. Clínica. 2. Heidegger, Martin, 1889-1976 – Crítica e interpretação. 3. Técnica. 4. Fenomenologia. 5. Hermenêutica. I. Sá, Roberto Novaes de. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá (orientador)

Prof. Dr. Marco Antonio Casanova

Prof. Dr. André do Eirado

Niterói, 05 de abril de 2010.

Dedico este trabalho a todos que produziram em mim a necessidade de pensar a clínica fenomenológica-existencial em suas possibilidades e aspectos, ampliando assim meus horizontes.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por se fazer presente em meu percurso. Agradeço em especial a minha mãe, Nice Rosas Ferreira (*in memoriam*), e a minha avó, Maria Idalina Rosas (*in memoriam*), por terem acreditado em mim e por terem sempre me motivado. Agradeço ao meu companheiro de viagem, Robson da Silva Teixeira, ao qual coube a herança de acreditar em mim e me incentivar; obrigada por seu amor e paciência.

Aos amigos que leram trechos da dissertação e carinhosamente contribuíram com críticas e sugestões.

Aos meus alunos e clientes, que me levam a aprofundar cada vez mais os meus estudos em clínica.

Aos professores do mestrado com quem aprendi muito. Especialmente aos professores que fizeram parte de todas as etapas de avaliação deste trabalho. Professor André do Eirado, por seus comentários esclarecedores e enriquecedores. Professor Casanova, a quem agradeço pela acolhida, pelo grupo de estudo, leituras, comentários e sugestões. E principalmente ao professor Roberto Novaes, pela acolhida na UFF, orientação, compreensão e paciência. Agradeço enormemente a sua disponibilidade ao longo do processo.

RESUMO

A proposta desta dissertação é destacar a importância das contribuições de Heidegger para a clínica de perspectiva fenomenológica e hermenêutica a partir de uma pesquisa bibliográfica.

No primeiro capítulo apresentamos a analítica existencial como um caminho em direção à compreensão do ser e não como um sistema de conceitos fechados, preestabelecidos. A palavra análise, em sua origem grega *ἀναλύειν* (*analisein*), significa desfazer uma trama, soltar alguém ou alguma coisa, e também desmontar; em clínica, busca, através da narrativa do cliente, “desfazer a trama” e “soltar” o sentido que possibilita o próprio tecer, a construção de sua existência.

No segundo capítulo refletimos sobre o sentido da técnica no âmbito da clínica a partir da perspectiva heideggeriana como um referencial rico no debate sobre os desafios que a técnica nos impõe.

Finalizamos aprofundando a aproximação do pensamento de Heidegger e a clínica mostrando os desdobramentos históricos da analítica da existência na clínica, destacando, a partir das contribuições de Gadamer, a natureza intrínseca dialógica da relação clínica como uma possibilidade particularmente fértil.

Palavras-chave: Clínica; Heidegger; Técnica; Fenomenologia e Hermenêutica.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to emphasize Heidegger's important significance to psychoanalysis clinics stressing phenomenology and hermeneutics, supported by bibliography research on the subject matter

The first chapter dwells in existential analysis and a way to understanding the being and not being as a closed pre-established concept system. Definition of the term analysis is its Greek origin *ἀναλύειν* (*analisein*), meaning extricating an entanglement, in order to free him and through the clients narrative to weave or rebuild his own existence.

The second chapter deals with the technicals inside the clinic, under heideggerian perspective, studying this referential.

Finally there is a comparative study of Heidegger's thoughts related to the clinic and a bibliographic and historic overview, including Gadamer works and the intrinsic dialogic nature of the clinic and its possibilities.

Keywords: Clinic; Heidegger; Technics; Phenomenology and Hermeneutics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. A ANALÍTICA DA EXISTÊNCIA DE HEIDEGGER	16
1.1 O sentido do ser	18
1.2 O ser-no-mundo	22
1.3 O mundo	25
1.4 Disposição, compreensão e discurso	27
1.4.1. Disposição	28
1.4.2. Compreensão	30
1.4.3. Discurso	33
1.5 O cuidado como modo de ser do <i>Dasein</i>	34
2. A QUESTÃO DA TÉCNICA E A CLÍNICA PSICOTERÁPICA	37
2.1 Reflexões heideggerianas acerca da técnica	39
2.2 O pensamento calculante e o pensamento meditante	46
2.3 A técnica e a noção de cuidado	49
3. A PRÁTICA CLÍNICA E A PERSPECTIVA HEIDEGGERIANA	54
3.1 O singular e o impessoal como possibilidades do <i>Dasein</i>	55
3.2 A angústia	60
3.3 O ser-para-a-morte	65
3.4. A análise existencial	70
3.5 A fenomenologia e a hermenêutica como forma de compreender	73
3.5.1. A fenomenologia	74
3.5.2. A hermenêutica	77
3.5.2.1. As contribuições de Hans-Georg Gadamer	81
3.6. A compreensão do discurso e a postura do psicoterapeuta na clínica fenomenológica-hermenêutica	86
CONCLUSÃO	94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	99

INTRODUÇÃO

Uma parte de mim é todo mundo
Outra parte é ninguém, fundo sem fundo
Uma parte de mim é multidão
Outra parte estranheza e solidão
Uma parte de mim pesa, pondera
Outra parte delira
Uma parte de mim
Almoça e janta
Outra parte se espanta
Uma parte de mim é permanente
Outra parte se sabe de repente
Uma parte de mim é só vertigem
Outra parte linguagem
Traduzir uma parte na outra parte
Que é uma questão de vida e morte
Será arte?

(“Traduzir-se”, Ferreira Gullar)

Quem busca uma psicoterapia geralmente acredita que alguma coisa saiu de seu controle, não compreende o que está acontecendo em sua vida e muitas vezes se sente perdido, sem rumo, sem objetivo. Tal qual o poema de Ferreira Gullar musicado por Fagner: “uma parte de mim é todo mundo, outra é ninguém, multidão, estranheza, solidão”.

O poema “Traduzir-se” me faz refletir sobre quem procura a clínica e sobre a clínica que quero fazer. Uma clínica em que a apropriação narrativa da experiência se aproxima mais de um modo de pensamento que não se reduz a uma questão de representação conceitual, é mais ligado à arte, mais artesanal do que técnico. Pois a clínica que procuro se afasta de uma simples aplicação de teorias e técnicas, quer conhecer aquele que se coloca em análise a partir de uma abertura que permita compreender os fenômenos da existência, e como eles se apresentam naquele modo de ser em particular.

Minha reflexão sobre a prática clínica se iniciou ainda na graduação, quando me deparei com conceitos, classificações, enquadres, tudo isso com a intenção de conhecer o homem. No entanto, sentia que todas aquelas definições não me aproximavam daquele que queria compreender.

Queria uma clínica que não se limitasse apenas a alterar algum sintoma, uma psicoterapia que – através da escuta, da disponibilidade para o diálogo que se dá a partir do encontro entre cliente e psicoterapeuta – pudesse levar à compreensão do que paralisa e ampliar as possibilidades do cliente, que naquele momento não consegue ver saída para suas dificuldades.

Ao longo de minha formação, conheci algumas perspectivas teóricas, seus fundamentos, métodos e técnicas. No entanto, a história pessoal de cada indivíduo continuava a ser para mim a principal questão a ser compreendida, não explicada.¹ Meu maior desafio sempre foi tentar descobrir aquilo que leva o cliente a fazer a escolha de se apropriar de sua vida e ser ele mesmo.

A descoberta da psicoterapia existencial como caminho que viabiliza este projeto me levou a uma aproximação com teóricos ligados à fenomenologia e à hermenêutica, principalmente Heidegger, cuja reflexão sobre o cuidado da existência possibilita uma fértil articulação com a clínica.

Acredito em um processo psicoterapêutico que se mova entre sensações, emoções, posturas, palavras, imagens etc. Que procure, junto com o cliente, dar voz aos afetos, imaginar novas formas para o mundo, falar dos temores secretos, dos desejos, das dores profundas, explorar possibilidades. Traduzir-se. É importante que a interação cliente psicoterapeuta permita a criação de recursos que favoreçam o desenvolvimento do processo próprio de cada um. O material de trabalho do psicoterapeuta se constitui de significados que o cliente traz de si e de seu mundo. Neste aspecto, a apreensão desses diferentes sentidos ocorre a partir do método fenomenológico que nos leva a um exercício de transcender o que o cotidiano oculta, para buscar múltiplos horizontes de possibilidades, perceber que há mais sentidos a serem desvelados.

No diálogo psicoterapêutico, cada narração em primeira pessoa requer novas e diferentes perguntas. Na clínica, pensar sobre o diálogo é uma exigência, já que a relação cliente-psicoterapeuta gera uma produção mútua, onde a intervenção por meio da linguagem assume papel fundamental para a mobilização da reflexão do cliente.

¹ Dilthey foi o primeiro a enfatizar a diferença entre compreensão e explicação, apontando a necessidade de substituir as explicações psicológicas atomistas e associacionistas de determinismos causais, características das ciências exatas, por uma compreensão da vida em suas estruturas complexas de sentido, própria das ciências humanas.

O paciente narra uma parte de sua história, de seu mundo o psicoterapeuta, na perspectiva fenomenológica, vai interpretar essa narrativa junto com o paciente a partir da abertura para o mundo que é o dele. A possibilidade psicoterapêutica está no encontro de duas existências abertas uma para a outra. À medida que a existência se abre, surge a possibilidade de mudança, de transformação. A relação se torna importante, pois pode facilitar ou dificultar essa abertura.

Martin Buber (2007), em sua reflexão sobre a ideia de encontro, ressalta que o homem se constitui como ser humano por meio do “entrar em relação”, fundamentando sua existência a partir do seu atuar no mundo, e da linguagem que utiliza. O autor acredita que é através da palavra que o homem se introduz na existência.

Heidegger, em *Ser e Tempo* (1998), destaca que a base fundamental da linguagem não é nem a lógica nem a gramática, e muito menos se encontra nas potencialidades do aparelho fonador, mas funda-se na constituição existencial do ser-aí, isto é, na “abertura” do ser-no-mundo. Mundo é abertura de sentido, contexto de significação, linguagem. A reflexão de Heidegger refere-se ao que funda a linguagem e a torna possível.

É pela linguagem que cliente e terapeuta iniciam um contato. As palavras articulam pensamentos, sentimentos, dúvidas, conflitos, relações – consigo mesmo, com o outro e com o mundo. A partir daí se estabelece um vínculo, em que o terapeuta convida o cliente para um encontro com o seu próprio ser. O fenômeno que surge é próprio de cada um e possibilita a recriação da realidade, dando às palavras novos significados.

O silêncio também é uma forma de dizer algo. A escuta – não só da palavra, mas também do silêncio – gera confiança e intimidade na construção da relação terapêutica, que no decorrer do tempo se fortalece na estruturação de um projeto comum. A fala e o silêncio são possibilidades do diálogo psicoterapêutico.

A relação psicoterapêutica vai promover um processo de revisão de vida do paciente, e cabe ao psicoterapeuta não o compromisso de “acertar o diagnóstico”, mas sim possibilitar o emergir da questão existencialmente presente e a busca de sentidos possíveis. Essa busca não prevê uma interpretação única e absoluta envolve uma narração e uma re-significação, que possibilite não uma cura, no sentido funcional, mas

uma relação mais livre com o existir.

A presente dissertação traz conceitos articulados à fenomenologia e à hermenêutica, na tentativa de compreender o processo da clínica, o lugar da escuta e o relato daquele que, muitas vezes tomado por uma insatisfação e por sentimentos que não consegue nomear, procura a psicoterapia. E a partir dessa compreensão, apreender os pontos de restrição ou de estagnação, facilitando o discurso do cliente, permitindo que os aspectos conflitivos venham à tona. Para tanto, partimos de uma análise dos conceitos principais de Heidegger, buscando articulá-los com uma prática clínica e fazendo uma revisão bibliográfica de autores, entre eles: Gadamer, Boss, Buber, Sapienza e Casanova.

A dissertação está dividida em três capítulos. No primeiro, apresentamos a perspectiva heideggeriana a partir de sua analítica da existência, que constitui uma via de acesso ao problema do ser e proporciona uma visão do modo como esta questão é apresentada. É antes um método, um caminho em direção à compreensão do ser, que um sistema de conceitos fechados, preestabelecidos.

No segundo capítulo discutimos a questão do método e da técnica sob a perspectiva heideggeriana, investigando os desafios que a técnica apresenta em uma prática clínica pautada na filosofia da existência. Destacamos a diferença entre explicação e compreensão e entre os pensamentos calculante e meditante. Nesta perspectiva, ressaltamos que a clínica deve privilegiar o pensamento meditante, pois, embora o pensamento calculante esteja presente no nosso dia a dia, sua exclusividade pode gerar algumas dificuldades. Segundo Heidegger, a serenidade é a disposição própria ao pensamento meditativo, diferente do modo de pensar calculante, que é típico da técnica. No entanto, Heidegger não se mostra contrário à técnica; o que ele propõe é o estabelecimento de uma relação mais crítica com o mundo da técnica.

No terceiro capítulo, tratamos da aproximação de alguns dos principais conceitos de Heidegger com a prática clínica, deixando de lado teorias que objetivam o psíquico em prol de uma perspectiva completamente diferente: a do *Dasein*. Partir da constituição fundamental da existência como ser-no-mundo é em hipótese alguma considerar a existência passível de objetivação. O que o *Dasein* é ou pode ser se dá através da abertura de possibilidades de seu mundo. Desta forma, tanto o modo singular como o impessoal são possibilidades do *Dasein*. No entanto, de início e na maioria das vezes,

existimos no modo impessoal. Não há, portanto, nenhuma crítica valorativa a esse modo de ser impessoal; trata-se apenas de um caráter da existência. O modo de ser impessoal e singular está sempre em jogo no devir temporal, não havendo nenhum aspecto evolutivo, nem definitivo. É uma decisão que se coloca a cada momento. Na existência não há nada predefinido.

Diante de si mesmo, do mundo e do Nada o *Dasein* se angustia. A disposição à angústia é algo muito presente no cotidiano do homem, frente às situações vividas e às escolhas do dia a dia. Ao enfrentar a angústia do nada, o *Dasein* entra em contato com sua finitude, e por meio desse contato com a possibilidade da morte pode se compreender em sua totalidade. Lidar com a possibilidade da morte se refere à experiência que cada uma tem em relação a si, à sua identidade, ou à falta dela.

A fenomenologia constitui uma abordagem adequada das questões levadas à clínica. O psicoterapeuta escuta a queixa a partir de seu referencial teórico ao mesmo tempo que se distancia dele para dar espaço à experiência singular de seu paciente. A ideia de sofrimento é vista de forma particular, portanto diferente em cada um, sem necessariamente corresponder a um determinado diagnóstico. A fala e a ação do paciente serão não apenas fontes reveladoras do movimento de seu existir, como também a expressão de sua liberdade.

Cabe ao psicoterapeuta reconhecer a estagnação do cliente e, por meio da escuta, produzir um desvelamento, facilitar o reconhecimento da ausência de movimento do eu. O cliente deverá reconhecer que sua existência se estabelece na dialética do finito e infinito, do eterno e do temporal, do necessário e dos possíveis, e mais: da razão e da paixão, do singular e do universal, do acaso e do autodeterminado. E que nem ele, nem nenhum outro, existe como eu fechado: existir sempre implica abertura. (Kierkegaard, 2002)

O propósito de realizar uma dissertação sobre a atuação clínica sob a perspectiva fenomenológica-hermenêutica surgiu a partir dos meus alunos. Suas dúvidas fizeram com que eu me aprofundasse mais nessa perspectiva, enfatizando as contribuições da filosofia de Heidegger para a clínica e destacando a fenomenologia como método de investigação em psicoterapia. Buscamos também, em um sentido mais amplo, colaborar com a prática da psicoterapia, bem como a sua formação, por meio de uma tentativa de

explicitação do processo de psicoterapia como um campo de criação. Na interface com a arte, o psicoterapeuta, a partir de sua escuta, atuaria tal como um artesão na criação de um discurso meditante. O termo arte é aqui utilizado em seu sentido tradicional de criação, *poieses*, e não apenas no sentido moderno de “belas artes”, cujo significado é apenas estético. Nesse tipo de construção único e artesanal – que se dá no encontro entre cliente e terapeuta – psicoterapia e arte se confundem. Será psicoterapia ou será arte?

1. A ANALÍTICA DA EXISTÊNCIA DE HEIDEGGER

Ser e Tempo tem como tarefa inicial a “análítica da existência”, uma descrição das estruturas ontológicas do modo de ser do homem.

A analítica da existência – ou, em alemão, *Daseinsanalysis* – é um termo formulado por Heidegger e refere-se a uma ontologia e não a uma psicologia nem a uma antropologia. A analítica da existência é um caminho em direção à compreensão do ser, não um sistema de conceitos fechados, preestabelecidos.

Em psicologia o termo “análise” geralmente se refere à ideia de explicação. Em *Seminários de Zollikon*, ao refletir sobre o significado de analítica e de analisar, Heidegger questionou o que Freud entende por análise, concluindo que: “A análise no sentido freudiano seria, pois, uma recondução no sentido da decomposição a serviço da explicação causal.” (2001, p. 140).

Uma clínica que se propõe a fazer uma análise nesses termos acaba por perder o fenômeno de vista, pois o decompõe e o reduz a partículas, assim como a química age com seus materiais de estudo.

Heidegger (2001) destaca que a palavra análise, em sua origem grega *ἀναλύειν* (*analisein*), refere-se a desfazer uma trama, soltar alguém ou alguma coisa e também desmontar.

Heidegger se afasta do conceito de análise presente nas ciências modernas e propõe o termo analítica, como inicialmente foi utilizado por Kant. O filósofo destaca, entretanto, que a Analítica do *Dasein* em *Ser e Tempo* não se refere a uma continuação da posição de Kant.

No que se refere ao fator essencial no conceito de “análítica do *Dasein*” Heidegger (2001, p. 141) ressalta:

A finalidade da analítica é, pois, evidenciar a unidade original da função da capacidade de compreensão. A analítica trata de um retroceder a uma “conexão em um sistema”. A analítica tem a tarefa de mostrar o todo de uma unidade de condições ontológicas. A analítica como analítica ontológica não é um

decompor em elementos, mas a articulação da unidade de uma estrutura.

Dessa forma, Heidegger compreende analítica como um direcionamento ao caráter originário do fenômeno, ao seu sentido.

A partir desse aspecto, uma clínica que se inspira na analítica busca, através da narrativa do cliente, “desfazer a trama” e “soltar” o sentido que dará a ele a possibilidade de tecer sua própria existência. Esse movimento de tecer, destecer e re-tecer propiciará uma reflexão sobre as possibilidades do existir a partir dos seus horizontes de sentido.

Nessa perspectiva, o psicoterapeuta não é aquele que tem as respostas, não é aquele que vai resolver “os problemas”, adaptar o cliente ao meio, nem um espectador da existência de seu cliente, mas alguém que a partir de uma atitude fenomenológica está atento à realidade apresentada pelo cliente e busca com ele uma abertura maior a outras possibilidades de ser.

Heidegger não tinha a intenção de criar uma antropologia nem uma psicologia, no entanto, acreditava que seus questionamentos sobre o sentido do ser pudessem ter uma utilização terapêutica, em vez de ficarem restritos apenas ao âmbito acadêmico. A aproximação de Medard Boss, psiquiatra suíço, tornou possível esse intercâmbio entre os conceitos de Heidegger e a clínica.

No prefácio de *Seminários de Zollikon* (2001, p. 11), Medard Boss destaca:

Um dia, o próprio Heidegger confessou que desde o início tivera grandes expectativas da ligação com um médico que parecia compreender seu pensamento. Ele via a possibilidade de que seus insights filosóficos não ficassem limitados às salas dos filósofos, mas pudessem beneficiar um número muito maior de pessoas e, principalmente, pessoas necessitadas de ajuda.

O questionar-se, o querer saber de si e do mundo é próprio do modo de ser do homem. Na mesma obra, Medard Boss diz que Heidegger reconheceu que:

(...) o sujeito humano como medida e ponto de partida para todas as coisas não tem toda essa importância. Na verdade ele também é “só” algo que é, um ente entre milhares de outros entes e, como tal, dependente e, em seu ser-sendo, mantido incessantemente pelo acontecimento [*Ereignis*] do ser, o desabrigoamento. Em compensação, ele, o ser humano, merece a

alta dignidade e distinção de poder existir como aquele aberto e clareado que, como tal, tem de servir a tudo o que tem de ser como seu local de aparecimento e desdobramento inalienável. (2001, p. 15)

Heidegger analisa o homem como *Dasein*, como ser-aí. Ser-aí no mundo cotidiano. O ser-no-mundo é uma estrutura essencial do *Dasein*. No entanto, o modo de ser-no-mundo não se confunde com a maneira como as coisas estão no espaço. O ser-no-mundo é um ser lançado.

A existência é essencialmente aberta. Essa abertura consiste em poder compreender as diversas referências significativas que vêm ao encontro do ser-aí (*Dasein*). A existência pode ser comparada a uma clareira aberta para o mundo, onde tudo pode vir a seu encontro. O existir humano é poder encontrar-se numa relação livre com aquilo que se oferece a ele na abertura de seu mundo.

Ao relacionar-se com diferentes entes o homem pode escolher e tomar decisões por si-mesmo. O poder existir por si-mesmo inclui uma outra característica da existência: co-existir. O homem não é isolado, é sempre junto aos outros, é um ser de relação, é ser-com. Esse modo de ser-com inclui também as coisas, mesmo sob a forma da indiferença. Ele está sempre situado numa relação de proximidade ou de afastamento com o que se apresenta a ele no mundo.

Heidegger evidencia através de sua analítica da existência que a questão sobre a essência do homem não é algo que se pode determinar previamente, pois o que ele é está sempre em jogo no seu existir. Deste modo, o *Dasein* se dá a conhecer a partir de seu aspecto cotidiano, sobre o qual devemos nos debruçar buscando uma explicitação das suas estruturas existenciais, a partir de uma perspectiva fenomenológica e hermenêutica.

1.1. O SENTIDO DO SER

Em *Seminários de Zollikon* (2001) Heidegger destaca que o existir humano não é um objeto simplesmente dado e nem encerrado em si mesmo. A existência refere-se a possibilidades daquilo que vem ao seu encontro e que não podem ser apreendidas pela visão ou tato. Nesse sentido, o autor busca um modo diferente de compreender o ser. Em *Ser e Tempo*, Heidegger implementa uma busca não por uma definição do que é o

ser, e sim por seu sentido.

Todas as representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas até hoje na Psicologia e na Psicopatologia, devem desaparecer na visão *daseinsanalítica* em favor de uma compreensão completamente diferente. A constituição fundamental do existir humano a ser considerada daqui em diante se chamará “Da-sein” ou “ser-no-mundo”. (...) O que o existir como Da-sein significa é um manter aberto de um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e que se lhe fala a partir de sua clareira. (*Seminários de Zollikon*, 2001, p. 33)

Segundo a tradição filosófica, ser é um conceito universal, indefinível e evidente por si mesmo. No entanto, não é algo real que podemos encontrar em um objeto concreto, mesmo que o desmontemos em várias partes.

A noção de ser é complexa, por isso é importante pensar sobre a questão do sentido do ser. Em sua reflexão, Heidegger divide a questão em três aspectos: o que questionamos – o que quero saber; o questionado – sobre o que quero saber; e o interrogado, quem poderia saber. No que se refere à questão sobre o sentido do ser, quem poderia ser interrogado?

Pensando que o ser é o ser do ente, a apreensão do significado do ser se dá, então, no interrogar o ente quanto ao seu ser. No entanto, precisamos esclarecer o modo de visualização do ser, elaborar uma escolha correta do ente exemplar e elaborar o modo próprio de acesso a este ente. É preciso investigar o modo de ser desse ente. A escolha recai sobre o ente que, entre todos, é o único a quem se dá a questão do ser. Este ente que nós mesmos somos. Sendo assim, Heidegger (1998, p. 33) esclarece:

(...) Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser. Como modo de ser de um ente, o questionamento dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser. Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo *pre-sença*.²

Esse questionamento sobre o sentido do ser é ontológico, pois Heidegger não se

² Optamos por manter o termo *Dasein* no original, em vez de empregar suas traduções usuais em português, como *ser-aí* ou *pre-sença*, adotada na tradução brasileira de *Ser e Tempo*.

interessa pelo ser de um ente em particular e sim pelo modo de ser do *Dasein* em sua cotidianidade.

Na clínica, ao contrário, nos preocupamos com um ente em particular, aquele que busca o processo psicoterapêutico. Nesse sentido, o buscar conhecer, o interrogar a existência que se coloca diante de nós na clínica se dá de forma ôntica, pois nos debruçamos sobre o que acontece de forma concreta na vida de uma pessoa em particular. O que o homem é ou deixa de ser está sempre em jogo no devir temporal, na sua história. Por meio do desvelamento dessa história o homem se dá a conhecer. A clínica possibilita um meditar sobre a história daquele que busca compreender sua existência, favorecendo um espaço para que esse homem se questione sobre seu modo de ser. De um modo geral, esse questionamento se dá também sobre o significado de sua existência, que neste caso recai sobre seu modo de ser-no-mundo, o sentido de sua vida. Uma vez lançados, jogados à existência, o que resta ao homem é existir, viver. No entanto, é responsabilidade de cada um ser co-criador de sua existência, construir a si mesmo. Essa possibilidade de se tornar o que puder ser traz consigo um sentimento de angústia, em alguns casos difícil de lidar. Ao psicoterapeuta cabe, a partir de sua escuta, “ver” nesse cliente a possibilidade de ser e, em um processo de desvelamento mútuo, trazer à luz essas novas possibilidades de ser.

Heidegger não nos dá soluções, mas suas reflexões conduzem por um caminho que nos possibilita pensar e interrogar em busca de uma compreensão do ser.

O *Dasein* é o tema da analítica da existência, da busca de sentido, a partir da análise de suas estruturas e modos de ser. O modo de ser-no-mundo é característico do ente humano, diferente da maneira como os outros entes estão no espaço.

O modo de ser específico do *Dasein* é a existência. O termo existência, de modo geral, é utilizado como sinônimo de ser, no sentido de ser simplesmente dado. No entanto, esse não é o modo de ser do homem. Os entes simplesmente dados são definidos *a priori*, ao passo que no ente humano, ao contrário, não há nada que o defina *a priori*, não pode ser objetivado. Em sua maneira própria de ser, está aberto para si mesmo. Seu modo de ser nasce da compreensão cotidiana dos modos possíveis de ser, engajado numa possibilidade de si mesmo, de sua construção e história. Esse modo de existir se nomeia por *Dasein*, ser-aí, ser-no-mundo, existência. Sua “essência” está em

ter que ser, existir. Heidegger (1998, p. 38) destaca que a “(...) pre-sença se compreende em seu ser, isto é, sendo”.

A existência traz em si um ter de ser, de existir; uma vez que o homem foi lançado à existência, ele é um ser-aí, um ser-no-mundo. “Aquele cujo modo de ser é ‘existindo’.” (Sapienza, 2007, p. 11) Esse ter de ser tem como possibilidade tanto um empenhar-se ativamente numa construção, quanto um deixar acontecer sereno ou até mesmo um não fazer; escolhas que se colocam a cada momento da existência. Os modos de ser do *Dasein* são sempre possibilidades em jogo no devir temporal. Heidegger descreve dois modos de ser, o próprio e o impessoal. Segundo o autor, há um chamado, um clamor, para que o *Dasein* se torne mais próprio, mais aberto à existência. No entanto, o parâmetro de avaliação da abertura da existência não é a quantidade de tarefas, não são as construções ou realizações. Pelo contrário, é muito comum encontrar pessoas assoberbadas de tarefas, empenhadas em cada uma delas com suas vidas rigidamente limitadas e não respondendo ao clamor, sentindo-se em débito, acreditando que precisam fazer mais, e mesmo assim sem ver suas vidas ganharem sentido. A psicoterapia torna-se um instrumento útil para o indivíduo no desvelamento de si e do mundo que o cerca, para que possa se apropriar do sentido de sua existência.

Na busca de compreender o sentido do ser, Heidegger parte da estruturação ontológica do ser-no-mundo, que se constitui como unidade homem-mundo, um fenômeno uno, composto de três momentos estruturais, mas não fragmentados: o ser-no-mundo, o quem é no mundo e o ser-em, que é o modo de ser desse quem no mundo, que é basicamente disposição e compreensão.

No que diz respeito a conhecer a estrutura do *Dasein*, Heidegger (1998, p. 77) destaca:

O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez meu. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se comporta com o seu ser. Como um ente deste ser, a pre-sença se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. O ser é o que neste ente está sempre em jogo. (...)

Essa investigação sobre o *Dasein* não é meramente intelectual. A analítica da existência como apreensão de nós mesmos, em que nós mesmos estamos em jogo, talvez tenha a angústia como disposição afetiva mais adequada para apreender a

existência, porque, quando estamos angustiados, estamos numa perspectiva de apreensão da existência muito mais real, mais própria do que quando estamos bem, quando acreditamos que tudo vai dar certo.

Para formular a questão do sentido do ser, a partir de uma fenomenologia do *Dasein*, precisamos conhecer as características fundamentais do ser-aí. Para este fim destacaremos algumas estruturas ontológicas da existência.

1.2. O SER-NO-MUNDO

A análise do mundo nos leva à constituição ser-no-mundo, que não significa “dentro de...”, contido em um mundo, em um determinado espaço, como normalmente compreendemos com relação aos entes simplesmente dados. Heidegger destaca que a constituição ontológica do *Dasein* é diferente dos entes simplesmente dados e chama todas as características ontológicas da existência, os traços essenciais do *Dasein*, de existenciais, que são aspectos da existência que caracterizam a estrutura temporal e fazem a existência compreensível. Neste sentido, ser-em significa ser-junto-a. O *Dasein* não é nada sem mundo. Para compreender inicialmente o ser-no-mundo é preciso conhecer como ele se mantém na maior parte das vezes na sua cotidianidade.

Há uma multiplicidade de modos de ser-em vinculados a um fazer, a um produzir ou deixar, a um perder algo. Heidegger denomina esse modo de ser como modo de ser da ocupação,³ que pode ser tanto eficiente quanto deficiente. No entanto, o encontro com o outro, dentro do mundo, se dá de forma diferente da manualidade e do ser simplesmente dado. São entes que possuem o modo de ser do *Dasein* e vêm ao seu encontro segundo o modo de ser-no-mundo. Heidegger (1998, p. 171) esclarece:

Mesmo quando vemos o outro meramente “em volta de nós”, ele nunca é apreendido como coisa-homem simplesmente dada. O “estar em volta” é um modo existencial de ser: o ficar desocupado e desprovido de circunvisão junto a tudo e a nada. O outro vem ao encontro em sua co-pre-sença no mundo.

Nesse encontro com o outro, o ser-no-mundo deve se constituir por outra forma de cuidado que não a ocupação. Pois desse ente não se ocupa, com ele se preocupa.

³ Retomaremos o conceito de ocupação no item 2.3.

A preocupação apresenta duas possibilidades: uma que substitui o outro e toma-lhe o lugar nas ocupações que deve realizar, tornando-o dependente e dominado; e outra que se antepõe, não para retirar o “cuidado”, mas para devolver o outro à existência e torná-lo livre para a conquista de sua alteridade. Na clínica psicoterápica podemos perceber claramente, através da narrativa de nossos clientes, essa possibilidade, que retira do outro o “cuidado”, como determinante da convivência recíproca em larga escala.

Heidegger (1998, p. 174) ressalta que “a convivência cotidiana mantém-se entre os dois extremos da preocupação positiva – a substituição dominadora e a anteposição liberadora – mostrando inúmeras formas mistas, (...)”.

O psicoterapeuta também precisa estar atento em sua atuação para não agir com seu cliente a partir da substituição, para não incorrer no erro de fazer pelo outro ou até mesmo de sufocá-lo.

A descoberta de um significado para a vida não é algo finalístico. A vida é dinâmica e, portanto, o sentido da vida também. Não há nada determinado, definido, estamos sempre em processo, somos incompletude, um poder ser.

O *Dasein* se relaciona com seu poder ser, de forma que seu ser está em jogo para ele. O que significa que ele pode ser ele mesmo ou não. Nesse sentido, existir é apropriar-se de si, de modo próprio ou impróprio. O *Dasein* está sempre engajado em um ou outro modo de ser. Então o modo de ser próprio ou impróprio são modalidades fundamentais da existência.

A pre-sença é um ente que, na compreensão de seu ser, com ele se relaciona e comporta. Com isso, indica-se o conceito formal de existência. A pre-sença existe. Ademais, a pre-sença é o ente que sempre eu mesmo sou. Ser sempre minha pertence à existência da pre-sença como condição que possibilita propriedade e impropriedade. A pre-sença existe sempre num destes modos, mesmo numa indiferença para com eles. (Heidegger, 1998, p. 90)

Dessa forma, na maior parte da existência cotidiana, o sujeito é indeterminado, impessoal, é o todo mundo e, quanto a esse aspecto, não há nenhuma dimensão valorativa. De acordo com Heidegger, nessa existência cotidiana, o quem é o todo mundo, mas um todo mundo que não é ninguém específico. De início, nós vivemos no

modo da impessoalidade a maior parte das vezes. Esse modo de estar-no-mundo é denominado de estrutura do impessoal. A impessoalidade é uma possibilidade da existência sempre presente, assim como a singularidade também. Por mais impessoal, imprópria, que uma existência seja, ela tem a possibilidade de se singularizar. Assim como uma existência extremamente singularizada, pessoal, tem a possibilidade de ser de um modo impessoal, impróprio. Ser-no-mundo de um modo singular não é algo que se conquiste definitivamente. É uma decisão, é uma escolha que se coloca a todo o momento.

De acordo com Casanova (2006, p. 6 e 7):

Em primeiro lugar, a concepção heideggeriana do impessoal não se confunde em momento algum com uma espécie de crítica cultural ou de análise político-ideológica. Para Heidegger, o impessoal não é um fenômeno ôntico determinado por uma relação restrita com um momento específico da história da humanidade. Ao contrário, ele descreve muito mais o modo como o homem enquanto ser-aí sempre conquista de início e na maioria das vezes o ser-aí que ele é. Dito de outra maneira: o impessoal é um conceito ontológico que encerra em si mesmo o modo inicial de comportamento dos seres-aí em geral em relação ao mundo fático que é o deles.

No impessoal, o ser-no-mundo experimenta seu existir imerso no conjunto de comportamentos e opiniões normatizados cujas principais características seriam o nivelamento e o desencargo para qualquer tarefa existencial, que se consolidam como padrões que podem ser estendidos coletivamente e regulados socialmente no convívio com os demais seres-no-mundo.

O ser-no-mundo no modo impessoal se deixa levar pelos outros, sendo que estes outros não representam ninguém especificamente. De acordo com Heidegger (1998, p. 169): “Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, ninguém se diferencia propriamente, entre os quais também se está.”

De início e na maioria das vezes o *Dasein* se perde em um mundo. Segundo Heidegger (1998), a prevalência do impessoal se descobre nos modos de deturpação e fechamento por meio do falatório, da curiosidade e da ambiguidade.

Na cotidianidade, o ser-aí se compreende de maneira ôntica, esquecendo a dimensão ontológica. Revelando-se, assim, de forma inautêntica, desviado da tarefa de apropriar-

se das possibilidades de seu ser existente O ser-aí só se realiza autenticamente através da existência aberta ao mundo de maneira compreensiva e de uma relação própria com os demais entes, tanto aqueles cujo modo de ser é simplesmente dado quanto os existentes. Não se trata de uma forma estável de ser, mas da unidade do cuidado.

1.3. O MUNDO

O mundo como momento estrutural constitutivo do ser-no-mundo não se refere ao continente espacial onde tudo está inserido, nem ao conjunto de todas as coisas, e sim a uma estrutura existencial.

Heidegger destaca (1998, p. 107): “Para se ver o mundo é, pois, necessário investigar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal”. Só o *Dasein* tem um mundo. O *Dasein* como abertura ocupa esse espaço como ser-no-mundo e está inserido em um contexto de fato. Heidegger denomina facticidade essa estrutura existencial do ser-no-mundo que jogado em um mundo projeta suas realizações através de ocupações cotidianas. Não apenas como parte desse mundo, mas a partir dele, o *Dasein* se relaciona com todas as coisas. A partir desse mundo, o ente intramundano simplesmente dado (cadeira, mesa etc.) aparece como instrumento, definido por um para que, algo utensiliar.

O ser-aí em sua estrutura de ser-em um mundo é um ser-com os demais entes apropriados como passíveis de uso, referindo-se às relações que este ser-no-mundo pode com eles empreender. Dessa forma, Heidegger apresenta noções⁴ como utensílio, referencialidade, ocupação, circunvisão e significância, como relativas à forma cotidiana como o ser-no-mundo relaciona-se com os outros entes.

Sobre a relação que se estabelece entre *Dasein* e ente intramundano, Heidegger (1998, p. 131) destaca:

A pre-sença está originariamente familiarizada com o contexto em que, desse modo, ela sempre se compreende. Tal familiaridade com o mundo não exige, necessariamente, uma transparência teórica das remissões que constituem o mundo como mundo. Na familiaridade com o mundo, constitutiva da pre-sença e que também constitui a compreensão do ser da pre-sença, funda-se a possibilidade de uma interpretação ontológico-existencial explícita dessas remissões. Tal

⁴ Esses conceitos serão desenvolvidos nos tópicos posteriores.

possibilidade pode ser apreendida expressamente quando a própria presença assume a tarefa de interpretar originariamente o seu ser e suas possibilidades ou até o sentido do ser em geral.

A familiaridade e o convívio com os demais seres-no-mundo contribuem decisivamente com a maneira como o ser-aí interpreta a si mesmo. Como o ser-aí é um ser-com-outro, ele compreende suas experiências e seu mundo de acordo com a opinião daqueles com quem convive, e pensam como ele, absorvendo juízos comuns sem qualquer crítica, sem qualquer autenticidade, como um modo impessoal de ser em uma cotidianidade mediana.

O ser-no-mundo se insere em seu contexto mundano através da ocupação. O ser-no-mundo existe enquanto se ocupa com entes no mundo. Nos modos possíveis de ocupação existe a compreensão tácita de uma realização, onde o ser-no-mundo cumpre a tarefa de existir em relação com entes no mundo. Ocupar-se, nesse sentido, pode referir-se ao ser de um possível ser-no-mundo. O estar ocupado com algo que caracteriza o ser-no-mundo não se refere apenas a algo produtivo; o ócio ou a renúncia a tarefas também são um modo de ocupação – o se ocupar de não se ocupar.

O modo de ocupação, como característica constitutiva do ser-no-mundo e meio pelo qual entra em relação com os outros entes, estabelece esses entes como manuais por estarem sujeitos a uma apropriação pelo uso pressuposto na ocupação.

A manualidade revela todas as coisas que vão ao encontro do homem em seu mundo como utensílio. Essas só são utensílios por estarem desde sempre à mão em um contexto de utilidade, em uma conjuntura de mundo, instituindo, com isso, comportamentos e procedimentos que se enredam, tecendo uma conjuntura de significados a partir da qual os entes no mundo são desde sempre constituídos de forma pré-temática e irrefletida.

O conceito de manualidade refere-se aos entes desde a ocupação. Um manual pode ser um utensílio, uma ferramenta ou um lugar específico – como a casa, por exemplo –, porque não se trata de um uso restrito à mão e sim à possibilidade de utilização em um contexto de uso e significado constituídos pelo ser-no-mundo.

O ser-no-mundo move-se no que é familiar num mundo aberto às possibilidades do ente intramundano segundo significações articuladas. Essa abertura refere-se a uma

compreensão do que vem ao encontro do *Dasein*. Por exemplo, uma xícara traz em si seu significado e especificidades, não é o *Dasein* que a designa, a referência de ser xícara pertence à xícara, a compreensão se dá na inter-relação. “(...) O modo mais imediato de lidar não é o conhecimento meramente perceptivo e sim a ocupação no manuseio e uso, a qual possui um ‘conhecimento’ próprio”. (Heidegger, 1998, p. 108).

Quando falamos de um mundo do *Dasein*, não queremos com isso falar de uma subjetividade e sim de uma abertura de significado, para uma compreensão de mundo, de si mesmo e dos outros. O ser-aí apresenta-se como inserido em um contexto de mundo, em uma mundanidade circundante.

Não há mundo sem homem, nem homem sem mundo. O homem, relacionando-se com os diferentes entes que se apresentam, tem possibilidades de escolhas e toma decisões. Assim, somente ele pode ser nomeado ser-si-mesmo.

Para apreender o sentido de quem é no mundo, Heidegger necessita de uma metodologia diferente da utilizada pelas ciências com os entes simplesmente dados.

Heidegger utiliza-se da fenomenologia para descrever como se apresenta o modo de ser do homem cotidianamente. Como é que o homem faz a experiência de si mesmo no dia a dia a partir de suas vivências. O ser-aí existe de forma compartilhada e sua experiência cotidiana de interdependência com o outro é fundamental e constitutiva. Levando em conta que a singularidade do ser não é estável e sim uma tarefa existencial.

O *Dasein* está sempre em relação, com o outro e com as coisas. Relação esta que pode ser tanto de proximidade como de indiferença. O mundo é um mundo de coisas, mesmo que não tenhamos a representação conceitual disso, o ser-no-mundo já é com alguma coisa. Essa experiência de desvelamento de sentido é chamada por Heidegger de compreensão.

1.4. DISPOSIÇÃO, COMPREENSÃO E DISCURSO

A analítica da existência tem como tema a constituição fundamental do ente humano, que é o ser-no-mundo, buscando explicar fenomenologicamente a estrutura uniforme e originária do *Dasein* que determina ontologicamente suas possibilidades e modos “de-ser”. Como modos constitutivos da dinâmica do ser-no-mundo, Heidegger destaca a disposição, a compreensão e o discurso.

1.4.1. DISPOSIÇÃO

O ente humano possui o modo de ser disposto no mundo. Disposição é o termo indicado ontologicamente para designar o que onticamente é mais conhecido como humor, ou estado de humor. A abertura mundana do *Dasein* se constitui a partir do estado de humor da disposição, de tal modo que se torna importante compreender sua estrutura.

Os humores podem variar de um para o outro, manter uma moderação, se transformar ou até mesmo se mostrar indiferentes. Este fato nos leva a entender que o *Dasein* já está sempre de humor. No que se refere ao estado de humor, Heidegger (1998, p. 189) esclarece: “No estado de humor, a pre-sença já sempre se abriu numa sintonia com o humor como o ente a cuja responsabilidade a pre-sença se entregou em seu ser e que, existindo, ela tem de ser (...)”.

O *Dasein*, em seu estar-lançado, se dispõe, implícita ou explicitamente. De acordo com Heidegger (1998, p. 189): “Na disposição, a pre-sença já se colocou sempre diante de si mesma e já sempre se encontrou, não como percepção mas como um dispor-se no humor”.

O humor como modo originário do *Dasein* revela uma abertura para si mesmo, anterior a qualquer conhecimento e vontade. Desse modo, a disposição não se refere a uma simples constatação de um estado de alma. O humor não se refere, inicialmente, a algo psíquico. Quanto ao humor Heidegger (1998, p. 191) ressalta: “Ele não vem de ‘fora’ nem de ‘dentro’. Cresce a partir de si mesmo como modo de ser-no-mundo (...)”.

Heidegger destaca três determinações essenciais da disposição: a abertura do estar-lançado, a abertura do ser-no-mundo em sua totalidade e a abertura prévia do mundo que pertence ao ser-em. O mundo que já se abriu deixa e faz vir ao encontro o ente intramundano não apenas pela sensação ou observação, mas pela circunvisão. A ideia de circunvisão traz em si o caráter de ser atingido. Desta forma, aquilo que aparece como possível, assim se mostra, porque o ser-em como tal se colocou previamente aberto a ser tocado dessa maneira pelo que vem ao encontro no mundo. “Apenas o que é na disposição do temor, o não temor, pode descobrir o que está à mão no mundo circundante como algo ameaçador.” (1998, p. 192)

Essa disposição afetiva é determinada pelo modo como nos correspondemos com as coisas, no que permitimos que se revele ou não. Algumas vezes, no processo psicoterapêutico, o terapeuta tenta ampliar a percepção de seu cliente sobre determinada situação por ele trazida e, no entanto, o cliente não consegue compreender. Quando isso acontece, não significa que o cliente não tenha alcance intelectual para compreender o que o psicoterapeuta está querendo dizer, mas que sua disposição afetiva não permite que a situação se revele da maneira como o psicoterapeuta está querendo mostrar.

A disposição afetiva não se destaca no homem de forma concreta tal qual a cor da pele, por exemplo, mas é algo que se abate sobre ele e que apenas podemos constatar. Heidegger (2006, p. 72) esclarece: “É possível que não pertença à constatação de uma tonalidade afetiva apenas o fato de se possuí-la, mas também o fato de se estar correspondentemente afinado com ela.”

É através da tonalidade afetiva que tudo se dá, como se estivéssemos imersos em uma atmosfera e transpassados por uma afinação, que não apenas constatamos, mas fazemos despertar, permitimos que ela seja, não apenas como algo presente, mas como um modo de ser. Segundo Heidegger (1998, p. 81):

Tornou-se evidente que as tonalidades afetivas não são algo que está apenas presente como um dado, mas que elas mesmas são justamente um modo e um jeito fundamental do ser – em verdade, um modo e um jeito fundamental do ser-aí, o que sempre diz ao mesmo tempo da convivência. Elas são jeitos do ser-aí, e, com isto, do ser-fora. Uma tonalidade afetiva é um jeito, não apenas uma forma ou um padrão modal, mas um jeito no sentido de uma melodia, que não paira sobre a assim chamada presença subsistente própria do homem, mas que fornece para este ser o tom, ou seja, que afina e determina o modo e o como de seu ser.

A disposição é um modo existencial básico que caracteriza o *Dasein*, e devido a sua capacidade de abertura é de extrema importância para a analítica existencial.

1.4.2. COMPREENSÃO

O ser-aí compreende a si e aos outros entes que lhe vêm ao encontro. Essa compreensão do ser é sempre a do ser de um ente. O *Dasein* é compreensão, na medida em que se relaciona com as coisas enquanto coisas, em que, mesmo sem uma representação conceitual, se aproxima ou se afasta das coisas. Dessa forma, a compreensão traz em si uma disposição ou uma tonalidade afetiva. A compreensão da existência é sempre compreensão de mundo.

Segundo Heidegger (1998) a compreensão é mais originária do que a interpretação. A interpretação é um termo de significado muito amplo, tudo que se faz é interpretação, comportar é interpretação.

O projetar da compreensão possui a possibilidade própria de se elaborar em formas. Chamamos de interpretação essa elaboração. Nela, a compreensão se apropria do que compreende. Na interpretação, a compreensão se torna ela mesma e não outra coisa. A interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa. Interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão (...). (Heidegger, 1998, p. 204)

A interpretação é uma explicitação daquilo que a compreensão expôs, daquilo que a compreensão abriu, tornou possível, e esses processos de explicitação são processos linguísticos que se confundem com o que chamamos de interpretação. Nesse sentido temos uma anterioridade da compreensão em relação à interpretação. Segundo Heidegger, essa anterioridade é da abertura dos campos de sentidos e significações. Há uma familiaridade com o campo de uso e é justamente por isso que posso, por exemplo, usar uma caneta de maneira a-teórica. Sem a necessidade de nenhum questionamento quanto ao que é uma caneta, ou quanto a suas propriedades ou qualquer categoria que possa tornar pensável a caneta. Há apenas o uso. No entanto, a partir do uso imerjo no campo de uso no qual a caneta aparece como caneta. Isso só acontece porque a compreensão abriu esse campo, que é um campo de sentido e significações. Sentido porque, para que eu possa usar uma caneta, já tenho que ter compreendido o ser da caneta, preciso ter um comportamento que seja compatível com a utensilidade.

Há uma concepção prévia que funda a compreensão e a interpretação do ente na

totalidade, mas antecede e funda a possibilidade de elaborar juízos, quer para demonstrar, predicar ou mesmo comunicar a verdade dos entes, isto é, da sua abertura fundamental no âmbito mesmo do estar-no-mundo, do ser-aí que somos a cada vez. A concepção prévia precisa estar aberta em uma situação existencial na qual o ser-aí se compreende existindo, em um estar-no-mundo a cada vez específico. Desse modo, a proposição desvela o seu caráter derivado em face da abertura existencial constitutiva do ser-aí que, sempre e a cada vez, nós sempre somos antes de qualquer falar sobre.

A circunvisão torna possível o comportamento adequado à circunstância, porque há dependência de respostas aos modos como os entes vêm ao encontro no mundo. Nesse sentido, o mundo precisa de orientações, e a compreensão é essa instância que trabalha em sintonia com as orientações fornecidas pelo mundo; e no que a totalidade se abre dispositivamente através das tonalidades afetivas, começa um diálogo entre compreensão e totalidade. Diálogo este que descerra o campo no interior do qual eu posso realizar o poder-ser que eu sou. Agora, esse campo aqui é um campo repleto de realizações, orientações que me dizem o que eu posso e o que eu não posso fazer, e me dizem o que faz sentido fazer, o que é interessante e o que não é interessante fazer. No entanto, num determinado momento as orientações do mundo podem perder a clareza. Isso acontece porque a própria dinâmica existencial do ser-aí é uma dinâmica que não assegura absolutamente nada. Não há nada finalístico.

A estrutura da compreensão dialoga com o mundo porque abre um espaço, descerra um campo que possui uma interseção com o mundo que é o meu e é a partir desse descerramento, compreensivo, dispositivo, que surge para mim o campo do que é interpretado. Mas, quando surge o campo do que é interpretado, eu já interpretei. Já interpretei porque existir significa interpretar. Não há isenção ou autonomia em relação a esse campo, que escolhe dentre as possibilidades aquela que mais lhe agrada, existem estruturas prévias de interpretação. Não há interpretação sem estruturas prévias, pois sem elas a coisa não apareceria, a coisa só aparece porque ela se mostra a partir de uma posição na qual você se encontra para que a coisa venha a seu encontro. Desse modo, há sempre uma posição prévia, uma visão prévia, a partir do modo desse vir ao encontro e ao mesmo tempo tem um aspecto, uma visão que orienta as possibilidades de relacionamento com essa coisa, um recorte, mas não apenas isso. Além dessas duas estruturas, existe ainda uma concepção prévia, que é absolutamente indispensável para que se possa falar sobre a coisa, pois conta com possibilidades linguísticas da coisa, traz

um arcabouço conceitual que torna possível dizer o que a coisa é.

Essas estruturas prévias estão completamente em jogo ou em curso no comportamento em relação aos entes em geral. Tudo o que fazemos só é possível a partir de uma posição prévia, que já parte de uma visão prévia, que já parte de uma percepção prévia.

Essas estruturas não são definitivas. Mas, de início e na maioria das vezes, o que caracteriza as interpretações em geral é o campo aberto pelas estruturas prévias. Nesse sentido Heidegger está de alguma forma tematizando a anterioridade do mundo em relação às possibilidades comportamentais do ser-aí.

De acordo com Heidegger (1998, p. 208):

No projeto da compreensão, o ente se abre em sua possibilidade. O caráter de possibilidade sempre corresponde ao modo de ser de um ente compreendido. O ente intramundano em geral é projetado para o mundo, ou seja, para um todo de significância em cujas remissões referenciais a ocupação se consolida antecipadamente como ser-no-mundo. Se junto com o ser da pre-sença o ente intramundano também descobre, isto é, chega a uma compreensão, dizemos que ele tem sentido. Rigorosamente, porém, o que é compreendido não é o sentido, mas o ente e o ser. Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa. Chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura da compreensão. O conceito de sentido abrange o aparelhamento formal daquilo que pertence necessariamente ao que é articulado pela interpretação que compreende. Sentido é a perspectiva em função da qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dela que algo se torna compreensível como algo. Na medida em que compreensão e interpretação constituem existencialmente o ser do pre, o sentido deve ser concebido como o aparelhamento existencial-formal da abertura pertencente à compreensão. Sentido é um existencial da pre-sença e não uma propriedade colada sobre o ente, que se acha por “de trás” dela ou que paira não se sabe onde, numa espécie de “reino intermediário”. A pre-sença só “tem” sentido na medida em que a abertura do ser-no-mundo pode ser “preenchida” por um ente que nela se pode descobrir. Somente a pre-sença pode ser com sentido ou sem sentido. Isso significa: o seu próprio ser e o ente que se lhe abre podem ser apropriados na compreensão ou recusados na incompreensão.

A compreensão enquanto abertura é ontológica, constitutiva do ser-no-mundo. Compreender faz parte do ser do *Dasein*, não se refere a uma função psicológica, algo que o homem pode ter ou não ter. A compreensão é um existencial.

1.4.3. DISCURSO

Segundo Heidegger (1998), o discurso é a articulação da compreensibilidade que surge antes de qualquer interpretação. Desse modo, o discurso é igualmente originário à disposição e à compreensão.

A compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição, se pronuncia como discurso. A totalidade significativa da compreensibilidade vem à palavra. Das significações brotam palavras. As palavras, porém, não são coisas dotadas de significados. (Heidegger, 1998, p. 219)

Existencialmente, o discurso pronuncia-se pela linguagem, o ser-aí somente se manifesta linguisticamente porque a abertura que ele é garante tal possibilidade.

Para Heidegger o conceito de linguagem não se refere a concepção tradicional do homem como um “animal racional” dotado de linguagem, nem muito menos a concepções ônticas que concebem a linguagem como conjunto de signos determinados logicamente, por meio dos quais se dá a comunicação de mensagens. Seu interesse recai sobre o caráter mais originário do discurso como constitutivo da “abertura” do ser -aí, e sobre o vínculo ontológico existente entre o ser do ente que somos e o ser da própria linguagem.

O discurso não pode ser compreendido como uma propriedade humana que se utiliza da linguagem, pois a linguagem, para Heidegger, não se localiza no interior do ente que somos. Por outro lado, o discurso é a instância ontológica que possibilita a expressão ôntica, na medida em que torna possível a comunicação de significações comuns num mundo compartilhado com outros. “Comunicação nunca é a transposição de vivências, por exemplo, de opiniões e desejos, do interior de um sujeito para o interior de outro sujeito.” (Heidegger, 1998, p. 221).

Comunicar é partilhar sentidos com outros; não se reduz apenas ao pronunciamento de enunciados entre sujeitos isolados. Nesse sentido, a comunicação é compreendida a partir da estrutura do ser-aí e a análise ontológica da linguagem se dá na análise da co-existência.

Heidegger confere ao discurso o papel de ser “a articulação ‘significativa’ da compreensibilidade do ser-no-mundo, a que pertence o ser-com, e que já sempre se

mantém num determinado modo de convivência ocupacional”. (Heidegger, 1998, p. 220).

No discurso enquanto “articulação em significações da compreensibilidade inserida na disposição do ser-no-mundo” (Heidegger, 1998, p. 221), a linguagem não pode ser compreendida como significantes aos quais se acrescentariam significações, mas sim a partir da compreensão disposta do ser-aí coexistente, cujas relações de significância já se encontram sempre abertas. A origem existencial da linguagem é a significância, sempre já compreendida em uma certa disposição e interpretação. Dessa forma, o discurso traz como possibilidades intrínsecas tanto a enunciação linguística, quanto a possibilidade correspondente da compreensão disposta operada na escuta e no silêncio.

Na clínica o desvelamento de sentido se dá a partir da questão tematizada pelo cliente através da linguagem. A compreensão originária é a condição de possibilidade do diálogo terapêutico, onde o escutar e o falar trazem em seu bojo o ato de interpretar.

As possibilidades existenciais constitutivas da abertura – compreensão, disposição, enunciação, escuta, silêncio – variam conforme a propriedade ou impropriedade da existência.

Mais tarde retomaremos os fenômenos da linguagem pertinentes à nossa pesquisa com o intuito de interrogar o ser da linguagem e de pensar a linguagem de maneira meditativa.

1.5. O CUIDADO COMO MODO DE SER DO *DASEIN*

O cuidado (*Sorge*) ou cura, como se estabelece na tradução brasileira de Ser e Tempo, exprime uma totalidade estrutural da cotidianidade do ser-aí. Apesar de a ideia de cuidado referir-se no uso cotidiano a um sentido ôntico, Heidegger destaca uma perspectiva do cuidado orientado para o desdobramento das possibilidades de ser do ser-aí de forma ontológica. “A analítica da pre-sença que conduz ao fenômeno da cura deverá preparar a problemática ontológica fundamental, isto é, a questão do sentido do ser em geral.” (Heidegger, 1998, p. 246).

O termo cuidado é utilizado por Heidegger para designar o modo de ser do homem. É através do homem que as coisas são. O ser coisas das coisas só vem à luz e só se

sustenta numa abertura de mundo através do homem. É nessa abertura que se dá o cuidado ontológico.

Se o ser-com constitui existencialmente o ser-no-mundo, ele deve poder ser interpretado pelo fenômeno da cura, da mesma forma que o modo de lidar da circunvisão com o manual intramundano que, antecipadamente, caracterizamos como ocupação. Pois esse fenômeno determina o ser da pre-sença em geral (...). O caráter ontológico da ocupação não é próprio do ser-com, embora esse modo de ser seja um ser para os entes que vêm ao encontro dentro do mundo como ocupação. O ente, com o qual a pre-sença se comporta enquanto ser-com, também não possui o modo de ser do instrumento à mão, pois ele mesmo é pre-sença. Desse ente não se ocupa, com ele se preocupa. (Heidegger, 1998, p. 173).

Heidegger vai fazer uma distinção entre o desvelamento que somos na relação com as coisas cujo modo de ser é simplesmente dado e na relação com os outros existentes. O olhar lançado para o outro é diferente do olhar lançado para as coisas. O outro tem uma experiência de mim, a coisa não tem uma experiência de mim. Essa diferenciação de cuidado com as coisas e cuidado com os outros se evidencia nos termos: ocupação (*Besorgen*) e preocupação (*Fürsorge*).

Ocupação é o modo de cuidado do desvelamento do sentido na relação com as coisas simplesmente dadas. É na ocupação que cotidianamente, de início e na maioria das vezes, nós nos interpretamos. A ocupação é a relação mais básica, porque, antes de qualquer representação conceitual, já estamos no mundo numa relação de utilidade. Já a preocupação é o cuidado na relação com os entes que têm o nosso mesmo modo de ser. A preocupação possui duas possibilidades extremas: a substituição e a anteposição. A substituição é um fazer pelo outro, dizer como o outro deve agir, retirando do outro o cuidado de si. A anteposição, pelo contrário, convoca o ser a se responsabilizar por sua existência, devolve o cuidado de si.

O modo de preocupação vai estar presente em todos os modos de relacionar-se do homem, mantendo-se muitas vezes entre os dois extremos de substituição e anteposição. Uma proposta de relação psicoterapêutica, fundada na ontologia de Heidegger, se daria no modo de preocupação como antecipação libertadora, que traz em si a ideia de ficar ao lado, acompanhando, até lembrando aquilo que lhe compete, mas em um sentido de levar o outro a assumir suas próprias responsabilidades. Em sua escuta o psicoterapeuta

não busca explicar, contemplar, e sim meditar, habitando o sentido que o cliente traz, permitindo que ele se dê por si do seu jeito.

Retomaremos mais tarde esses conceitos em articulação com a clínica na perspectiva heideggeriana.

2. A QUESTÃO DA TÉCNICA E A CLÍNICA PSICOTERÁPICA

A modernidade é marcada por avanços científicos e tecnológicos. A sociedade traz como característica marcante um pensamento técnico, planejador, calculante. Esse modo de ser no contemporâneo produz no espaço clínico uma tendência em buscar respostas imediatas. Os psicofármacos e até mesmo algumas propostas psicoterápicas correspondem a essa expectativa oferecendo, supostamente, um alívio imediato ao sofrimento psíquico sem, no entanto, dedicar mais atenção à dinâmica constitutiva de tal problemática.

Em entrevista à revista *Época*, o psiquiatra e psicanalista Plínio Montagna destaca:

Há uma glamorização do medicar-se. Muitas questões do viver são tratadas como se fossem questões médico-psiquiátricas. Contribui para isso a avassaladora quantidade de dólares gastos na divulgação desses produtos pela indústria farmacêutica internacional. Emoções absolutamente normais e até importantes para a mente, como a tristeza numa situação de dor ou ansiedade em situação de perigo, podem ser tidas como inconvenientes e simplesmente aniquiladas por medicações. Afinal, incomodam o indivíduo ou aos outros. A pessoa é muitas vezes levada a suprimir suas emoções tomando ansiolíticos. Esse é um uso completamente inadequado, mas frequente. E ocorre com frequência maior do que imaginamos. (Entrevista concedida em 19/02/2009.)

Essa busca de respostas que solucionem a angústia e proporcionem bem-estar, de forma rápida e segura, geralmente é acompanhada de pouca disponibilidade afetiva para o enfrentamento das frustrações que se dão na tentativa de reflexão sobre a condição existencial. Essa conjuntura cria as condições de possibilidades que favorecem a crença no uso da técnica como instrumento psicoterapêutico.

A técnica, de modo geral, é compreendida como uma teoria aplicada para determinados fins, um instrumento que pode ser controlado. A técnica passou a ser ligada à ideia de desenvolvimento, crescimento, habilidade, reconhecida e valorizada não só na ciência, como também em diversos outros saberes. A técnica é vista no mundo contemporâneo como uma invenção do homem para atingir o fim almejado.

A ideia de técnica se refere a algo específico com uma representação objetiva de sua aplicabilidade, e essa objetividade é que dá a capacidade de controle e previsão de

resultados, como uma relação de causa e efeito.

Na psicologia também podemos encontrar a técnica em seu papel de instrumentar a ação do psicólogo, visando determinados efeitos clínicos. Na clínica psicoterápica é comum o psicoterapeuta sentir uma certa insegurança ou até mesmo um desamparo, quando escolhe atender sem o enquadre de alguma teoria psicológica. Uma técnica definida – algo que podemos utilizar para “encaixar” o paciente num padrão, mesmo que não dê conta do sofrimento trazido por ele – pode servir para aliviar o sentimento de impotência que muitas vezes invade o psicoterapeuta.

Trabalhar como terapeuta não é, como parece para alguns, manusear uma meia dúzia de conceitos. Conceitos que, quando foram pensados dentro de algumas teorias, tiveram sua razão de ser, têm ainda valor, mas, algumas vezes, só atrapalham o encaminhamento da compreensão em direção a coisas mais fundamentais no caso daquele paciente. Eles atrapalham justamente porque parecem ser tão bons, e assim se instalam no pensamento do terapeuta e bloqueiam a procura por outros significados. (Sapienza, 2007, p. 18)

No entanto, não utilizar uma técnica estabelecida não significa inconsistência metodológica. Pelo contrário, exige um esforço e um conhecimento maior, e acima de tudo um sólido sentimento de confiança. Há de se ressaltar uma diferença marcante entre uma clínica apoiada no uso de técnicas e uma clínica fenomenológica. Numa perspectiva fenomenológica o psicoterapeuta não é aquele que dá apenas um diagnóstico. A experiência existencial concreta não pode ser reduzida a um diagnóstico. O diagnóstico pode até tranquilizar o paciente por dar a ele a ideia de que o sintoma que ele apresenta é conhecido e pode ser controlado, mas não traduz completamente a sua experiência; o diagnóstico é algo abstrato, distante de sua vivência com determinado sintoma.

Segundo Augras (2004, p. 15 e 16)

O objetivo de Husserl, ao elaborar o método fenomenológico, fora alicerçar o conhecimento, através da identificação das estruturas fundamentais dos fenômenos. Tentando extrair da observação o sentido do fenômeno, o método supõe que se relegue para segundo plano toda apreensão *a priori*, todo parâmetro externo. Essa abertura para o fenômeno, que pretende ser a mais “ingênua” possível, a mais despojada de preconceitos, visa operar uma redução que permita apreender o significado do fenômeno, a sua “essência”. Dizia Husserl: “É a experiência (...) ainda muda que tratamos de levar à expressão pura do seu próprio sentido.”

Nesse sentido, a clínica psicoterápica fenomenológica hermenêutica busca compreender a questão da técnica a partir da perspectiva heideggeriana, em busca de um referencial filosófico para uma maior reflexão sobre os desafios que a técnica nos impõe.

2.1. REFLEXÕES HEIDEGGERIANAS ACERCA DA TÉCNICA

Heidegger propõe um questionamento em que se construa um caminho livre de proposições e títulos particulares, objetivando desta forma preparar uma livre relação com a técnica e aberta a sua essência.

A técnica em si não representa sua essência. Pensar a técnica a partir de sua instrumentalidade nos levaria a sua essência? Heidegger questiona a compreensão tradicional da técnica e destaca que ao considerarmos a técnica como algo neutro estaríamos entregues a ela, pois a técnica participa na fundamentação do mundo influenciando decisivamente a relação homem-mundo.

Segundo Heidegger (2007, p. 17):

A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito da verdade.

O âmbito da verdade que se abre a partir da definição da técnica como forma de desencobrimento refere-se à forma como o homem se relaciona com a natureza. Esses modos históricos de desencobrimento implicam diferentes experiências de apreensão do sentido da natureza.

Partindo da compreensão tradicional de técnica como instrumento, como aquilo que produz um fim, como meio e fazer humano, podemos nos referir tanto à técnica artesanal quanto à moderna, guardando as devidas proporções de complexidade. O que se pretende a partir da concepção instrumental da técnica é dominá-la, tê-la nas mãos, definir um efeito. Essa ideia liga tal concepção à questão da causalidade.

A filosofia grega estabelece quatro causas: material, formal, final e eficiente. No entanto, para o pensamento moderno, a causa eficiente passou a ser estabelecida como

causalidade; o que difere do pensamento grego, em que causalidade nada tem em comum com reagir e efetuar. Causa, no sentido grego, antes de ser um desencadeador, é o que leva a coisa a aparecer; em sentido amplo é produção, *poíesis*. As quatro causas são os modos de comprometimento (*Verschulden*) relacionados entre si (Heidegger, 2007, p. 14). De uma forma mais originária a causalidade refere-se a um ocasionamento, um permitir que algo aconteça, “um deixar vir à presença”. É nesse ocasionar, segundo Heidegger, que se encontra a essência da causalidade moderna.

O “deixar vir à presença” é o que fundamenta o produzir, a *poíesis*. Para os gregos, não só o que surge pelo fazer do homem, mas também a natureza, *physis*, era vista como uma forma de produção, um surgir de si mesmo. Desta forma, a técnica, antes de ser um instrumento, é um modo de trazer à luz, um desvelamento, uma forma de apresentação da verdade, da *alétheia*, que na modernidade se reduziu à correspondência entre o real e o representado.

Novaes (2002, p. 3) destaca que:

Na experiência moderna de causa como operação eficiente sobre uma matéria-prima para a produção de um objeto disponível para uso, transformação e consumo, oculta-se a dimensão de um cuidado responsável pelo fazer-vir (*ver-anlassen*) o ente à presença. Esse “deixar vir à presença”, seja ele intermediado ou não pelo homem, os gregos denominavam *poíesis*, pro-dução (*Hervor-bringen*). As coisas que vêm à presença por si mesmas, as coisas da natureza (*physis*), e as coisas que vêm à presença pela arte do homem (*téchne*) fazem todas parte do pro-duzir da *poíesis*. Esta, por sua vez, enquanto modo de manifestação do que se oculta, é solidária da *alétheia*, o desvelamento, que chegou a nós pela tradução latina como “verdade”.

A partir da perspectiva heideggeriana podemos pensar a essência da técnica moderna como um desvelamento, um trazer à luz de possibilidades de sentido dos entes. Diferente do desvelamento da *téchne*, que se refere à *poíesis*, a um “deixar aparecer”, o desvelamento da técnica moderna é uma provocação, pela qual a natureza é levada à liberação de suas forças e energias, tendo como fim a exploração dos recursos naturais com vista à utilidade prática para fins de acúmulo, consumo, comutação. A partir da reflexão heideggeriana podemos compreender a relação com as forças da natureza de duas maneiras: de forma cooperativa ou de forma desafiadora.

No que se refere à intervenção da técnica de forma cooperativa, Heidegger destaca como exemplo um moinho, que aproveita a energia do vento, revela o que o vento é, não agride a natureza e sim potencializa seus recursos. Esse modo de desvelamento não desafia a natureza, ocorre um “deixar vir à presença”, no sentido de um “levar à frente”, um reconhecimento dos limites da própria existência.

Já a intervenção da técnica de forma desafiadora explora a natureza como fundo de reserva, transforma a natureza a partir de métodos mecanizados. Heidegger (2007) destaca que a hidrelétrica, diferente do moinho de vento, não revela o rio, modifica suas características e o reduz a um simples fornecedor de pressão para suas turbinas, tirando sua vida e daqueles que dele se nutriam, como animais e plantas.

A técnica moderna toma a natureza e o que lhe cerca como fundo de reserva, a disposição para sua utilização, formando uma complexidade de relações, onde tudo é previsto e calculado, modos de desvelamento como afrontamento, para que tudo se coloque apenas como matéria-prima disponível à intervenção técnica. Há aí uma redução das possibilidades da natureza a uma única função, aquela dada pelo desencobrimento técnico. A técnica substitui e descarta formas antigas e alternativas de desencobrimento.

O homem, ao mesmo tempo que provoca esse fundo de reserva a liberar as energias, acaba fazendo parte deste fundo, como recurso humano, e a natureza se retira dando lugar apenas às reservas exploráveis. Heidegger chama de *Gestell*⁵ essa provocação recíproca, onde o homem toma a natureza e a realidade como fundo de reserva, e esse provoca o homem a revelar suas forças escondidas. Essa provocação se apresenta como modos de obtenção, transformação, acumulação e nova exploração posteriores e contínuas.

A palavra *Gestell* procura exprimir a essência da técnica, à medida que caracteriza uma época, onde a razão predomina, em que o homem busca os fundamentos de tudo.

Na busca por fundamentos, temos na psicologia exemplos de correntes que em prol de uma atuação mais científica, mais técnica, acabou por dar ênfase a dicotomias:

⁵ *Gestell*, traduzido por composição ou armação como um significado mais usual, é empregado por Heidegger de forma incomum para designar a reunião a partir da qual se manifestam todos os modos do desvelamento através do qual as coisas vêm a ser como um dispositivo.

sujeito/objeto, mente/corpo. Os racionalistas do século XVII, que priorizavam o valor da razão no processo do conhecimento, e a corrente empirista, que enfatizou a importância da experiência do objeto conhecido por meio dos sentidos, são exemplos dessas correntes.

O fazer psicoterapêutico pode caminhar na direção de promover mudanças e buscar uma adequação às expectativas da sociedade, a partir da utilização de técnicas, direcionando caminhos a serem seguidos, considerando aquele que busca ajuda como substância passível de manipulação, desafiando esse homem a um enquadre, a uma adequação. Por outro lado, o fazer psicoterapêutico pode se reconhecer em sua vulnerabilidade, distanciando-se de verdades absolutas, atuando no “deixar vir à presença” como um facilitador do desvelar daquele que busca ajuda, naquilo que ele é. A partir dessa compreensão, o fazer psicoterapêutico pode ser pensado tal qual a técnica, assumindo dois sentidos do desvelamento: o de desafio ou o de “levar à frente”.

Heidegger, ao trazer *Gestell* como essência da técnica, traz também uma reflexão sobre o modo como devemos pensar essa essência. A essência, segundo o referido autor, deve ser compreendida no sentido de um certo destino do ser e do desvelamento. *Gestell* consiste no modo pelo qual a realidade se desvela como subsistência, compreendida como modos de tornar disponível, que atuam juntos a pedido da técnica, que, segundo acredita o homem, passa a ser dominada e direcionada por ele, o que não passa de uma ilusão. O homem encontra-se lançado nesse destino, como aquele que “controla” – o técnico. Lançando mão do disponível, ele mesmo está à disposição como recurso humano. Dessa forma, o processo se fecha em si mesmo, ficando o homem cativo de um destino determinado tecnologicamente. Esse é o grande perigo da técnica, segundo Heidegger, o aprisionamento do homem aos dispositivos técnicos, cuja essência pode se sobrepor à essência do homem.

Desse modo, a técnica não é considerada por Heidegger apenas como instrumento de intervenção na natureza. O uso e o consumo das coisas e do próprio homem gera o vazio do Ser que revela a falta de parâmetros próprios e singulares na sociedade e nos leva a entender que a técnica é um caminho que vem sendo construído não voluntariamente, mas historicamente, sobre o modo de manifestação dos entes, na qual nos encontramos imersos. Na instauração do mundo da técnica há uma transformação da essência da verdade. Nas palavras de Casanova (2006, p. 125):

Essa transformação encerra em si mesma alguns momentos estruturais. Em primeiro lugar, a própria compreensão da essência da verdade como *veritas* funda-se em uma perda da experiência originária de verdade como *alétheia*, como o desvelamento que libera o ser-aí para a participação plena no espaço ek-sistencial compartilhado da abertura, ao mesmo tempo que revela o ser como o que necessariamente se retrai e silencia em meio a todo aberto. O desvio ante uma tal experiência faz com que se perca de vista a inexorabilidade de uma tal retração e se busque justamente fixar o ser como um ente entre outros.

A técnica pode ser entendida, assim, como uma forma do esquecimento do ser. A técnica moderna é um modo de provocação, uma relação com as forças da natureza de forma desafiadora, e não se trata de uma produção do homem. Pelo contrário, o homem torna-se parte integrante do processo de provocação. Não há experiência do co-pertencimento, a natureza torna-se algo estranho, algo que precisa ser dominado, caso contrário pode tornar-se ameaçador. O esquecimento do ser em meio à técnica leva à fixação do ser em um ente dentre outros.

Poderíamos pensar sobre os riscos da técnica a partir de inúmeros exemplos atuais. No entanto, a literatura é um modo de desvelar conflitos existenciais e levar o leitor a refletir e chegar às suas próprias conclusões, de forma envolvente e fascinante. A história do Dr. Frankenstein de Mary Shelley (1817) nos leva a refletir sobre a busca cega pelo conhecimento, sobre a utilização indiscriminada da técnica e a ilusão do homem de tê-la sob controle.

No início do século XIX, em meio aos progressos científicos, o Dr. Frankenstein dedica-se a experiências com o intuito de vencer a morte, e o preço a pagar pelas consequências lhe parece adequado em vista dos resultados que almeja, pois quando encontrar, enfim, a “técnica perfeita” de reanimação terá encontrado a resposta para seus problemas. Ele pretende demonstrar que a energia não desaparece, e sim se transforma, revitalizando tecidos mortos através da energia elétrica. O homem moderno, da era da genética, não teria a mesma ilusão de criar a vida que o Dr. Frankenstein?

Na clínica psicoterápica, o controle da vida em sua essência se reflete na busca de eliminar os sintomas, suprimir o sofrimento humano. Quando os psicofármacos não conseguem cumprir seu papel de forma satisfatória, alguns pacientes procuram a psicoterapia como último recurso. Não que os psicofármacos não sejam eficazes; o que parece acontecer é que aquele que adoece nem sempre adoece direito. Os sintomas

deveriam ser curados com a medicação indicada, mas não é bem assim; apesar dos psicofármacos, o mal-estar persiste.

Para o Dr. Frankenstein, o que representava o fim de seus problemas tornou-se o começo de um questionamento ético: até que ponto a sua vontade de superar a morte trazia consigo uma responsabilidade pela “vida recriada” e pelos impactos que seu experimento iria causar na sociedade e na sua própria vida. Ele se sentiu responsável pela criatura a quem dera a vida.

Ao acordar, a criatura pergunta sobre o que ela é. Em sua aparência enganadora parece um homem. Mas onde estaria sua essência? Ao andar pelo povoado assusta a todos, irrita-se por não ser aceito e começa a responder a essa não aceitação com violência. Procura o Dr. Frankenstein e exige que ele o faça igual a todos os outros, quer ser aceito, quer conviver, quer uma noiva, busca por sua alma, quer existir.

O Dr. Frankenstein, a princípio tão encerrado em seus objetivos e confiante em seus conhecimentos e técnicas, começa a refletir sobre o que havia feito e lamenta aquela busca desenfreada para alcançar seu fim. A história do Dr. Frankenstein é um mito dentre muitos outros que falam da busca por colocar todo o conhecimento a serviço da satisfação imediata. No mundo orientado pela tecnociência, os valores se nivelam, atitudes criticadas nos outros são reproduzidas de formas justificáveis, como se o erro dependesse de quem os comete e por quê. As imposições morais tornam-se ineficazes.

As reflexões feitas a partir da história do Dr. Frankenstein não são contra o novo, contra o desenvolvimento da técnica ou da ciência. O objetivo é nos fazer considerar a imprevisibilidade das consequências geradas por esse desenvolvimento, que geralmente levam o homem a uma visão empobrecida de seu mundo.

É justamente essa reflexão que Heidegger nos convida a fazer na busca da essência da técnica. O autor não se coloca contrário à técnica. Somos cercados por vários instrumentos criados a partir do desenvolvimento da técnica e que nos auxiliam no dia a dia: aparelhos domésticos, celular, computador etc. Heidegger chama a atenção para o nosso modo de relação com esses objetos da técnica, para que possamos nos manter livres, não os considerando essenciais para nossa existência.

O autor destaca essa atitude como um simultâneo sim e não à técnica, uma forma de não sermos afetados por ela e também de podermos refletir a partir do fenômeno da técnica moderna, sobre o vazio gerado na contemporaneidade; porque, se por um lado temos acesso a mil possibilidades, por outro lado encontramos o niilismo, na medida em que o homem se transforma completamente em valor de troca. O homem, como parte da técnica, esvazia-se de valores, abandona o que é próprio ao seu ser, emergindo em sua serventia tornando-se um objeto.

A serenidade frente à tecnologia seria um desapego em relação a tudo o que a técnica nos oferece e que ao mesmo tempo ameaça nos capturar. A serenidade seria o resgate de uma reflexão pormenorizada do que se apresenta, estabelecendo uma relação mais crítica com o mundo da técnica. A questão da técnica não é a técnica em si e sim o modo como nos relacionamos com ela, o quanto estamos irrefletidamente disponíveis a sua provocação. A partir dessa reflexão podemos encontrar um caminho para uma relação criadora, e não exploradora, com o real.

Pensar uma clínica a partir do referencial fenomenológico hermenêutico não significa propor a superação do uso da técnica estabelecendo um novo modo de intervenção. A intenção aqui é refletir sobre o fascínio que a técnica impõe e o risco de tornar-se hegemônico o sentido dos entes que ela desvela. No entanto, se percebermos a técnica moderna como um modo de descobrimento, ela se traduz em um caminho para a experiência do ser da mesma maneira que qualquer outro modo de descobrimento. Como Heidegger destaca: onde mora o perigo também está a salvação. Nesse sentido, se é possível olhar para a técnica moderna como um modo de descobrimento, já estaremos a salvo dela, já estaremos fazendo a experiência do ser como acontecimento e não como disponibilidade do homem.

Do mesmo modo, na clínica, torna-se importante conhecer as teorias que buscam explicar o homem, mas seria um risco seguir irrefletidamente qualquer uma delas. Nenhuma teoria, por seu aspecto generalizante, poderia explicar uma existência, por seu caráter particular, de forma eficaz.

A psicoterapia de referencial fenomenológico busca possibilitar uma compreensão da existência daquele cliente em particular, a partir dos fenômenos que se apresentam, sem nenhuma teorização ou explicação causal. Nesse enfoque, psicoterapeuta e cliente

constroem junto um espaço onde é possível meditar de forma pessoal sobre o sentido de sua vida e experimentar modos mais livres de ser.

2.2. O PENSAMENTO CALCULANTE E O PENSAMENTO MEDITANTE

Na era tecnológica a imaginação e a criatividade são substituídas por pensamentos objetivantes, organizadores e homogeneizantes. A partir desse modo de desvelamento técnico o mundo é convertido em recursos calculáveis e a forma de pensamento que impera é a calculante. O pensamento calculante não se restringe apenas à manipulação com números; reflete-se no contar com algo, esperar, planejar. Esse tipo de pensamento está em nosso dia a dia, no entanto a sua exclusividade pode gerar algumas dificuldades no que se refere ao modo de lidarmos com a técnica.

Safranski (2005) destaca que a natureza transformada em fundo de reserva efetiva ou potencial é condição possibilitadora para a intervenção técnica. E para que essa provisão não “desabe sobre nossa cabeça” temos de assegurar de maneira calculada e planejada a provisão. A partir dessa perspectiva: técnica provoca mais técnica.

Nos tempos modernos a ciência e a técnica surgem como fenômenos essenciais, como formas de domínio da razão, a partir da qual o sujeito objetiva os entes. A crença na técnica como possibilidade de domínio e controle determina um modo de ser do homem no mundo. A objetividade como modo de ser dos entes vai se transformando, na era da técnica, em disponibilidade. O ente torna-se disponível como mais um dos recursos para o consumo, o recurso humano.

A partir desse horizonte de sentido aberto pela técnica, podemos pensar a clínica psicoterápica como um espaço de intervenção sobre uma queixa, a partir de uma aplicação técnica de um determinado conhecimento teórico. Afinal, as intervenções mais técnicas e racionais são aquelas atualmente de maior expressão. No entanto, um outro modo de experiência do ser do ente, que permite que o ente seja o que é, o “deixar aparecer”, revela uma outra possibilidade de desvelamento da técnica além da provocação.

Heidegger, em *O Caminho do Campo* (1969, p. 70), destaca:

Todavia, o apelo pelo caminho do campo fala apenas enquanto homens nascidos no ar que o cercam forem capazes de ouvi-lo. São servos de sua origem, não escravos do artifício. Em vão o homem através de planejamento procura instaurar uma ordenação no globo terrestre, se não for disponível ao apelo do caminho do campo. O perigo ameaça que o homem de hoje não possa ouvir sua linguagem. Em seus ouvidos retumba o fragor das máquinas que chega a tomar pela voz de Deus. Assim o homem se dispersa e se torna errante. Aos desatentos o Simples parece uniforme. A uniformidade entedia. Os entediados só veem monotonia a seu redor. O simples desvaneceu-se. Sua força silenciosa esgotou-se.

Tempos modernos, tempos de aceleração, rapidez. Aprendemos rápido e esquecemos rápido. De acordo com Heidegger (2000) sofremos de carência de pensamento. Ser pobre em pensamentos é algo comum a todos nós, mesmo aos que fazem do ofício de pensar um dever profissional.

(...) O Homem actual negará mesmo, redondamente, esta fuga ao pensamento. Afirmará o contrário. Dirá – e com pleno direito – que em época alguma se realizaram planos tão avançados, se realizaram tantas pesquisas, se praticaram investigações de forma tão apaixonada, como actualmente. Com toda certeza. Esse dispêndio de sagacidade e reflexão foi de extrema utilidade. Um tal pensamento será sempre indispensável. Mas convém precisar que será sempre um pensamento de um tipo especial. Heidegger (2000, p. 12 e 13)

Contudo, não renunciamos à capacidade de pensar, mesmo que estejamos privados dessa capacidade, pensar é o que temos de mais próprio. No entanto, Heidegger (2000) destaca que há dois tipos de pensamento, ambos importantes à sua maneira: o pensamento calculante e o pensamento meditante.

O pensamento de um tipo especial destacado por Heidegger (2000) refere-se ao pensamento calculante. Um pensamento de ordem prática que submete ao cálculo toda possibilidade, sem, no entanto, buscar o sentido, meditar.

Segundo Novaes (2002), Heidegger discute um outro modo de abertura às coisas, que considera essencial no contexto contemporâneo dominado pela técnica; evoca da tradição mística medieval a palavra alemã *Gelassenheit*, utilizada por Mestre Eckhart, com o sentido de impassividade, desapego, serenidade. Para Heidegger, a serenidade é a disposição própria ao pensamento meditativo, ou pensamento do sentido, que o filósofo diferencia do modo de pensar calculante, típico da ciência moderna.

Pensar o sentido dá a impressão de ser algo complexo. Um pensamento meditativo parece algo mais elevado, pouco espontâneo. Heidegger (2000) ressalta que o pensamento meditante exige esforço significativo e requer treino. Mas qualquer pessoa pode refletir à sua maneira, e dentro de seus limites. O imprescindível é nos debruçarmos sobre o que é próximo, o que se refere a cada um de nós aqui e agora.

No entanto, a técnica contemporânea determina a relação do homem com aquilo que ele é. Ampliou os limites do homem, que hoje é global e que, além de querer dominar a Terra, busca dominar também o cosmos. Dessa forma, o mundo parece um objeto sobre o qual o pensamento calculante assegura a universalidade do conhecimento verdadeiro. Heidegger (1997, p. 144) destaca que essa ideia de ampliação traz consigo um paradoxo: “(...) apesar da superação de todo distanciamento e de qualquer afastamento, a proximidade dos seres está ausente”. Proximidade e afastamento não se referem à distância simplesmente mensurável.

Essa ampliação de horizontes sublinha a questão do enraizamento trazida por Heidegger (2000). Haverá no contemporâneo uma terra natal onde o homem permaneça enraizado e possa criar e construir sua obra?

O espírito da época em que vivemos e o modo de vida superficial ameaçam o enraizamento do homem. O paradigma técnico se mostra cada vez mais efetivo e o pensamento calculante se tornou predominante.

Ficaremos presos a técnica, reduzidos ao pensamento calculante?

A técnica não é a grande vilã, mas a relação do homem com a técnica. É na relação com o mundo da técnica que o pensamento meditante se coloca de forma diferente. Renunciar ao pensamento meditante e assumir o pensamento simplesmente calculante é estar entregue a técnica.

O pensamento meditante vai além das questões práticas, exige cuidado e esforço. Qualquer pessoa – à sua maneira e com seus limites – pode seguir o pensamento meditante. O pensar, o meditar é inerente ao homem. No entanto, não basta apenas tomarmos conhecimento de algo, apreender a informação, é preciso conhecer, refletir sobre essas informações, não ficar preso a uma única representação, empenhar-se mesmo na experiência, sem cair na tentação das explicações reducionistas.

Psicoterapia vem da união de duas palavras gregas: *psyché* e *therapéia*, onde *psyché* significa alma, “sopro de vida” e *therapéia*, tratamento, “cuidado”. Nesse sentido, se psicoterapia significa “cuidar de vidas”, o psicoterapeuta seria o cuidador. Ao psicoterapeuta não cabe traçar planos de ação ou metas em busca de resultados, no modelo do pensamento calculante, e sim debruçar-se, meditar, sobre o sentido da existência. A partir dessa reflexão, psicoterapia pode ser entendida como estar junto ao outro compreendendo-o enquanto abertura às suas possibilidades de ser. Essa ideia refere-se mais a um empenho na compreensão do que a um desempenho na intervenção, pois não se reduz a técnicas, apesar de não ser descartada a possibilidade da utilização de técnicas na psicoterapia.

2.3. A TÉCNICA E A NOÇÃO DE CUIDADO

Discutimos até aqui a relação entre a técnica e o nosso modo de ser e a atuação clínica. Vimos o quanto a técnica influencia decisivamente a relação homem-mundo. Não existe homem sem mundo nem mundo sem homem. No entanto, o mundo não é algo predeterminado à espera de ser descoberto, nem muito menos construído pelo sujeito. Homem e mundo são co-originários.

O *Dasein* enquanto existente é ser-no-mundo e esse ser-no-mundo é sempre ser-com. O estar no mundo é sempre compartilhado. O ser-no-mundo está jogado no espaço de ação sempre junto a outros entes existentes e intramundanos. Sempre se está junto a porque não há uma experiência interior para depois haver um comportamento em relação aos entes. O comportamento só é possível porque o ser-aí já se encontra imerso junto aos entes.

O *Dasein* é a abertura através da qual se desvela o sentido dos entes que lhe vêm ao encontro no mundo, e podemos dizer que apenas o homem se relaciona com as coisas enquanto coisas. Ser-no-mundo é abertura de sentido na qual as coisas se desvelam como coisas. Esse sentido que se desvela através do *Dasein*, se desvela historicamente e não a partir de algo *a priori*. A estrutura do cuidado refere-se a esse estar junto aos entes servindo-lhe de clareira na qual o seu ser vem à luz.

O termo “cuidado” (*Sorge*) se refere a esta dinâmica da existência de ser-junto-a. No entanto, esse cuidado não significa um cuidar bem ou mal de algo, não se trata de um

sentido ôntico e sim ontológico, como cuidado pelo ser enquanto tal. E justamente porque somos ser-com e desvelamos o sentido do que nos vem ao encontro é que podemos ser cuidadosos ou descuidados com alguma coisa, no sentido ôntico.

O cuidado, porquanto existencial, se refere à dimensão ontológica, ao cuidado existencial, a um modo pré-compreensivo de olhar, dotado de tonalidades afetivas.

A experiência de algo enquanto algo é desvelamento de sentido. Heidegger chama essa experiência de compreensão, mas não no sentido de se ter uma representação conceitual. Sendo assim, podemos dizer que há uma pré-compreensão, porque pré-compreensão dá a ideia de ser anterior a nossa concepção usual de compreensão. Essa compreensão não é uma compreensão neutra, é sempre já colorida afetivamente. Nesse sentido, o relacionar-se com as coisas enquanto coisas já é sempre um gostar ou não gostar, querer se aproximar ou se afastar de algo. A compreensão já tem sempre inerente essa dimensão afetiva.

O *Dasein* é compreensão, abertura de sentido na qual as coisas se abrem, se desvelam enquanto coisas. O modo de ser-em é compreensão e disposição, ou uma compreensão já sempre disposta. Ser homem é ser abertura de desvelamento de sentido dos entes e um desvelamento já sempre colorido, já sempre com tom afetivo. Se a existência é uma abertura de sentido na qual os entes podem vir à luz, certas possibilidades se abrirão e outras não. É como se cada existência tivesse também uma certa afinação afetiva que vai abrir um certo aspecto de sentido daquilo que ela desvela e excluir e deixar encobertas outras possibilidades de acordo com essa afinação afetiva.

Nesse sentido, se ser-no-mundo é essa abertura na qual as coisas vêm ao encontro enquanto coisas, a afinação afetiva vai ser determinante no modo como se irá corresponder as coisas, de acordo com o que permite que venha à luz ou não.

Heidegger utiliza a palavra cuidado, para resumir uma análise ontológica do modo de ser do homem abrangendo os aspectos de ser-com, compreensão e disposição

Na clínica utilizamos muito a palavra cuidado, mas com referência a um cuidado no sentido ôntico. O cuidado de uma pessoa doente é o cuidado por aquele ente, que já se deu como ente, já veio à luz como alguma coisa, como uma pessoa doente. O ontológico diz respeito ao que caracteriza alguma coisa como aquela coisa. Quando se

refere ao sentido ontológico, trata-se do que faz com que aquela coisa seja ela e não outra, isto é, esta coisa já apareceu enquanto coisa e só a partir dessa aparição é que posso dispensar a ela um cuidado no sentido ôntico, de cuidar bem ou mal.

Por exemplo, um cliente chega à psicoterapia deprimido, mas não percebe que está fixado nesse modo de ser. O cliente já é alguém para o psicoterapeuta, já foi desvelado enquanto alguma coisa e não outra, esse é o cuidado no sentido ontológico. Antes do psicoterapeuta poder cuidar do cliente no sentido ôntico, decidir que conduta ter, que intervenção fazer, ele já tem que ser alguém para o psicoterapeuta. No entanto, se o psicoterapeuta desvelar esse cliente como um deprimido gerará um limite em termos de uma abertura e em termos das possibilidades de ser do cliente. Se o “olhar” do psicoterapeuta estiver limitado ao mesmo modo como o cliente se vê, prisioneiro de suas identificações restritivas e geradoras de sofrimento, o cuidado por ele, por mais empenhado e bem-intencionado que seja, só poderá confirmar essas identificações. Na medida em que o psicoterapeuta se coloca de forma mais livre e aberta, poderá compreender aquela experiência como uma verdade parcial, convidando-o a liberar a partir de si mesmo outras possibilidades de ser.

O cuidado como um modo desvelador de olhar possui uma relação essencial com a verdade e a liberdade. As possibilidades do cuidado se referem às possibilidades da existência enquanto abertura de sentido.

A era da técnica nos conduz a um modo de desvelamento dos entes em que nos colocamos frente à natureza, explorando, modificando, armazenando, consumindo, poluindo. Esse modo de se relacionar com a natureza se revela como um cuidado ôntico possibilitado por um cuidado ontológico que desvela a natureza como fundo de reserva. O homem, apesar de se sentir senhor deste processo, também é assimilado enquanto fundo de reserva disponível ao controle. Em *Seminários de Zollikon* (2001, p. 45), Heidegger destaca que a crença predominante é de que somente a ciência proporciona a verdade objetiva.

Voltando ao exemplo do cliente que chega à clínica deprimido, o que a ciência e a técnica teriam a dizer sobre seu quadro? Provavelmente seria listada uma série de sintomas que se apresentam no caso de uma depressão. No entanto, os sintomas de depressão seriam a única verdade sobre esse cliente? Qual o significado de verdade na

clínica psicoterápica?

Esse cliente, ao chegar à clínica munido com seu diagnóstico de depressão, pode apenas se ver como o deprimido, sendo essa sua verdade, e ao encontrar um psicoterapeuta de orientação fenomenológica pode ser convidado a ver algo mais em sua experiência. Vejamos o exemplo de um diálogo que poderia se dar num encontro entre o cliente deprimido e o psicoterapeuta de orientação fenomenológica:

Cliente: Doutora, eu vim procurar o processo psicoterápico porque estou com depressão.

Psicoterapeuta: Mas o que é depressão?

Cliente: Como assim? A senhora não sabe o que é depressão?!

Psicoterapeuta: Sim, eu até já ouvi falar sobre depressão, no entanto, eu não sei como é a depressão para você, como você a entende e sente.

Nesse exemplo, a queixa de depressão do cliente poderia ser escutada apenas como um diagnóstico, como algo preestabelecido, independente da experiência que o cliente tem com a depressão. Mas a escuta fenomenológica busca algo além de um diagnóstico constituído; busca a escuta da experiência, a descrição e a apropriação de um modo de existir. O diagnóstico não tem um caráter definitivo, sendo mais importante o sentido, a própria experiência. A experiência com um determinado adoecimento pode dizer muito ou pode não dizer nada, e essa compreensão é de extrema importância para a abertura a outras possibilidades de ser.

A verdade para a psicoterapia fenomenológica é aquilo que se mostra desvelado, a verdade como *Aletheia*. Nesse sentido, a busca da verdade na psicoterapia é a busca pela compreensão da existência como um todo e não visa a decomposição em problemas objetivos para lidar com cada um deles isoladamente.

Não se pode vislumbrar o ser pela ciência. O ser exige uma identificação própria. Ele não depende da vontade do homem e não pode ser estudado por uma ciência. Como homens, só podemos existir na base desta diferenciação. Para vislumbrar o ser, só serve a própria disposição à percepção. Ocupar-se desta percepção é uma atividade distinta do homem. Significa uma mudança da existência. Isto não significa um abandono da

ciência, mas, ao contrário, chegar a uma relação refletida, conhecedora com a ciência e verdadeiramente meditar sobre seus limites. (2001, p. 45)

Heidegger não se propõe a eliminar as técnicas ou métodos da ciência ou da psicologia. A questão é considerar outras formas de verdade diferentes da ciência e da técnica. O estabelecimento de uma verdade única levaria a uma visão limitada e empobrecida do mundo. Para Heidegger, se conseguirmos considerar tal possibilidade poderemos ter uma posição mais livre frente à ciência e à técnica.

A importância dessa noção de cuidado ontológico na clínica seria tentar se apropriar, em alguma medida, desse modo de abertura de sentido, da disposição afetiva, do horizonte de compreensão que já está lá antes das decisões ônticas de fazer essa ou aquela intervenção, uma dimensão mais originária do cuidado como desvelamento de sentido. E a partir dessa dimensão mais originária encontrar um caminho que nos leve às possibilidades singulares de cada cliente, e não apenas ficar limitados aos significados já constituídos.

3. A PRÁTICA CLÍNICA E A PERSPECTIVA HEIDEGGERIANA

Pensar uma clínica a partir da obra desenvolvida por Heidegger não é uma tarefa tão simples assim, pois precisamos deixar de lado as teorias que objetivam o psíquico e olhar sob uma perspectiva completamente diferente. Não podemos esquecer que a formação de psicólogo é repleta dessas teorias e conceitos; sendo assim, não se trata aqui de “jogar fora” tudo o que se aprende e sim aprender a dialogar a partir de um outro referencial, o do *Dasein*.

O ponto de partida para pensar uma clínica a partir da perspectiva heideggeriana seria considerar a constituição fundamental da existência como ser-no-mundo. O que significa dizer que a existência é um aberto, um poder ser e, desta maneira, em hipótese alguma passível de objetivação.

Pompéia (2004), a partir do pensamento de Heidegger, compreende a existência como o modo específico de ser do homem e destaca:

Diferentemente dos animais, o homem é movido por aquilo que ainda não é. O que ainda não é é expectativa, projeto, imagem, sonho; mesmo que nunca venha a ser, que permaneça como pura possibilidade, esse ainda não é é exatamente o que permite a possibilidade de ser (se já fosse, não seria mais uma possibilidade). A força maior dessa perspectiva de futuro pode vir desse ainda não. (p. 18)

O que significa dizer que a existência é um aberto? Como articular essa ideia com a clínica?

Heidegger (2001) destaca que “ser aberto significa clareira (...), clareira vem de leve, tornar livre”. Podemos então conceber a existência como um aberto a possibilidades do mundo. Como ser-no-mundo a existência se estrutura, de início e na maioria das vezes, na impropriedade e potencialmente em momentos de propriedade. O *Dasein* como abertura constitui-se como livre em seus modos de ser. Desse modo, nada é definitivo, as possibilidades se abrem tanto em direção à impessoalidade como à singularidade. À medida que a existência se limita apenas ao modo impessoal, revela-se aí uma restrição às possibilidades; o homem vive do modo que o mundo dita, esquecendo-se de sua liberdade.

A ideia de restrição ou privação possibilita um diálogo entre a clínica e a filosofia de

Heidegger. Em *Seminários de Zollikon*, Heidegger refere-se ao adoecer como “uma forma privativa do existir” (2001, p. 74) e identifica a psicoterapia como um processo de resgate da liberdade e do estado de abertura.

(...) O estado de abertura para o presente é o traço fundamental do ser humano. Mas o estado de abertura para o ente traz em si diversas possibilidades. O que rege toda abertura é o estar junto às coisas que nos dizem respeito corporalmente sem intermediações. A falta de contato que se verifica na esquizofrenia é uma privação do estar aberto. Mas esta privação não significa que a abertura desaparece, apenas ela é modificada para “a pobreza de contato”. Um outro modo do estado de aberto junto de é o tornar presente. (2001, p. 100-101)

Nesse sentido, ao lidar com o adoecimento, o psicoterapeuta deve estar atento àquilo que foi suprimido. Muda-se o foco da doença para a saúde. Não lidamos com a doença, enquanto algo essencializado, e sim com a saúde que falta. O cuidado psicoterapêutico com o cliente busca abrir caminhos para que se restabeleçam o movimento e a liberdade. Propondo uma reflexão sobre o sentido mais próprio ou impróprio, possibilita um modo de relação mais livre com o mundo, assumindo suas escolhas.

Este ente que pertence ao mundo como um aberto recebe aquilo que se apresenta no mundo e experimenta todas as transformações ocorridas e em grande parte das vezes geradoras de angústia. Essa angústia pode revelar a constituição do homem como um estar-lançado, que, reconhecendo-se como um ser-para-a-morte, clama pelo seu poder-ser mais próprio, pois encontra-se diluído no impessoal.

3.1. O SINGULAR E O IMPESSOAL COMO POSSIBILIDADES DO *DASEIN*

O *Dasein* é lançado ao mundo e “não apenas é e está num mundo, mas também se relaciona com o mundo segundo um modo de ser predominante.” (1998, p. 164)

Em sua análise do *Dasein* Heidegger pergunta pelo seu modo de ser na cotidianidade.

Segundo Novaes (2001, p. 4):

É na “indiferença mediana”, “impessoal”, que se encontra, de início e na maior parte das vezes, o existir. Há uma tendência para o “encobrimento”, isto é, o *Dasein* foge de si, esquecendo-se do seu “ser próprio”, relacionando-se com ele como algo que já possui uma configuração preestabelecida. A ausência de

surpresas e a evidência caracterizam a ocupação e a preocupação cotidianas. O modo de falar e escrever descomprometido (falatório e escritório), a forma despersonalizada e insaciável de lidar com o novo para preservar o conhecido evitando as transformações (curiosidade), expressam o modo de ser cotidiano do *Dasein*, “decadente” e “inautêntico”.

O que o *Dasein* é ou pode ser se dá através da abertura de possibilidades de seu mundo. Nesse sentido como abertura, o *Dasein* pode se diluir no impessoal, em conceitos e relações definidas, fechadas em seu dia a dia, ou redescobrir sua existência a partir de uma ressignificação de sentidos previamente dados em seu cotidiano. Nesse modo de ser mais próprio o *Dasein* desvela as possibilidades de sentido de si mesmo e dos entes que lhe vêm ao encontro no mundo a partir da experiência de sua alteridade, atualizando suas possibilidades existenciárias mais singulares na conquista de si mesmo como ser-aí.

Desse modo podemos concluir que tanto o modo singular como o impessoal são possibilidades do *Dasein*. A passagem do modo impessoal para o singular não se dá de forma evolutiva, não se dá a partir de um amadurecimento e muito menos se dá de forma definitiva, porque a existência não é algo simplesmente dado, está sempre em jogo no devir temporal. Sendo assim, o impessoal é uma possibilidade da existência sempre presente, assim como o singular. Por mais impessoal que uma existência seja, ela não tem menos possibilidades de se singularizar, de tornar-se própria, do que uma existência extremamente singularizada. Da mesma forma, uma existência extremamente singularizada, própria, não tem menos possibilidades de ser um modo impessoal, do que aquela outra que está no modo impessoal. Então, possibilidades singulares e impessoais da existência estão sempre em jogo. É uma decisão, uma escolha que se coloca a cada momento.

De acordo com Novaes (2001, p. 4):

Factualidades determinam certas possibilidades e limites do *Dasein*, porém, a existência é um projeto (*Entwurf*), no qual a compreensão (*Verstehen*), enquanto estrutura originária do *Dasein*, possibilita uma margem de movimentos, um espaço de poder-ser. A cada modo de existir, corresponde uma significação possível do mundo. O *Dasein* enquanto projeto é, simultaneamente, o projeto de seu mundo.

A expressão “projeto” refere-se, de acordo com Heidegger, a ideia de o *Dasein* estar lançado à existência e às suas diversas possibilidades em uma dimensão temporal. Nesse sentido, a vida é um projeto e nos lançamos em algumas possibilidades e não em outras e sempre há novas possibilidades a serem desveladas por nós. Não há como considerar o *Dasein* uma totalidade, já que aquilo que ele é está sempre em jogo em seu devir temporal.

Em meio a essas possibilidades de se realizar, pensamos que falamos, nos comportamos e fazemos coisas de um modo livre, autônomo e que somos responsáveis por nossas palavras, gestos e atitudes. É comum acreditarmos que somos singulares em nosso modo de ser. Mas, se olharmos atentamente, iremos perceber que não é bem assim. Na maior parte do tempo não nos preocupamos em avaliar se o que falamos ou fazemos poderia ser diferente, se escolhemos fazer ou falar aquilo que queríamos do jeito que queríamos. A maior parte do que fazemos ou falamos é do modo como entendemos, difusamente, ser o modo certo de se portar, o modo como todo mundo se comporta, ou seja, na maior parte da nossa existência cotidiana somos como todo mundo é, existimos no modo impessoal. Não há, portanto, nenhuma crítica valorativa a esse modo de ser na impessoalidade. Não é nem bom, nem ruim, é apenas um caráter da existência. É uma descrição fenomenológica de como transcorre a existência cotidiana.

Heidegger descreveu o modo de ser impessoal em alguns detalhes. Ele denomina de falatório o que se refere ao modo de falar do cotidiano impessoal, que é falar sem dizer nada. Por exemplo, falar sobre futebol, sobre o tempo, criticar o governo. Esses são exemplos clássicos porque essa fala não é uma fala singular, não se refere à possibilidade de coisas que um determinado indivíduo pode falar que são específicas de sua experiência singular, pessoal. Nesses comentários, de modo geral, percebe-se com mais clareza o conteúdo impessoal. Embora a pessoalidade ou impessoalidade de um discurso nunca se possa decidir apenas pelo seu conteúdo. Claro que é possível falar singularmente sobre futebol ou sobre o tempo, o decisivo aí é a nossa relação com o discurso. Heidegger identificou também a curiosidade como característica da impessoalidade cotidiana. É a busca desenfreada pelo novo, refletida nas mais diversas formas de acesso a uma grande quantidade de informações sobre as mais diversas culturas e situações. No entanto, nada surpreende muito. Na hora, surge um sentimento de estranheza, de satisfação, mas é só naquela hora. Imediatamente essas informações são absorvidas sem uma experiência real da diferença, da alteridade daquilo que está

aparecendo ali. O novo logo fica velho, e aquela novidade não significa mais nada. Essa é a própria base do mundo do consumo; busca-se o novo, mas na verdade não há novidade alguma nesse novo, porque não há uma abertura para o novo, no sentido do que é realmente diferente, do que tem uma alteridade em relação ao seu modo de ser.

O fato de me comportar de maneira exótica, diferente, não representa um fenômeno de singularização, pois trata-se de um imperativo do impessoal. Faz parte do impessoal ser diferente, ser exótico, ter opinião, ser singular. O impessoal e o singular não podem ser caracterizados em torno do conteúdo, do discurso ou comportamento, e sim a partir do modo como me relaciono com esses comportamentos, se são comportamentos dos quais eu me aproprio ou não, se há uma escolha. Uma pessoa pode se comportar da maneira como todo mundo se comporta, só que ela se apropriou disso como possibilidade dela. Não tem que se comportar assim, não é obrigatório, não tem que ser como todo mundo, mas apesar de perceber que isso é uma escolha, que não tem que ser assim, ela escolheu ser assim. Esse é um modo singular de se comportar porque há uma escolha do modo de ser.

A possibilidade de singularização ocorre à medida que o *Dasein* assume o seu modo de ser a partir de si e para si mesmo. Novaes (2001, p. 9) ressalta que:

Ao buscar seu poder-ser mais próprio, o *Dasein* precisa decidir, isto é, recuperar sua escolha mais própria, já que esta se encontra perdida no impessoal, não tematizada. Portanto, o *Dasein* deve, inicialmente, se encontrar, mostrar-se a si mesmo em sua impropriedade e sua possível propriedade.

Há um chamado para que o *Dasein* se torne mais próprio. Heidegger denomina esse chamamento de “clamor”, também conhecido como “voz da consciência”. Essa “voz da consciência” surge de forma silenciosa e convoca o *Dasein* a assumir sua possibilidade de poder ser singular, conquistando seu projeto de um modo mais livre.

O “clamor” traz em si a ideia de “débito” como parte do ser do *Dasein*. O débito refere-se a algo que falta ser realizado na existência, a esse estar sempre em jogo sem se totalizar, por não haver uma essência a ser realizada, nem um destino a ser cumprido.

Uma árvore, por exemplo, uma mangueira, tem um destino a cumprir: dar mangas. Desse modo ela cresce, dá flor, dá fruto e é tudo o que ela pode ser; essa é sua essência.

No ano seguinte ela pode até repetir todo o processo, dar flor, fruto, e pode fazer isso indefinidamente enquanto viver. Uma mangueira, portanto, só poderá dar mangas, não poderá dar peras ou maçãs, apenas mangas; essa é a possibilidade que a mangueira tem para se realizar, não há outra possibilidade.

O homem não tem uma possibilidade essencial a realizar, não há uma essência positiva que se possa dar à existência como realizada. A existência é dinâmica. Enquanto vivemos o mundo nos demanda desvelamento de sentidos, realizações de possibilidades.

Quando a existência se cristaliza muito, fica enrijecida, geralmente surge um certo incômodo, que sentimos como se fosse uma culpa por não estarmos fazendo o que deveríamos fazer. Essa culpa, ôntica, circunstancial e histórica, tem sua base ontológica no débito. Na verdade, o que incomoda não é se o que estamos fazendo é certo ou errado. O que incomoda é não responder à demanda da vida por estarmos cristalizados em certas possibilidades, e isso dispara um sentimento de débito com nós mesmos e com a vida, em relação às possibilidades em aberto às quais não correspondemos. É como se fosse um chamamento sem resposta, contínuo, incomodando.

O débito vai sempre existir, mas não significa que seja algo pesado ou que represente um estar paralisado. Começa a ficar mais evidente quando há uma insatisfação com tudo, um enrijecimento da existência, muita culpa, aí sim se torna pesado, algo que aflige.

De acordo com Novaes (2001, p. 10), é somente no fenômeno da de-cisão antecipadora que o *Dasein* consegue responder ao apelo da consciência:

(...) a de-cisão antecipadora é a resposta dada ao fenômeno do clamor da consciência. A decisão indica uma escolha que não é movida por uma vontade subjetiva arbitrária nem está relacionada ao certo ou errado, mas à escuta do clamor da consciência. Para tanto, é preciso silenciar os ruídos do falatório que dispersam o *Dasein* no domínio do mundo público impessoal.

No entanto, a existência sempre vai se dirigir a nós como demanda. O clamor é essa demanda da vida, demanda da existência. Como a existência é mero poder-ser, o *Dasein* vai estar sempre em débito, no sentido de sempre haver o que realizar. O clamor é essa experiência de que há sempre a-realizar. O clamor não clama por nada determinado, não

tem um conteúdo específico. É um clamor de ser si-mesmo, de realizar outras possibilidades mais próprias. O projetar-se para possibilidades mais singulares não significa livrar-se da angústia. Na verdade, o escolher a si traz a angústia como mobilizador para essa busca de recuperar sua escolha mais própria, já que esta se encontra perdida no impessoal.

Na clínica, o psicoterapeuta não é aquele que tem as respostas, que sabe qual a melhor escolha para o cliente fazer. O psicoterapeuta precisa tomar cuidado com sugestões ou estímulos, já que para o cliente, muitas vezes, é tão difícil fazer as coisas de uma outra maneira. Mesmo querendo fazer diferente, se ele pudesse já teria feito. A questão é o como. Como naquele momento permitir que outras possibilidades se apresentem e se apresentar a outras possibilidades.

Bilê (2004, p. 68 e 69) destaca:

Se o terapeuta for capaz de pensar na sua paciente como o que basicamente ela é, um “ser-no-mundo”, ele vai, antes de tudo, compreender que cada uma das coisas que ela faz ou deixa de fazer, não importa se certas ou erradas, tem significados imbricados uns nos outros, imbricados em outros significados mais amplos; ele vai compreender que, mesmo quando uma pessoa sente que o sentido que sua vida está tomando não é aquele que ela pretendia, mudar essa direção não é tão fácil como quando alguém percebe que tomou o ônibus errado, desce no primeiro ponto e toma outro.

O psicoterapeuta não precisa ter pressa, isso é próprio do cliente. É preciso debruçar sobre essa existência em particular, compreender o significado de seu modo de ser, buscando ver aquilo que, sozinho, o cliente não consegue enxergar. A partir desse processo, se o cliente escolher mudar, será por ter se aberto a essa possibilidade presente no seu projeto pessoal.

3.2. A ANGÚSTIA

Ser-no-mundo é estar lançado, jogado à existência. A experiência existencial é a experiência de se arremeter para esse horizonte existencial onde não há nada predefinido.

O caráter de lançado à existência revela o *Dasein* como um ente que não tem primeiro uma interioridade, um eu, para depois experimentar uma relação com o mundo

e com as coisas. Ao mesmo tempo que esse caráter de lançado diz que tudo o que sou e posso ser se dá a partir da estrutura do mundo fático, que torna possível ser a cada vez, a possibilidade que sou. O que sou não é nunca alguma coisa que é *a priori* determinada. Mas, ao contrário, o que sou depende sempre da constituição desse horizonte, que limita a dinâmica de constituição das possibilidades que eu sou. Heidegger destaca que o *Dasein* é possibilidade e essas possibilidades nunca são vazias, mas são sempre sustentadas pelo mundo que é o dele.

A cotidianidade mediana traz como característica fundamental o *Dasein* deixar-se absorver pelo mundo. Sendo assim, seu modo de ser-no-mundo acaba por ser determinado por modos de ser estabelecidos, ao mesmo tempo, por todo mundo e por ninguém, refletindo em um modo impessoal de ser. O *Dasein* absorvido pelo mundo não tem a possibilidade de se experimentar enquanto poder-ser porque perde a conexão com o caráter de poder-ser que é o seu. Como característica do ser-no-mundo Heidegger (1998, p. 244) destaca:

O ser-no-mundo, ao qual pertencem, de maneira igualmente originária, tanto o ser junto ao que está à mão quanto o ser-com os outros, é sempre em função de si próprio. Mas, de início e na maior parte das vezes, o próprio é impróprio, ou seja, o próprio-impessoal. O ser-no-mundo já é sempre numa decadência. Pode-se, portanto, determinar a cotidianidade mediana da presença como ser-no-mundo aberto na decadência que, lançado, se projeta e que, em seu ser junto ao "mundo" e em seu ser-com os outros, está em jogo o seu poder-ser mais próprio.

Segundo Heidegger (1998) o *Dasein* é o seu mundo, de modo que ser-no-mundo é comportar-se e esses comportamentos são sempre limitados pelo mundo que é o dele. Dessa forma o *Dasein* apreende campos de sentidos de forma parcial e perde a possibilidade de experimentar o mundo enquanto mundo que aponta para a abertura do ente em sua totalidade. No entanto, é característica do homem a possibilidade de colocar em questão a totalidade do ente. Enquanto não há uma abertura do ente na totalidade, coloca-se em questão alguma experiência que possibilite falar dessa abertura, e essa experiência é a experiência da angústia.

No parágrafo 39 de *Ser e Tempo*, Heidegger (1998, p. 244) questiona a possibilidade de pensar a totalidade do *Dasein*:

Será possível apreender esse todo estrutural da cotidianidade da pre-sença em sua totalidade? Será que o ser da pre-sença se deixa explicitar numa unidade a ponto de, partindo-se dele, tornar compreensível a originariedade igualmente essencial das estruturas indicadas juntamente com as possibilidades de modificação existencial que lhe pertencem? No solo do ponto de partida da analítica existencial, existirá um caminho que alcance fenomenalmente esse ser?

O autor busca apreender a integralidade do fenômeno do *Dasein* de modo que essa integralidade revele seu caráter de poder-ser e a unidade entre *Dasein* e mundo fático.

Pertence à estrutura ontológica da pre-sença uma compreensão do ser. É sendo que a pre-sença está aberta para si mesma em seu ser. Disposição e compreensão constituem o modo de ser dessa abertura. Existiria, pois, uma disposição compreensiva na pre-sença em que ela estaria aberta para si mesma de modo privilegiado? (1998, p. 245)

Heidegger (1998) destaca a angústia como disposição afetiva fundamental, como afinação privilegiada que realiza a experiência do *Dasein* de se mostrar para si mesmo de modo único.

A angústia é uma tonalidade afetiva que descerra o mundo e retém a própria experiência da abertura. O autor não pretende definir o que é angústia, o que ele pretende é descrever a situação que revela a determinação fundamental da angústia. Para isso, parte da análise da de-cadência, do afastar-se de, da fuga em relação a si mesmo e busca na perda do poder-ser mais próprio estruturado na cotidianidade mediana, a inserção no campo fenomenológico no qual a angústia se dá. Ao se deixar absorver na cotidianidade mediana, o *Dasein* estrutura o seu campo existencial a partir do que o mundo lhe oferece como razão para a construção de seu projeto existencial.

O parágrafo 40 de *Ser e Tempo* aborda essa abertura de um caminho para a constituição do projeto singular. O que está em questão é um modo de descerramento que envolva compreensão e disposição de uma maneira particular, que se faz a partir da suspensão do poder do discurso cotidiano em relação ao ser-aí.

A disposição afetiva representada pela angústia é um estado em que o *Dasein* se encontra diante do mundo, de si mesmo e do Nada. O mundo, repleto de significados, se apresenta esvaziado de sentido, restando apenas o *Dasein*, que, sem poder contar com nenhum ente para o conectar com a existência, se vê só, livre, lançado à existência, diante do nada.

A angústia produz uma indiferença com relação ao mundo, uma paralisação que impede a ação, não há mais como dar início a projetos existenciais. No entanto, a angústia é uma possibilidade ontológica, a angústia não se explica pelo ôntico. A experiência da angústia é a experiência do nada. Diante do nada a existência perde o sentido.

A disposição de angústia é algo muito presente no cotidiano do homem, frente às situações vividas e às escolhas do dia a dia. Dificilmente conseguimos explicar a experiência de angústia; frequentemente a descrevemos como um incômodo ou um aperto no peito. Nos sentimos estranhos, inadequados, um sentimento de não pertencimento ao mundo. Não encontramos em nenhum lugar algo que determine o que nos angustia.

A angústia problematiza o ser-no-mundo, ela surge pelo simples fato de estarmos no mundo. Só o homem se angustia, pois só o homem tem uma compreensão do ser enquanto ser, a experiência de desvelamento de sentido.

A situação inicial do *Dasein* é a imersão no mundo que o absorve desde o princípio. Desse modo, o *Dasein* se encontra em um mundo como fuga revelada pela de-cadência. O caráter de jogado do *Dasein* caracteriza o já sempre ter-se perdido de si. No entanto, esse perder-se de si não se dá de forma que se possa eliminar todo e qualquer caráter de poder-ser. Sendo assim, significa dizer que há uma tensão entre o impróprio e o próprio, entre a perda de si e a possibilidade da reconquista.

Portanto, o estar imerso no impessoal abre a possibilidade da angústia. O impessoal tem a angústia sempre como possibilidade presente, e exatamente por isso é que o *Dasein* se deixa cada vez mais absorver no impessoal, para tentar fugir da angústia. A angústia se dá frente ao nada, ante ao ser-no-mundo que sou, a angústia é uma confrontação do ser-aí com o seu poder-ser.

Segundo Heidegger (1998, p. 255):

Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza. Essa singularização retira a pre-sença de sua de-cadência e lhe revela a propriedade e improriedade como possibilidades de seu ser. Na angústia, essas possibilidades fundamentais da presença, que é sempre minha, mostram-se como elas são em si

mesmas, sem se deixar desfigurar pelo ente intramundano a que, de início e na maior parte das vezes, a pre-sença se atém.

A experiência da angústia refere-se ao poder-ser, a partir do qual o *Dasein* pode tanto se apropriar de si mesmo quanto refugiar-se na ocupação mediana do cotidiano. Ser próprio ou impróprio é um modo de articulação da existência. A fuga de si, caracterizada no modo impessoal, não deve ser tomada como uma crítica valorativa. O que Heidegger coloca em questão é que a angústia e o modo próprio ou impróprio são existenciais e como tal compõem a estrutura fundamental do *Dasein*. A de-cadência não pode ser eliminada da existência. O modo de ser próprio e impróprio está em jogo continuamente na existência.

A tematização que Heidegger faz da angústia rompe com aquela que geralmente fazemos. O autor, em sua reflexão sobre a angústia, faz uma articulação com a de-cadência e em seguida com o temor.

Heidegger (1998, p. 249) destaca:

Não há dúvida de que o nexos ontológico entre angústia e temor é ainda obscuro. Mas é claro que, entre ambos, existe um parentesco fenomenal. O indício de parentesco é o fato de ambos os fenômenos permanecerem, na maior parte das vezes, inseparáveis um do outro e isso a tal ponto que se chama de angústia o que é temor e se fala de temor quando o fenômeno possui o caráter de angústia.

No entanto, é importante diferenciar o temor da angústia. O temor é um fenômeno ôntico, se dá ante algo determinado, que ameaça a tranquilidade cotidiana. Não há o que determine o porquê da angústia. O que caracteriza a angústia é que ela é a abertura do possível. Então, é como mergulhar no abismo das possibilidades, daí a vertigem. A angústia impele o *Dasein* a buscar o singular e se abrir de modo diferente para a cotidianidade. Nas palavras de Heidegger:

A angústia retira, pois, da pre-sença a possibilidade de, na de-cadência, compreender a si mesma a partir do “mundo” e na interpretação pública. Ela remete a pre-sença para aquilo pelo que a angústia se angustia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia singulariza a pre-sença em seu próprio ser-no-mundo que, na compreensão, se projeta essencialmente para possibilidades. Naquilo pelo que se angustia, a angústia abre a pre-sença como ser-possível e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se numa singularidade. (1998, p. 251 e 252)

Para que nessa projeção para possibilidades haja a singularização, é preciso que a existência se articule de tal modo, que essa articulação mesma seja a constituição de um projeto existencial que tenha o *em virtude de* singular como mobilizador estrutural da significância do mundo.

De acordo com Casanova (2009) o que caracteriza o singular é que o singular se articula a partir de um *em virtude de*, que não é comparável. Quando o *em virtude de* se estabelece, articulado singularmente, isso torna possível uma lida com a significância, completamente diversa da que se tinha até então. Ou seja, o *Dasein* vai se valer de uma série de elementos sedimentados, sendo que a sedimentação desses elementos não vai produzir uma reabsorção total do ser-aí, pois há uma rearticulação para além do discurso do mundo, retomando possibilidades históricas que o mundo fático não tornava possível perceber.

A existência singular tem algo de transformador, porque vai quebrando a superfície que mantém o discurso sedimentado com a versão que é a dele. As compreensões medianas do ser-aí se transformam, os comportamentos do ser-aí em relação aos entes em geral também se transformam, promovendo uma ressignificação, uma transformação dos campos de sentido.

O processo psicoterapêutico não tem como objetivo eliminar o modo impessoal de ser-no-mundo. A cotidianidade mediana, o impessoal, tanto quanto o singular, são características do ser-com, não cabendo aí uma patologização destes fenômenos existenciais. O *Dasein*, à medida que se dá conta da perda de si, tem a possibilidade de se apropriar de si e se tornar singular.

3.3. O SER-PARA-A-MORTE

Ao enfrentar a angústia do nada, de não ser mais aí, da supressão de sua existência, o *Dasein* entra em contato com sua finitude e, por meio desse contato com a possibilidade da morte, pode se compreender em sua totalidade.

Um das marcas fundamentais da existência é sua finitude. Como ser-para-a-morte podemos a qualquer momento deixar de existir. A morte, no entanto, não é um ponto final da existência e, sim, um elemento constitutivo dela. A possibilidade de existir ou

não traz ao mesmo tempo uma liberdade e uma responsabilidade. Liberdade no que se refere à contingência do existir e responsabilidade relacionada à ideia de que uma vez existindo, tem o existir como tarefa, como possibilidade de responder àquilo que nos chama.

Só o homem tem consciência da própria morte, e à medida que se percebe finito busca formas de evitar a morte ansiando por uma imortalidade ou por uma forma de sentir-se em continuidade. A consciência da morte se caracteriza por uma abertura à finitude como ser.

A morte concreta do corpo físico não é a única perda experimentada pelo homem, existe a perda dos projetos, a perda a cada mudança ocorrida, onde um modo de ser antigo dá espaço a um novo modo de ser, e muitas outras formas de perda que experimentamos no decorrer de nossa existência. Mesmo que possam representar crescimento ou desenvolvimento, é desconfortável abandonar algo a que já se está habituado, é preciso superar a velha ordem e construir a nova ordem.

A experiência da morte é pessoal, não há como sentir a morte do outro como sua, apesar de nosso primeiro contato ser com a morte do outro. Essa confrontação assusta e, por isso, procuramos evitá-la. A forma como lidamos com a morte ou o significado que a ela conferimos refere-se ao sentido que damos à vida.

De acordo com Ariès (2003) nas sociedades marcadas pela predominância da vida comunitária a morte era acompanhada por todos aqueles que estavam mais próximos. O doente era levado para morrer em casa e os velórios também eram realizados em casa, com a família, amigos e vizinhos, que passavam a noite toda em volta do caixão, colocado, geralmente, em cima da mesa de jantar com os pés para a porta. A morte não era escondida, o doente percebia a proximidade da morte, e não havia a preocupação de esconder a morte das crianças. Entretanto, na sociedade atual, predominantemente marcada pelo individualismo, não há espaço para a morte. O doente é levado para morrer no hospital, longe de todos, e nem sempre tem a informação de que seu fim está próximo. Sem contar que é preciso poupar as crianças; afinal de contas, não é necessário entrar em contato com a morte tão cedo. O velório, de preferência, organizado por uma empresa especializada que resolve tudo o que é necessário por um módico valor mensal, é o plano funeral. O morto é rapidamente chorado e a vida continua.

Afinal, a que se refere essa dificuldade em lidar com a morte?

Em nossa compreensão genérica e impessoal, a morte aparece no discurso de que todo mundo algum dia morre. Apesar de aparentemente não haver dúvida em relação ao fato de que somos mortais, só nos damos conta de que somos seres-para-a-morte a partir da morte do outro, ou seja, necessitamos testemunhar a morte dos outros para poder admiti-la, mas esta certeza empírica, no entanto, nunca será decisiva para a própria experiência do ser-para-a-morte.

De acordo com Novaes (2001) a questão da morte afeta continuamente o *Dasein* cotidiano e, para escapar da sua indeterminação, preenchemos nosso existir com ocupações previsíveis e falsas urgências. De início e na maioria das vezes, o *Dasein* encontra-se mergulhado na de-cadência e experiencia a morte no modo de ser da espera que, sendo impróprio, traduz a morte enquanto um evento dado que ocorrerá em um tempo também dado. A espera é o modo de relação que o temor estabelece com o que se supõe ser o mal por vir.

Nesse contexto, a morte é encarada como um fenômeno do qual é preciso desviar-se, pois o *Dasein* deseja fugir da angústia perante a possibilidade de não-ser-mais-no-mundo. Mas é somente experienciando essa angústia frente ao nada que o *Dasein* pode escolher-se a si mesmo e encontrar o que tem de mais próprio e singular para além das estruturas do impessoal.

Temer a morte é temer aquilo que não se conhece. E enquanto se busca desvendar o desconhecido numa tentativa de compreender a morte, o homem deixa de olhar para si. Desse modo, o medo da morte acaba tendo uma estreita relação com o medo da vida.

A tendência cotidiana de desviar-se da angústia perante a morte encobre o ser-para-a-morte mais próprio e leva o homem a se refugiar no impessoal. Fugindo de sua possibilidade de existir de forma própria, o homem se afasta de seu modo de pensar sobre as coisas do mundo e segue determinações dadas por outros e se orienta por regras gerais. O homem dilui-se no impessoal como forma de fugir da angústia, que segundo Heidegger refere-se à fuga da própria morte.

O *Dasein*, ao fugir da angústia de morte acreditando que viverá melhor, deixa de perceber que é na própria angústia que ele reflete sobre a totalidade do seu ser. A morte,

uma vez compreendida como uma possibilidade do existir humano, proporciona ao ser-
aí buscar um contexto de vida mais próprio, se apropriar de seus débitos e enfrentar sua
finitude.

De acordo com Novaes (2001, p. 10):

É somente na compreensão do ser-para-a-morte que a
totalidade do *Dasein* se torna totalidade transparente, posto
que, experienciando a finitude, o *Dasein* pode dissipar todo
encobrimento de si mesmo e lançar-se na escolha de suas
possibilidades mais singulares, modificando o seu cenário
existencial.

O *Dasein*, como projeto, não se totaliza, havendo sempre outros modos de ser a
serem desvelados, e a morte é o limite. A morte representa a totalidade das
possibilidades do *Dasein*.

A angústia como a disposição possibilitadora da singularização coloca o *Dasein* em
contato com o seu ser mais próprio, a existência enquanto abertura de sentido. Sendo o
Dasein um ser-para-a-morte, a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável do
homem enquanto projeto, nos leva a concluir que toda angústia é, em última instância,
angústia da morte.

O projeto existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio deve, portanto,
elaborar os momentos desse ser que se constituem como compreensão da morte, no
sentido de um ser para a possibilidade caracterizada, que nem foge e nem encobre.

De acordo com Boss (1988, p. 72 e 73):

Pois só quando continuamos sempre conscientes de nossa
mortalidade, é que continuamos percebendo que cada momento
de nossa vida é irrecuperável e por isso tem que ser
aproveitado. Isso só pode acontecer se a cada momento nos
abrimos tanto quanto possível ao apelo daquilo que vem ao
nosso encontro, e se respondemos adequadamente a isto,
dedicando-lhe toda nossa essência. Se fôssemos imortais nunca
nos arrependeríamos das oportunidades perdidas. Sempre, a
qualquer hora, poderíamos recuperar as perdas. Somente
porque o homem é finito, cada momento conta. Conta como
realização e libertação ao nos envolvermos adequadamente
com as reivindicações daquilo que nos solicita. Conta como
falta (*Schuld*) se deixarmos de corresponder.

No processo psicoterapêutico, encontramos alguns pacientes que trazem como questão sua dificuldade em lidar com a morte. Boss (1988, p. 73) destaca que na sociedade atual, possessiva e competitiva, a vida é entendida como posse.

Por isso a morte é negada tanto quanto possível. Todos nós conhecemos inúmeras possibilidades de negar a morte. Primeiramente, reduzimos nossa visão em relação à própria mortalidade ao ponto de querer perceber a morte apenas como a morte de outros. Preferimos vê-la como um acontecimento que fatalmente sucedeu a fulano ou a beltrano. Distanciamos de nossa mortalidade com a ideia de que certamente há mortes de outros, mas que para nós ainda falta muito.

Lidar com a experiência da morte está diretamente ligado à experiência que cada um tem em relação a si, à sua identidade. Quanto mais essa identidade se relacionar com um simplesmente dado, com a ideia de encapsulamento, de estar encerrado em si, a morte parecerá uma destruição total. Neste caso, não há uma abertura para a experiência da finitude; a ideia de morte, ao invés de singularizar, paralisa a existência. Boss (1988, p. 74) ressalta:

No procedimento angustioso diante da própria morte, esta se revela como o apagar definitivo no nada vazio, como fim de tudo. A única certeza, porém, é que a existência humana, depois de ter morrido, não está mais no mundo da mesma forma corpórea como antes. Mas esta certeza não exclui, de forma alguma, a possibilidade de a morte justamente não trazer consigo a aniquilação radical de tudo – o que é temido na angústia diante dela. A morte pode certamente significar uma transformação do estar-no-mundo existencial anterior numa forma de ser totalmente diferente, numa forma de ser que, sem dúvida, não é acessível aos mortais enquanto eles vivem.

Entrar em contato com a experiência da finitude como uma possibilidade da existência, já que o homem é o único ente que sabe que vai morrer, possibilita o processo de singularização. Desse modo, o entrar em contato com a morte significa reconhecer a existência como abertura, se ver numa relação co-emergente com os outros entes, dar valor a cada possibilidade do existir e aos acontecimentos presentes. A partir dessa perspectiva é possível perceber a morte não como um fim de tudo, mas apenas dessa identidade que construímos nas relações.

Frente à impossibilidade da completude, enquanto psicoterapeutas refletimos com o paciente sobre o fato de que o medo da morte poderia encobrir na verdade o medo da vida. O temer a vida, portanto, nos impede de vivenciar as experiências de cada momento e procurar ser o que se quiser ser. O papel do psicoterapeuta é refletir como o

paciente se coloca em relação a vida a partir do medo da morte. A compreensão de que a finitude faz parte da existência gera uma apropriação maior da vida.

3.4. A ANÁLISE EXISTENCIAL

Em 1959, iniciou-se uma série de encontros entre Heidegger e os alunos de medicina promovidos por Medard Boss. Posteriormente esses encontros reunidos deram origem a um livro intitulado *Seminários de Zollikon*. Neste livro, Boss destaca que seu interesse por Heidegger começou enquanto estava servindo na guerra e encontrava-se praticamente sem trabalho e entediado. “Aquilo que chamamos de ‘tempo’ tornou-se problemático” (2001, p. 9). Encontrou no jornal uma nota sobre o livro *Ser e Tempo*, o título chamou sua atenção, pois o tema tempo era algo que naquele momento, ali na guerra, lhe trazia algumas reflexões.

Ao tentar ler *Ser e Tempo*, Boss encontrou muita dificuldade, mas algo presente naquelas ideias fez com que ele insistisse. Boss resolveu tirar suas dúvidas com Heidegger. Escreveu sua primeira carta em 1946, e para sua surpresa recebeu prontamente a resposta. A partir daí surgiu uma amizade bastante produtiva. Heidegger achava que sua obra poderia ajudar as pessoas e encontrou em Medard Boss um articulador. Nos encontros promovidos por Boss ficou mais claro como a analítica da existência de Heidegger poderia contribuir para a clínica psicoterapêutica e a psiquiatria.

Boss não foi o primeiro a se aproximar das questões expostas por Heidegger, Binswanger já havia sido influenciado, em seus estudos de filosofia, pela obra de Heidegger, principalmente *Ser e Tempo*. Em 1941, Binswanger passou a denominar sua abordagem de *Daseinsanalyse*, e prosseguiu em seus trabalhos sobre a compreensão do homem e suas patologias a partir das críticas de Heidegger ao modelo cartesiano. Entretanto, Heidegger não julga que a obra de Binswanger tenha conseguido chegar à essência de seu pensamento.

Heidegger se dedicou a ensinar aos alunos de Boss, duas ou três vezes por semestre, por dez anos, interrompendo os seminários somente quando não tinha mais condições físicas para conduzi-los. Heidegger viu nesses encontros a possibilidade de uma aplicação muito mais ampla de suas reflexões, não mais ficando restrita apenas a

filósofos. Tanto Boss quanto Heidegger buscavam através desses encontros discutir e aprofundar questões relativas a *Daseinsanalyse*, tanto no que se refere a questões práticas quanto a seus fundamentos. Segundo Heidegger “a palavra viva e os diálogos são insubstituíveis”. (2001, p. 259)

Os seminários foram evoluindo a partir das dúvidas e dificuldades surgidas entre os participantes, que até então acostumados com o pensamento lógico das ciências naturais começavam a ter contado com as proposições radicalmente novas de Heidegger.

Alguns participantes dos seminários fizeram críticas à *Daseinsanalyse* por não entenderem o que estava sendo proposto por Heidegger, principalmente no que se referia à questão do método da ciência. Heidegger esclareceu essas críticas em uma série de encontros e destacou que:

O exato da ciência exata não pode ser determinado exatamente, quer dizer, por cálculo, mas só ontologicamente, e assim também a espécie de verdade que se aplica à “ciência” no sentido de ciência natural exata. Sua verdade é provocada pela eficiência de seus resultados. Quando este modo de pensar científico determina a representação do homem e este é “pesquisado” segundo o modelo do círculo de leis, como acontece agora na cibernética, então a destruição do ser-homem torna-se perfeita. Por isso combato a ciência, não a ciência como ciência, mas apenas a absolutização da ciência natural. (2001, p. 149)

Nos seminários Heidegger ensinava os participantes a pensar, não apenas acumular informações, mas aprender a ver o fenômeno. Destacava os riscos de um pensar causal e ressaltava que suas críticas se dirigiam ao modo de pensar científico-natural como único modelo de acesso à verdade. De acordo com Heidegger (2001), era preciso aprender a se desviar da maneira de representar científica-natural e psicológica e adotar o modo de pensar fenomenológico.

Insatisfeito com o modo de pensar das ciências naturais, que não davam conta de todo o problema da psicopatologia, Boss encontrou na analítica do *Dasein* de Heidegger a fundamentação para sua prática clínica. Em 1970, Boss deu início a uma formação de terapeutas em *Daseinsanalyse*. Os seminários de Zollikon foram o ponto de partida para o desenvolvimento da *Daseinsanalyse*; no entanto, a continuidade desse empreendimento só foi possível a partir de Medard Boss.

De acordo com Boss (1997), somente através das visões que a *Daseinsanalyse* tem da constituição originária do homem é que podemos compreender o motivo e a finalidade de nossa prática clínica, e os terapeutas que se apropriam desse modo de pensar a existência têm maior possibilidade de levar o paciente a ver em seu existir uma dimensão livre e aberta.

Nas palavras de Boss (1997, p. 16):

Não raro há terapeutas que, cômicos dessas verdades, conseguem recuperar o existir de seu paciente para o abrir-se como uma clareira, dentro da qual relações livres entre ele e tudo o que ele encontra no mundo tornam-se possíveis. Isto se dá quando o terapeuta persiste o bastante, imperturbável e em proximidade conveniente junto ao paciente, até que este possa novamente, ele próprio, adotar uma conduta mais livre em face das coisas do mundo.

A *Daseinsanalyse* propõe uma relação entre a proposta filosófica heideggeriana e sua aplicação na psicologia clínica moderna. Essa articulação serviu de base para uma nova relação da medicina e da psicologia. A *Daseinsanalyse* busca fenômenos normais e patológicos da existência, a partir do que se mostra. Ver o sentido e não as explicações científicas.

Segundo Boss e Condrau (1997, p. 29):

Qualquer modo de ser-doente só pode ser compreendido a partir do modo de ser-sadio e da constituição fundamental do homem normal, não perturbado, pois todo modo de ser-doente representa um aspecto privativo de determinado modo de ser-são. Ora, a essência fundamental do homem sadio caracteriza-se precisamente pelo seu poder-dispor livremente do conjunto das possibilidades de relação que lhe foi dado manter com o que se lhe apresenta na abertura livre de seu mundo.

Nessa perspectiva não há a possibilidade de se generalizar uma determinada doença; por exemplo, não podemos considerar um indivíduo esquizofrênico, pois a esquizofrenia não pode ser considerada como uma doença em si mesma. Precisamos definir o modo de ser-doente, daquele indivíduo em particular, como privação do poder-ser-si-mesmo de modo livre e autônomo. É um outro modo de abordar o adoecimento, considerando o ser-doente com enfoque na prática terapêutica e não mais somente a doença e seus sintomas.

De acordo com Freire (1997) a *Daseinsanalyse* não se dedica apenas às questões chamadas “existenciais”, mas a qualquer questão enfrentada pelo ser humano. Nessa perspectiva há uma infinidade de temas que podem ser abordados, o que reflete uma liberdade e ao mesmo tempo uma proximidade que caracterizam este modo de pensar a existência.

Na atualidade, a proposta da *Daseinsanalyse* continua a ser difundida, praticada em clínicas psicoterápicas e ensinada em instituições e/ou organismos voltados aos estudos focados em psicologia existencial e fenomenologia clínica, e ainda há muito a ser pensado e discutido sobre esta abordagem.

3.5. A FENOMENOLOGIA E A HERMENÊUTICA COMO FORMA DE COMPREENDER

A clínica contemporânea vem passando por um momento crítico de revisão de seus paradigmas referentes ao conceito de sujeito enquanto interioridade psíquica, mundo interno. Buscamos refletir sobre uma clínica que desconstrua o modelo tradicional e que considere a existência a partir dos aspectos históricos e sociais do modo de ser-no-mundo de cada um.

Tal desconstrução refere-se a um olhar ampliado sobre a existência, a experiência e os modos de conhecimento dessas dimensões humanas. Considerando o aspecto ontológico da existência, levando em conta que a subjetividade não se dá separada do mundo, sendo o homem um ser-no-mundo, homem e mundo são co-originários, portanto inseparáveis.

No parágrafo 7 de *Ser e Tempo*, Heidegger destaca a fenomenologia como um caminho para a investigação sobre o sentido do ser. Entende a fenomenologia como o deixar surgir por si mesmo o que se mostra, da maneira como se mostra a partir de si mesmo. Afasta-se da fenomenologia de Husserl, questionando seus conceitos básicos, e constrói sua fenomenologia como hermenêutica.

De acordo com Casanova (2009, p. 40):

De maneira um tanto genérica, podemos dizer que três são os elementos do projeto fenomenológico husserliano que interessam de início efetivamente a Heidegger: em primeiro lugar, a noção de intencionalidade; em segundo lugar, a noção

de redução ou de *ἐποχή* fenomenológica e, em terceiro lugar, o lema husserliano “rumo às coisas mesmas”.

No entanto, cada um desses conceitos sofreu modificações a partir das reflexões de Heidegger. De um modo mais obstinado, Heidegger procura pensar a intencionalidade ligada à vida cotidiana, onde os entes se mostram como são. Mas o que se busca elucidar como se mostra não é o ente, mas o ser. Nesse sentido a fenomenologia será hermenêutica, pois busca compreender o ser por meio de um discurso explicitante e interpretativo.

Heidegger se apropria da fenomenologia como uma possibilidade, um método para compreender o ser dos entes e o ente enquanto tal.

3.5.1. A FENOMENOLOGIA

A fenomenologia não se refere apenas à descrição de fenômenos, a um modo de compreensão do mundo ou a uma forma de pesquisa; refere-se fundamentalmente a uma ontologia.

Em *Seminários de Zollikon* (2001), Heidegger já destacava a dificuldade de deixar falar o fenômeno e assim ter acesso ao ser do ente:

Vivemos numa época estranha, singular e inquietante. Quanto mais a quantidade de informações aumenta de modo desenfreado, tanto mais decididamente se ampliam o ofuscamento e a cegueira diante dos fenômenos. Mais ainda, quanto mais desmedida a informação, tanto menor a capacidade de compreender o quanto o pensar moderno torna-se cada vez mais cego e transforma-se num calcular sem visão, cuja única chance é contar com o efeito e, possivelmente, com a sensação. No entanto, há ainda alguns que conseguem experienciar que o pensar [*denken*] não é um calcular, mas sim um agradecer [*danken*], visto que o pensar é devedor [*verdankt*] a isso. Ele agradece aceitando, ficando à mercê da exigência do estado-de-abertura: o ente é e não nada. Neste “é” a linguagem não falada do ser fala ao homem, cuja distinção e estado de ameaça baseiam-se em estar aberto para o ente como ente de múltiplos modos. (p. 101-102)

Ciência e técnica reconhecidas como atividades humanas e o homem como aquele que fundamenta todo o conhecimento são características do modelo cartesiano. Heidegger faz uma crítica ao modelo de ciência moderna, objetiva e calculante. Mas sua fenomenologia não surge como um método que visa substituir as ciências e sim propor

um modo diferente de conhecer. O modelo fenomenológico traz uma crítica à noção de dualismo e questiona se o método da ciência natural apreende o sentido verdadeiro do modo de ser dos entes.

O modo de ser-no-mundo junto a, supera a distinção sujeito-objeto. No ser-com as coisas constituem o mundo por meio das relações que o *Dasein* estabelece com cada uma delas. Por exemplo, uma xícara não se refere a um objeto em si, refere-se ao sentido de utensílio que permite ao homem beber algo. Desse modo, a xícara se relacionará ao modo de ser do *Dasein*.

Técnica e ciência buscam provar a natureza como já é conhecida. Nesse sentido, a fenomenologia se opõe ideia de ciência moderna por se caracterizar pelo deixar as coisas mostrarem-se como são e não a partir de pressupostos teóricos. Apenas ver o fenômeno como ele se mostra é uma tarefa difícil.

A partir dessa reflexão, surge a seguinte questão: a psicologia necessita de uma metodologia asséptica, onde conhecedor e conhecido se encontrem separados, para ser reconhecida como ciência? A clínica psicológica consegue estabelecer um modelo de conhecimento puramente objetivo?

Sobre a questão do conhecimento, o problema parece se referir à possibilidade de a percepção distorcer o que se pretende conhecer, surgindo a necessidade de se estabelecer de um lado o conhecedor, que dispõe de um método onde não há espaço para subjetividade, e do outro o conhecido.

Heidegger (2001) destaca que a visão fenomenológica:

(...) constitui uma, ou até mesmo a contribuição fundamental. Aliás, ela traz aquilo que a pesquisa pretende explicar. Mas o estranho é que esta contribuição não é considerada devidamente, nem em seu conteúdo, nem em sua necessidade. Por uma tolerância incomum da pesquisa exata, geralmente tão exigente, as pessoas contentam-se em todos esses casos com conceitos populares recolhidos aleatoriamente. Entretanto, esta estranha sobriedade da pesquisa científica com respeito à contribuição mais indispensável que lhe deve ser feita não é nenhuma coincidência. (...) Esta sobriedade é consequência da exigência de uma nova ideia de ciência. (p. 103)

A fim de adquirir relevância científica e desenvolver meios para obter um

conhecimento formal, a psicologia assumiu, no final do século XIX, os objetivos da ciência natural estabelecida. No entanto, ao seguir esse modelo, acabou por se afastar justamente daquilo que pretendia conhecer. O homem, no seu modo mais próprio de ser, não pode ser medido, ou apreendido com exatidão.

Na clínica a fenomenologia constitui uma abordagem adequada para se entender o homem. Na busca pelo esclarecimento do fenômeno, o psicoterapeuta utiliza seu referencial teórico para escutar a queixa e ao mesmo tempo se distancia dele para deixar surgir a experiência singular do seu cliente, evitando que seu referencial teórico constitua uma concepção preestabelecida do sofrimento levado ali. Nesse aspecto, acolher o outro é permitir que surja a história desse cliente e os sentidos que ela dá ao mundo que é o dele. A ideia de sofrimento sai de uma esfera universal para um aspecto particular e por isso diferente em cada um, sem necessariamente corresponder a esse ou aquele diagnóstico. A prática clínica caracteriza-se por uma escuta atenta daquele que sofre e uma disponibilidade para compreender esse sofrimento, a partir do seu modo de ser-no-mundo e da expressão de seus sentidos que se constroem no modo de ser-com e que ali, no encontro psicoterapeuta-cliente, podem ser desconstruídos, re-significados, modificados, criados, entendendo que os sentidos e significados se constituem de acordo com o modo de abertura de cada relação. De acordo com Heidegger: “Na fenomenologia, não se tiram conclusões nem são permitidas intervenções dialéticas. Só se deve manter o olhar que pensa aberto para o fenômeno.” (2001, p. 91)

Em um primeiro momento a fenomenologia pode parecer algo superficial por tratar do fenômeno, o que poderia significar levar em conta apenas a aparência, deixando de lado aspectos mais profundos da existência. No entanto, o fenômeno ao qual o método fenomenológico se dirige é o fenômeno da existência mesma enquanto tal, possibilitando que se revele e se possa compreender o seu ser próprio.

A fenomenologia não é uma teoria, as teorias são sempre tardias, elas aparecem depois que algo já se abriu à compreensão do homem na existência. A fenomenologia constitui um caminho para permitir que o fenômeno se mostre como se apresenta, sem predeterminações ou julgamentos. A fenomenologia é incompatível com toda e qualquer filosofia dos valores, com toda e qualquer filosofia pautada em juízos morais.

Heidegger é um fenomenólogo e fundamenta sua fenomenologia numa

hermenêutica da facticidade, partindo da analítica do *Dasein* como compreensão mesma do ser do homem em sua existência e não fundada em alguma teoria previamente estabelecida que explique de fora o que é a existência humana. Desse modo, o método que fundamenta a analítica da existência é designado fenomenológico-hermenêutico, por partir do princípio básico da fenomenologia de “ir às coisas mesmas” e da hermenêutica como “interpretação no horizonte da compreensão”.

O homem, em seu modo de ser cotidiano, geralmente interpreta de forma errada sua existência, que se mantém encoberta para ele. Desse modo, Heidegger (2001, p. 180) destaca que:

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

Na clínica psicoterapêutica de base fenomenológica podemos compreender o adoecimento como restrição da liberdade do poder-ser. No entanto, não se busca nessa perspectiva uma remissão dos sintomas que levam ao adoecimento. O que se busca é um outro modo ver, ampliando assim o campo existencial de sentido diante do que estaria causando o incômodo, criando uma relação de maior liberdade, desvelamento de sentido e menos restrições.

3.5.2. A HERMENÊUTICA

Inwood (1999) considera uma associação da expressão hermenêutica com Hermes, deus grego e mensageiro que traduzia a linguagem dos deuses aos homens. Hermes tinha a função de transformar a mensagem dos deuses em algo que a compreensão humana pudesse alcançar. Outra atribuição dada a Hermes foi a descoberta da linguagem e da escrita, que são formas utilizadas pelo homem para chegar a um significado e transmiti-lo a outros homens. Neste sentido, a palavra hermenêutica refere-se à ideia de tradução, de interpretação.

A palavra hermenêutica deriva do verbo grego *hermeneuein* e aparece, na Antiguidade, em diversas formas na obra de Aristóteles, Xenofontes e Epicuro, entre outros. O verbo *hermeneuein* reporta-se a três significados básicos: exprimir em voz

alta, explicar e traduzir, não apenas de uma língua para outra, mas “traduzir” mundos que nos são estranhos. (Trindade e Burns, 2003)

Inicialmente a hermenêutica era utilizada pela teologia, como método de compreensão de textos bíblicos ou exegese. O termo hermenêutica é amplo, pois vincula-se ao processo de compreensão, o qual encontra-se implícito no expressar algo, no explicar e no traduzir, enfim, no desvelar do fenômeno fazendo uso da interpretação.

Com Schleiermacher (1768-1834), a hermenêutica seria pensada como ciência, mas uma hermenêutica geral e não uma para cada área do conhecimento.

Para Schleiermacher era necessário esclarecer a princípio as condições para a compreensão. Segundo este autor, compreender seria reconstruir o pensamento do outro. Essa reconstrução refere-se ao *círculo hermenêutico*, onde o todo dá sentido às partes e vice-versa. Desse modo, em um texto, por exemplo, entende-se cada uma das palavras; no entanto, cada palavra em particular possui vários significados – a compreensão se dá a partir do todo. Só entendemos determinada palavra em determinada frase porque entendemos o todo da frase. “O todo deve ser entendido em relação às suas partes, e as partes ao todo.” (Lawn, 2006, p. 68) Há uma circularidade entre parte e todo e o significado é referente ao contexto. Esse exemplo também se aplica na fala, é importante deixar que a pessoa fale até o fim sem interrupções para que sua ideia seja completada, caso contrário, muitos mal-entendidos podem ocorrer, ou até mesmo a pessoa pode desistir da ideia inicial, adequando-se à expectativa de seu interlocutor. Em psicoterapia essa é uma ideia importante para não haver precipitações. O psicoterapeuta precisa permitir que seu paciente diga tudo o que ele tem a dizer, esgote determinado tema, aprenda seus significados, para depois poder fazer sua intervenção.

De acordo com Trindade e Burns (2003, p. 79)

É possível perceber que a hermenêutica, nesta visão, abre-se para a psicologia não se centrando apenas na questão da compreensão como algo relacionado à linguagem, embora esta não seja descartada. Na realidade, o pensamento de Schleiermacher aproxima-se das concepções atuais em que o pensamento do indivíduo, e até ele mesmo como um todo, é essencialmente determinado pela linguagem.

Dilthey retomou as ideias de Schleiermacher e trouxe a hermenêutica de forma definitiva para as ciências humanas, desenvolvendo uma teoria hermenêutica que superasse a dicotomia sujeito-objeto. Sua maior contribuição foi a análise epistemológica das ciências humanas e sua visão de história. Este autor trabalha com o conceito de historicidade, no qual o conhecimento e as formas de experiência devem ser tomadas a partir de seu contexto histórico. Neste sentido, o objetivo das ciências humanas é o de compreender a vida a partir de categorias intrínsecas a ela e dela derivadas. O processo hermenêutico se dará a partir de uma interpretação do contexto histórico. (Trindade e Burns, 2003)

Novaes (1998, p. 31) destaca:

O filósofo W. Dilthey propôs uma distinção fundamental entre as metodologias adequadas às ciências naturais (*Naturwissenschaften*) e às ciências humanas (*Geisteswissenschaften*). Enquanto as primeiras visam “explicar” (*erklären*) seu objeto no contexto de suas relações causais a partir do método hipotético-dedutivo, as segundas buscam “compreender” (*verstehen*) o sentido a partir de uma relação empática garantida pelo parentesco entre o intérprete e o objeto de interpretação, já que ambos são objetivações do mesmo fundo comum: a “vida” (*Leben*).

Por se tratar de uma metodologia por meio da qual o homem se torna capaz de interpretar signos expressos também de forma narrativa, a hermenêutica ganhou espaço em todas as áreas das ciências sociais e humanas. Aqui trazemos a hermenêutica como uma meta-teoria para orientar a prática psicoterapêutica, numa busca por analisar limites e possibilidades da comunicação, considerando aspectos fundamentais da compreensão e da interpretação.

Dentro de uma perspectiva fenomenológica hermenêutica as obras de Heidegger e Gadamer nos levam a refletir sobre uma hermenêutica que não busca uma interpretação exata, mas analisar as circunstâncias que possibilitaram tal compreensão. Nessa perspectiva a hermenêutica se liga à ideia de experiência, apontando para a compreensão como modo de ser do homem e a linguagem como abertura de sentido na qual as coisas vêm à luz. Heidegger, em *Ser e Tempo*, propõe uma hermenêutica ontológica. Sua proposta possibilitou uma mudança de paradigma em relação à hermenêutica tradicional, não mais sob o ponto de vista normativo-metodológico, mas como parte da experiência humana.

Segundo Novaes (1998, p. 32):

Os hermeneutas contemporâneos, como Gadamer, Habermas, Apel e Ricoeur, concordam, apesar de suas diferenças, que o modelo mais adequado ao campo das ciências humanas é o do tipo dialógico, isto é, o intérprete e o fenômeno interpretado interagem mutuamente um sobre o outro de tal modo que tanto o horizonte inicial de compreensão do intérprete quanto o horizonte de sentido original do fenômeno modificam-se para a produção de um horizonte comum em que a interpretação se dá. Quer se coloque mais ênfase na continuidade com a tradição, como faz Gadamer, quer se priorize a crítica e a ruptura, como propõe Habermas, de qualquer modo a inquirição hermenêutica é essencialmente interativa e implica a autocompreensão do intérprete no processo de compreensão do outro.

A compreensão, de acordo com Heidegger, acontece no interior de um conjunto de relações já interpretadas, num todo relacional. Isto é, o homem se encontra no mundo e esse estar no mundo possibilita projetar-se e realizar coisas e isso só é possível porque o modo de ser-no-mundo é compreensão. A compreensão está ligada a um contexto histórico e social.

A noção de círculo hermenêutico em Heidegger terá um sentido diferente de Schleiermacher. Em Heidegger, círculo hermenêutico refere-se à circularidade entre pré-compreensão e interpretação. A interpretação explicita aquilo que foi previamente entendido desenhando-se assim o círculo da compreensão e da interpretação, que corresponde à natureza temporal e antecipatória do existir. De acordo com Heidegger (1998) só depois do desvelamento das coisas o homem pode falar sobre elas, e o círculo da compreensão e da interpretação assinala o lugar originário do desvelamento e a sua dizibilidade originariamente pré-predicativa. Dessa forma, a compreensão acontece em um contexto histórico e social, em um círculo hermenêutico, onde opera em um conjunto de relações previamente interpretadas num todo relacional, mundo e intérprete. A partir da perspectiva hermenêutica de Heidegger, o dizer, o enunciar e o comunicar fundamentam-se em um contexto ontológico, afastando a hermenêutica de um âmbito psicologizante.

Nesse sentido, existir já é sempre interpretar. O mundo fornece as orientações de como agir e a compreensão dialoga com o mundo. O ser-aí já possui uma pré-compreensão daquilo que vai interpretar. Essa pré-compreensão está ligada à interpretação cotidiana da circunvisão, daquilo que se tem à vista. Desse modo, compreensão e interpretação partem de uma estrutura prévia. A compreensão é a base

de toda interpretação. Segundo Heidegger (1998, p. 207):

A interpretação de algo como algo funda-se, essencialmente, numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia. A interpretação nunca é a apreensão de um dado preliminar isenta de pressuposições. (...) Em todo princípio de interpretação, ela se apresenta como sendo aquilo que a interpretação necessariamente já “põe”, ou seja, que é preliminarmente dado na posição prévia, visão prévia e concepção prévia.

A hermenêutica, a partir da ideia de a interpretação estar ligada a uma pré-compreensão que está ligada a uma percepção histórico-existencial do intérprete, assume uma visão perspectivista, considerando o modo como cada um percebe sua existência. Não busca definir se uma interpretação é falsa ou verdadeira no sentido de adequação, e sim verificar que aspectos do fenômeno um modo de interpretar revela ou oculta. (Novaes, 1998).

De acordo com Heidegger, hermenêutica que se refere a interpretação do *Dasein* se dá a partir de um referencial impessoal, por ser onde o *Dasein* se encontra de início e na maioria das vezes.

Interpretar a vida humana é como interpretar um texto recoberto por séculos de exegese distorcida. Precisamos estar certos de que nossa “posição prévia [*Vorhabel*]”, nossa aproximação preliminar, é “original e genuína”, e não adotada da tradição ou do IMPESSOAL. (Inwood, 1999, p. 79)

Heidegger buscou alcançar a compreensão de aspectos essenciais da existência a partir de uma fenomenologia ontológica-hermenêutica. Como o modo de ser do *Dasein* enquanto existência é a compreensão, “o homem é em si mesmo hermenêutico, pois existe já em um movimento de compreensão de sua própria existência”. (Trindade e Burns, 2003, p. 89). Por isso, Nunes (1986) destaca que o homem compreende o mundo porque já se encontra nele. O ser-aí encontra no mundo possibilidades de conhecê-lo, de se projetar e realizar.

3.5.2.1. AS CONTRIBUIÇÕES DE HANS-GEORG GADAMER

Discípulo de Heidegger, Gadamer abandonou a hermenêutica de cunho tradicional e contribuiu através de sua obra *Verdade e Método*, para o desenvolvimento de uma nova hermenêutica, uma hermenêutica crítica, que visa desvelar o sentido das distorções nas comunicações ou compreensões aparentemente normais. O ponto de partida para a

hermenêutica de Gadamer é a estrutura do entendimento na vida diária. A hermenêutica de Gadamer traz como temas centrais os conceitos de efeito histórico, preconceito, fusão de horizontes, diálogo e jogo.

Na introdução de *Verdade e Método* (2007, p. 29) Gadamer destaca:

A presente investigação situa-se no âmbito do problema hermenêutico. O fenômeno da compreensão e a maneira correta de se interpretar o compreendido não são apenas um problema específico da teoria dos métodos aplicados nas ciências do espírito. Desde os tempos mais antigos, sempre houve uma hermenêutica teológica e outra jurídica, cujo caráter não era tanto teórico-científico, mas correspondia e servia muito mais ao procedimento prático do juiz ou do sacerdote instruídos pela ciência. Por isso, desde sua origem histórica, o problema da hermenêutica ultrapassa os limites que lhe são impostos pelo conceito metodológico da ciência moderna. Compreender e interpretar textos não é um expediente reservado apenas à ciência, mas pertence claramente ao todo da experiência do homem no mundo. Na sua origem, o fenômeno hermenêutico não é, de forma alguma, um problema de método. Não se interessa por um método de compreensão que permita submeter os textos, como qualquer outro objeto da experiência, ao conhecimento científico. Tampouco se interessa primeiramente em construir um conhecimento seguro, que satisfaça aos ideais metodológicos da ciência, embora também aqui se trate de conhecimento e de verdade. Ao se compreender a tradição não se compreendem apenas textos, mas também se adquirem discernimento e se reconhecem verdades. Mas que conhecimento é esse? Que verdade é essa?

Gadamer segue Heidegger em sua hermenêutica da facticidade e estabelece uma hermenêutica filosófica que pressupõe que todos os aspectos do entendimento humano têm uma dimensão hermenêutica. Para Gadamer, a compreensão e a interpretação pertencem à experiência humana do mundo e dessa forma a hermenêutica é universal. A hermenêutica não é meramente uma questão de método, mas uma questão relativa à existência do intérprete. O autor aponta a compreensão como totalidade e a linguagem como meio de acesso ao mundo e às coisas.

A partir da ideia de Heidegger de linguagem como horizonte aberto e estruturado, Gadamer destaca que ter um mundo é ter uma linguagem. A linguagem é o meio através do qual se dá a fusão de horizontes, que se refere à experimentação da existência do outro, uma imersão no outro. Nessa perspectiva, tanto o intérprete quanto o texto pertencem à linguagem. Segundo Gadamer, as palavras pertencem à situação e não ao homem. As palavras são plenas de sentido, não é o homem que dá sentido a elas. Por

exemplo, quando dizemos “o mar é azul”, isso não é fruto da reflexão humana e sim da situação.

A noção de fusão de horizonte ressalta que há um horizonte de onde emergiu o texto, e outro do intérprete e, no processo de compreensão, nem o intérprete se transporta para o horizonte originário desse texto, nem traz o texto totalmente para o seu horizonte. O processo de compreensão é a produção de um terceiro horizonte, que não é o horizonte inicial onde o intérprete estava antes de ler o texto e nem é o horizonte original a partir do qual o texto foi produzido. Fusão de horizonte é o emergir de um horizonte produzido a partir de outros dois horizontes. Por exemplo, na estrutura do diálogo, quando este vai se desenvolvendo e ao final nenhum dos dois dialogadores está mais no seu próprio horizonte e nem foi transportado para o horizonte do outro. Surgiu um outro horizonte, produzido a partir do próprio diálogo.

O conceito de fusão de horizontes de Gadamer é importante para a clínica, pois para o autor é preciso fundir nosso horizonte com o do texto, que resultará no alargamento de nosso próprio horizonte, na autodescoberta e na autocompreensão. A fusão de horizontes torna-se uma descoberta ontológica.

Na clínica não há uma compreensão neutra do discurso do paciente e muito menos o psicoterapeuta vai trazer o paciente para a compreensão dele; dali vai surgir um horizonte de interpretação comum, que não é nem o original do paciente, nem o do psicoterapeuta, mas criado a partir do diálogo clínico.

De acordo com Gadamer (2007, p. 403):

Portanto ganhar um horizonte significa aprender a ver para além do que está muito próximo, deslocar-se, fazer a abstração de si mesmo, representar-nos numa situação diferente, é no sentir esse deslocar-se, que nos tornamos conscientes da alteridade e passamos a compreender.

A questão ontológica da temporalidade do existir marca o contexto onde Gadamer se situa, para ele interessa esclarecer o fenômeno ontológico da compreensão que caracteriza o modo de ser do existir. Ser este que é historicidade, abertura, ou seja, um ser para o qual ser é compreender.

Segundo Gadamer (2007, p. 32):

O modo como experimentamos o mundo, a forma como compreendemos as tradições históricas, as ocorrências naturais de nossa existência e de nosso mundo, envolvem um universo hermenêutico que nos abre para o mundo.

A linguagem revela o mundo, é uma manifestação da existência. A linguagem faz com que algo apareça, se revele, e a interpretação é a manifestação do que vem ao nosso encontro. Na perspectiva hermenêutica, a linguagem jamais se reduz a uma simples faculdade do homem.

A interpretação se desenvolve a partir da linguagem ou transmissão, que pressupõem um mundo cheio de significado, do qual o sujeito faz parte. Segundo Gadamer (2007, p. 33):

É a consciência crítica que deve acompanhar o filosofar responsável, colocando os costumes de linguagem e de pensamento que se formam para o indivíduo na comunicação com seu mundo circundante diante do fórum da tradição histórica, da qual todos fazem parte.

Gadamer destaca a importância para a hermenêutica do diálogo implicado, que se dá pela forma como as questões do texto põem em jogo os pressupostos do intérprete. Os preconceitos, segundo Gadamer, orientam a interpretação, funcionando de forma decisiva, mas não dogmática, como o horizonte contextual que possibilita o surgimento de novos questionamentos a partir do texto. “A tarefa hermenêutica é a de apropriar-se da tradição, a qual consiste em continuar transmitindo naturalmente aquilo que é transmitido, e possa ter-se tornado questionável.” (Gadamer, 2007, p. 20)

Interpretar não tem apenas um aspecto cognitivo; refere-se a traduzir para o presente o sentido das questões e respondê-las com conceitos do presente. A distância temporal faz cair preconceitos contemporâneos ao texto, ao mesmo tempo que faz emergir outros nossos contemporâneos. Só interpretamos um texto ou obra de arte se tiverem algo a nos dizer no presente, caso contrário não faria sentido algum.

Na clínica podemos pensar a hermenêutica como uma proposta que possibilita a comunicação entre o mundo do paciente e o mundo do psicoterapeuta. Mesmo sendo a clínica um espaço aberto a esse diálogo, que acolhe e aproxima, há necessidade de um distanciamento que permita ver o outro de forma mais ampla e assim poder explicitar significados numa fusão de olhares em uma mesma direção.

Gadamer opõe-se ao primado do método e desenvolve a estrutura da compreensão a partir de costumes e pressupostos, que para ele determinam a atitude interpretativa do modo de ser do humano.

Os estudos sobre hermenêutica que partem da experiência da arte e da tradição histórica procuram analisar o fenômeno hermenêutico em toda a sua envergadura. Importa reconhecer nele uma experiência de verdade, que não deve só ser justificada filosoficamente, mas que seja ela própria uma forma de filosofar. Assim sendo, a hermenêutica que se refere não é uma doutrina de métodos das ciências do espírito, mas a tentativa de entender o que são na verdade as ciências do espírito, para além de sua autoconsciência metodológica, e o que as liga ao conjunto de nossa experiência de mundo (Gadamer, 2007, p. 31).

Com sua hermenêutica filosófica, Gadamer nos mostrou que é preciso inserir a interpretação num contexto que seja de caráter existencial ou com características do acontecer da tradição na história do ser, onde interpretar possibilite que a compreensão seja progressivamente uma autocompreensão daquele que interpreta.

Heidegger e Gadamer inauguraram uma nova hermenêutica, na qual o processo interpretativo decorre do exame das condições em que ocorre a compreensão e não da descoberta do “exato” sentido do texto.

A hermenêutica desses autores se refere a experiência, a pré-compreensão, onde nos compreendemos como seres mediante a estrutura prévia de sentido. À hermenêutica cabe observar as condições em que acontece o fenômeno da compreensão.

Na proposta psicoterapêutica a hermenêutica, com sua visão perspectivista e mediadora, se torna importante na constituição de um campo terapêutico livre de preconceitos e constrangimentos, onde possam circular dúvidas, anseios, emoções, diferenças.

Nesse encontro entre dois diferentes, precisa haver um ponto de encontro, uma unidade. Semelhanças e diferenças promovendo movimento e crescimento. O que apreender da fala do outro? O que e como ouvir? O que e como falar para se aproximar e compreender o mundo do outro?

3.6. A COMPREENSÃO DO DISCURSO E A POSTURA DO PSICOTERAPEUTA NA CLÍNICA FENOMENOLÓGICA-HERMENÊUTICA

O *Dasein* é lançado em um mundo que não foi escolhido por ele, ele é um ser-aí submetido aos aspectos sociais, políticos, culturais e históricos.

Em *Ser e Tempo* (1998), Heidegger destaca duas dimensões estruturais copertinentes: a compreensão do ser enquanto ser e a compreensão do mundo como estrutura fática, campo de jogo originário de possibilidades, horizonte de realização do *Dasein*. Essa estrutura de mundo, no qual o *Dasein* se encontra jogado, refere-se a um mundo sedimentado expresso através da lida prática dispersa em uma multiplicidade de modos de ocupação em sua cotidianidade mediana, independente de qualquer teorização ou análise lógico-predicativa. Essa lida se dá na forma utensiliar, onde o ente se mostra na sua serventia indo ao encontro do *Dasein* em meio à atividade cotidiana, levando-o a ter uma certa familiaridade com a complexidade na qual está imerso cada utensílio.

No entanto, essa lida cotidiana do *Dasein* com o ente intramundano na forma utensiliar se conforma a uma rede referencial ali presente. Heidegger (1998) lança mão do exemplo do martelo, que se apresenta com várias possibilidades de uso que aparecem à medida da necessidade do *Dasein* em utilizá-lo de modo específico ou conformativo; assim, o martelo pode ser utilizado para colocar um prego na parede, pode ser utilizado para retirar pregos de uma madeira, como pode também ser utilizado como arma de defesa. Sua utilização vai depender da adequação ao campo de jogo no qual se encontra inserido.

O *Dasein*, apesar de seu caráter de poder-ser, de início se relaciona consigo mesmo a partir de seu mundo fático, imerso em um referencial complexo que transpassa originalmente o modo como os entes intramundanos vêm ao seu encontro. (Casanova, 2006, p. 5)

Com isso, o mundo fático não encerra em si mesmo apenas a significação dos utensílios em geral, mas também uma série de compreensões medianas acerca dos mobilizadores estruturais e de outras noções relativas ao ser-aí. Ele se revela como significância, como a totalidade de ligações a partir das quais o ser-aí “se dá a compreender previamente o seu ser-no-mundo” (ST, § 18,87). O ser-aí como ser-no-mundo encontra-se assim inicialmente jogado em uma estrutura significativa complexa com a qual ele paulatinamente se familiariza e que torna ao mesmo tempo possível a construção de seu projeto existencial singular. (Casanova, 2006, p. 7)

Em meio à multiplicidade de possibilidades presente em seu mundo fático, o *Dasein* vai se familiarizando com as estruturas disponíveis em seu mundo e com isso ganhando confiança e fluidez em sua cotidianidade mediana no modo impessoal, agindo assim como se age, falando como se fala, a partir de concepções dadas, a ser como todo mundo e ninguém. No entanto, a possibilidade do impessoal traz também a possibilidade da singularização, lançando mão de referências próprias, levando a uma compreensão dos entes em geral e de seu ser-aí como poder ser.

Apropriado pela linguagem o homem pode questionar-se e questionar o mundo que o rodeia. Cada mundo fático tem sua significância específica, a cada abertura de mundo corresponde a abertura de significância relativa a esse mundo. Na medida em que as coisas aparecem como coisas, o *Dasein* como abertura pode atribuir-lhes significado. Dessa maneira, o *Dasein* apresenta duas possibilidades de reação frente a sua realidade: uma diz respeito à ocupação (*Besorgen*), quando se refere a entes não-humanos; e outra à preocupação (*Fürsorge*), quando se refere a outros entes humanos, Seres-aí. Desse modo, o *Dasein*

pode apreender o realizado por outros homens ao longo da história modificando o mundo que o rodeia. Assim, o ser humano é o único que vivencia o novo, a transformação e não apenas repete o que seus antepassados realizaram e, por isso, é um ser temporal e histórico. (Trindade e Burns, 2003, p. 82)

Heidegger destaca que a base existencial da linguagem é o discurso, e define discurso como “articulação em significações da compreensibilidade inserida na disposição do ser-no-mundo” (1998, p. 221). Desse modo, as possibilidades do discurso na cotidianidade mediana ocorrem a partir de uma compreensão dispositiva previamente constituída associada a uma abertura de horizonte no qual os entes se mostram como são. Essa experiência é compartilhada pelo *Dasein* presente em um mesmo mundo fático, e é essa convivência em uma mesma abertura de mundo que torna possível entender uns aos outros.

Segundo Casanova (2006, p. 13):

A compreensão projeta o campo de possibilidades de realização do ser-aí, mas o faz desde o princípio a partir dos limites significativos fáticos de seu mundo. Uma vez que a significância vem à tona juntamente com o mundo e não se constrói somente *a posteriori* em meio aos caminhos singulares do ser-aí, o discurso tomado como articulação da

compreensibilidade já está de início e na maioria das vezes concretizado. Expresso em termos heideggerianos, o discurso (*Rede*) impessoal é falatório (*Gerede*).

Falatório aqui se refere a um modo de o *Dasein* compreender e interpretar seu cotidiano, sem qualquer crítica valorativa a esse modo de ser. Refere-se à repetição de um discurso já concluído *a priori*, isto é, mera reprodução de sentidos previamente determinados, com base no que se ouviu dizer, sem trazer em si algo de singular. O falatório, nesse sentido, é um fechamento, pois se baseia na pretensão de reprimir, adiar e retardar qualquer questão ou discussão.

Podemos observar outro aspecto presente na constituição fundamental da cotidianidade, referente ao modo de “ver”, que Heidegger (1998) define com o termo “curiosidade”. Trata-se do ver apenas para ver sem buscar qualquer compreensão no que se vê. Nesse sentido, o olhar é sempre atraído pelo novo, pelas mudanças daquilo que vem ao encontro apenas para tomar conhecimento e nivelar suas diferenças. Suas principais características são: impermanência, constante busca pela novidade, dispersão como uma possibilidade de abandonar-se ao mundo e desamparo como uma forma de desenraizamento, de estar em toda parte e em parte alguma.

Heidegger (1998, p. 233) destaca:

O falatório também rege os caminhos da curiosidade. É ele que diz o que se deve ter lido e visto. Esse estar em toda parte e em parte alguma da curiosidade entrega-se à responsabilidade do falatório. Esses dois modos de ser cotidianos do discurso e da visão não se acham simplesmente um ao lado do outro em sua tendência de desenraizamento, mas um modo de ser arrasta o outro consigo. A curiosidade, a que nada se esquiva, o falatório, que tudo compreende, dão ao *Dasein*, que assim existe, a garantia de “uma vida cheia de vida”, pretensamente autêntica.

Nessa circunstância, surge a ambiguidade como terceiro fenômeno, além do falatório e da curiosidade, característico da abertura cotidiana do *Dasein*. Na convivência cotidiana vem ao encontro do ser-aí, igualmente, tanto aquilo que é acessível a todo mundo quanto aquilo de que todos podem dizer qualquer coisa; dessa forma, não se pode distinguir, na compreensão autêntica, o que se abre daquilo que não se abre. Essa ambiguidade se estende ao mundo, à convivência e ao *Dasein* em relação a si mesmo.

A ambiguidade da interpretação pública proporciona os discursos prévios e as percepções curiosas com relação ao que propriamente acontece e, com isso, carimbam as realizações e as ações com o selo de retardatário e insignificante. Desse modo, no impessoal, a compreensão da pre-sença não vê a si mesma em seus projetos, no tocante às possibilidades ontológicas autênticas. A pre-sença é e está sempre “presente” de modo ambíguo, ou seja, presente na abertura pública da convivência, onde o falatório mais intenso e a curiosidade mais aguda controlam o “negócio”, onde cotidianamente tudo e, no fundo, nada acontece. (Heidegger, 1998, p. 235)

O modo de ser no impessoal é tentador, pois tem a pretensão de assegurar “que tudo ‘está em ordem’ e que todas as portas estão abertas”. (Heidegger, 1998, p. 239) Dessa forma, o impessoal tranquiliza, seduz e aliena o *Dasein* da existência, que se deixa ser absorvido pelo mundo e controlado pelo impessoal.

No entanto, essa tranquilidade no impessoal gera “agitações”, pois o que se deve compreender permanece sem ser questionado. A preocupação como conceito unificador da condição humana relaciona-se com o modo de ser-no-mundo com os outros, penetra em nosso ser-aí e se revela na angústia, disposição afetiva que fundamenta a preocupação do ser-aí com sua própria existência.

O *Dasein*, na busca por compreender seu poder-ser, geralmente confronta-se com a angústia, o que o leva em direção a um modo de vida autêntico. O *Dasein* segue ora se aproximando do modo de ser autêntico, ora do inautêntico.

Ao longo desse caminho, o *Dasein* vai percebendo que, em relação à situação de lançado ao mundo de maneira irrevogável, é-lhe aberto um horizonte de possibilidades, que ele pode projetar-se no mundo partindo de si mesmo e não do que “os outros” lhe dizem. (...) conforme vai conquistando a autenticidade [o *Dasein*] vai também voltando sua atenção para si. Escolhe a si como possibilidade de ser-no-mundo. Este é o “ser-si-mesmo”. (Trindade e Burns, 2003, p. 85)

No entanto, como vimos no item 3.1, não há uma passagem do modo impessoal para o pessoal de forma evolutiva ou definitiva. Não há uma conquista da autenticidade, não é nada definitivo. A existência não é algo simplesmente dado e está sempre em jogo no devir temporal. Dessa forma, tanto o modo de ser singular quanto o impessoal são possibilidades do *Dasein* presentes a cada momento.

Algumas vezes, nesse caminho em busca do “ser-si-mesmo” é necessário uma “ajuda”. Heidegger (2001) acredita que o homem é fundamentalmente necessitado de

ajuda devido à tendência que possui de se tomar como um ser simplesmente dado, em que os sentidos já estão previamente determinados. Essa é uma condição ontológica essencial de abertura que permite ao *Dasein* a possibilidade de se desencaminhar. O homem traz consigo a possibilidade de se desencaminhar porque sua natureza é a liberdade. No entanto, ao criar identificações tão profundas com um modo de ser que lhe parece definitivo, o *Dasein* acaba tomando a si mesmo como um objeto ou uma coisa e restringe ainda mais profundamente o seu poder-ser. A partir dessa ideia, podemos compreender o adoecimento como uma radicalização da possibilidade de desvio de si mesmo.

Segundo Heidegger (2001, p. 180):

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

Sá (1995, p. 49) acredita que o ser-doente é mais uma dentre as possibilidades do *Dasein*. No entanto, quando o adoecimento é visto de forma isolada, acaba sendo reduzido a alguns dos seus aspectos, uma vez que se acredita que o ser-doente é um “atributo positivo” que constitui o *Dasein*, perdendo-se, com isso, o sentido que o próprio adoecimento possui para ele.

Em *Seminários de Zollikon* (2001), Heidegger pensa a doença como um modo de restrição da abertura existencial própria ao modo-de-ser do homem. O autor afirma que a compreensão do fenômeno da doença está intimamente ligada à compreensão do que é saúde, pois, no adoecimento, o ser sadio não é eliminado. As possibilidades existenciais estão sempre presentes tanto no ser doente quanto no ser sadio.

De acordo com Heidegger (2001, p. 73 e 74):

A doença é um fenômeno de privação. Em toda privação está a co-pertinência essencial, aquilo a que falta algo, de que algo foi suprimido. Isto parece uma trivialidade, mas é extremamente importante justamente porque a profissão dos senhores move-se neste âmbito. Na medida em que os senhores lidam com a doença, na verdade, os senhores lidam com a saúde, no sentido da saúde que falta e deve ser recuperada. (...) Assim, também o estar-não-são, o estar doente é uma forma privativa do existir.

Por isso, não se pode conceber adequadamente a essência do estar doente sem uma determinação suficiente do estar são.

Na doença, entretanto, a realização dessas possibilidades encontra-se perturbada. Sendo assim, para Boss, torna-se preponderante não somente descrever a sintomatologia de uma determinada patologia, mas também pensar que restrições se impõem às experiências da vida de cada existir humano.

Nesse processo de se debruçar sobre a experiência de cada um, desvelando seus aspectos, a psicoterapia não é recomendada apenas àqueles que apresentam algum sintoma ou julgam que precisam se corrigir de alguma forma. A psicoterapia é um espaço aberto para aqueles que quiserem de alguma forma meditar e compreender aspectos de sua existência.

Articular o pensamento de Heidegger com a clínica psicoterápica envolve uma compressão diferenciada daquele que procura esta modalidade de ajuda. Cabendo ao psicoterapeuta um outro olhar que não se restrinja a um diagnóstico, que não defina o paciente *a priori* como esquizofrênico, deprimido, ou qualquer outra denominação engessada, onde já de início há um cerceamento de sua liberdade. Heidegger acreditava que a ajuda médica deveria tratar “sempre do existir e não do funcionamento de algo. Quando só se visa este último, não se ajuda o *Dasein*”. (Heidegger, 2001, p. 180).

Entretanto, aquele que procura a psicoterapia geralmente traz uma queixa específica, um sintoma físico, algo concreto que o faz pensar na necessidade de ajuda. Ao procurar o processo psicoterapêutico o paciente procura a “cura”. Na atuação pautada pela fenomenologia-hermenêutica, o psicoterapeuta deve considerar o sintoma como um modo de ser em um contexto guardado por um sentido. Nessa perspectiva, a relação psicoterapeuta-paciente deve ser pautada na compreensão do modo como o paciente experiencia sua própria vida e não na sua patologia. Não há aqui uma preocupação com diagnósticos ou cura, pois o homem, por não conseguir se totalizar, está sempre em construção e desse modo está sempre superando qualquer classificação. O homem como ser-no-mundo está lançado, como abertura, a um horizonte de possibilidades existenciais. O mundo se constitui como uma teia de significados, onde o homem se relaciona no decorrer de sua história e atribui significados às suas experiências, na medida em que se revelam possibilidades de existir. Nesse sentido, cura passa a ter um outro significado, o de cuidado.

Esse cuidado em psicoterapia, nessa perspectiva, revela-se em um acompanhar o paciente em seu movimento de libertação, que consiste em ampliar sua visão e encontrar formas diferentes em lidar com aquilo que o leva ao sofrimento. Nesse processo o paciente pode se apropriar de sua liberdade e superar a restrição antes imposta pelo sofrimento, ampliando assim a compreensão de sua forma de ser-no-mundo.

Uma vez que a fala é o que nos possibilita acessar o fenômeno interrogado, o qual se insere na experiência de vida do homem, o diálogo psicoterapêutico se apresenta como uma forma de compartilhar as experiências vividas pelo cliente, bem como os possíveis significados a elas atribuídos. No encontro psicoterapêutico, o paciente expressa seu modo particular e único de ser. Na escuta ao cliente é importante apreender o modo como ele lida com o fenômeno trazido, facilitando para que a expressão dessa vivência seja a mais livre possível, em um atendimento mediado e não dirigido. No decorrer do relato de cada vivência o fenômeno se revela, e ao psicoterapeuta é dada a possibilidade de perceber significados advindos de cada experiência. Essa percepção só é possível a partir da abertura do psicoterapeuta, de sua visão de mundo e atitude empática.

O espaço de uma clínica psicoterápica de orientação fenomenológica-hermenêutica caracteriza-se de um modo geral pela busca de sentido, pela desconstrução de rígidas significações previamente dadas e pela ampliação das possibilidades do ser. Essa perspectiva convida o indivíduo a assumir sua responsabilidade na construção de sentido de si mesmo.

Na prática clínica, não existe uma única forma para lidar com as questões que aparecem; mesmo que elas se repitam, trazem um sentido totalmente diferente dentro de um outro contexto. É uma experiência singular, e todas as vezes são como se fossem a primeira. É importante que o psicoterapeuta, em meio ao discurso nem sempre compreensível de seu paciente esteja atento às convergências e divergências, pois são aspectos da sua vivência, e será a partir delas que surgirá a possibilidade da compreensão e interpretação utilizando-se o referencial heideggeriano. Referencial este que constitui um caminho, um modo de ver a existência do homem no mundo e também nos leva a ampliar a visão do fenômeno.

Nessa perspectiva, a escuta psicoterapêutica está aberta ao sentido e ao valor das experiências, não às suas supostas determinações causais. O psicoterapeuta, como um

artesão, criaria a partir de sua escuta um discurso meditante, no qual residiria sua criação poética, permitindo àquele que se entrega ao processo psicoterápico reencontrarse, tornando-se aberto a outros modos de pensar e afastando-se de uma linguagem calculante, técnica.

Cabe, então, ao psicoterapeuta reconhecer a estagnação do cliente e, através da escuta, produzir um desvelamento, facilitar o reconhecimento da ausência de movimento do eu. O cliente deverá vir a reconhecer que sua existência se estabelece na dialética do finito e infinito, do eterno e do temporal, do necessário e dos possíveis, e mais: da razão e da paixão, do singular e do universal, do acaso e do autodeterminado. E que nem ele, nem nenhum homem existe como um eu fechado: existir sempre implica abertura.

De acordo com essa estrutura própria da clínica não podemos esquecer que o caminho de ser psicoterapeuta também nos leva a nós mesmos. Nesse sentido, o psicoterapeuta precisa aprender a lidar com sua ansiedade e impotência, colocando-se apenas como ouvinte atento, uma testemunha da história do outro, e a partir desse posicionamento poder abrir canais de comunicação com a experiência do outro. Esse encontro psicoterapêutico, através da relação ali estabelecida, proporciona tanto ao psicoterapeuta quanto ao paciente outras possibilidades de ser-no-mundo.

Dessa forma, o psicoterapeuta precisa ter diante da vida uma postura de abertura, abertura para si mesmo e para o outro. O referencial teórico é importante; no entanto, a prática clínica não se reduz a mera teoria aplicada, embora procedimentos técnicos possam ser usados na psicoterapia, o psicoterapeuta não pode ser confundido com um profissional que simplesmente aplica suas técnicas para produzir mudanças na vida do paciente. O psicoterapeuta, nessa perspectiva, age como um facilitador que, através da meditação, do referencial fenomenológico-hermenêutico, desvela as experiências próprias daquele que busca ajuda, relacionadas ao horizonte histórico que as estrutura.

CONCLUSÃO

As obras de Heidegger tornaram-se um marco do pensamento filosófico do século XX e causaram enorme repercussão nas ciências humanas. E embora sua obra seja vasta, preferimos aqui nos ater principalmente a *Ser e Tempo*, procurando destacar alguns aspectos essenciais da analítica do *Dasein* e propondo uma articulação com a clínica de orientação fenomenológica-hermenêutica.

No percurso de nossa dissertação concluímos que a analítica da existência proposta em *Ser e Tempo* não é compatível com categorizações psicopatológicas, muito menos com padronizações técnicas para a psicoterapia. O próprio termo – analítica da existência – refere-se a uma ontologia e não a uma psicologia nem a uma antropologia. No entanto, essa obra nos leva a uma reflexão e compreensão sobre o sentido e as significações dos acontecimentos humanos.

Heidegger não tinha a intenção de criar uma antropologia, nem uma psicologia. No entanto, acreditava que seus questionamentos sobre o sentido do ser pudessem ter uma utilização terapêutica, em vez de ficarem restritos apenas ao âmbito acadêmico. A aproximação de Medard Boss, psiquiatra suíço, tornou possível esse intercâmbio inicial entre os conceitos de Heidegger e a clínica.

A filosofia de Heidegger traz enormes contribuições para pensarmos uma clínica que não busca necessariamente conclusões científicas, mas sim interrogar-se. É um caminho que nos dá a possibilidade de questionar nossa compreensão do Ser. Essa busca se dá por trilhas diferentes de apreensão, de escuta, de um olhar diferenciado para o homem. Inicialmente, esse novo caminho busca ultrapassar a distinção cartesiana sujeito-objeto.

A existência é essencialmente aberta. Essa abertura consiste em poder compreender as diversas referências significativas que vêm ao encontro do ser-aí. A existência pode ser comparada a uma clareira aberta para o mundo, onde tudo pode vir a seu encontro. O existir humano é poder encontrar-se numa livre relação com aquilo que se oferece a ele na abertura de seu mundo.

Em sua analítica da existência, Heidegger evidencia que a essência do homem não é algo que se possa determinar previamente, pois o que ele é está sempre em jogo no seu existir. Desse modo, o *Dasein* se dá a conhecer a partir de seu aspecto cotidiano, sobre o qual devemos nos debruçar buscando uma explicitação de suas estruturas existenciais, a partir de uma perspectiva fenomenológica e hermenêutica.

A existência cotidiana do *Dasein* se dá na maioria das vezes de forma impessoal. O modo impessoal de estar-no-mundo é uma possibilidade sempre em jogo na existência, assim como o modo singular.

Na cotidianidade, o ser-aí se compreende de maneira ôntica, esquecendo a dimensão ontológica. Revelando-se, assim, de forma inautêntica, desviado da tarefa de apropriar-se das possibilidades de sua existência. O ser-aí só se realiza autenticamente através da existência aberta ao mundo de maneira compreensiva e de uma relação própria com os demais entes, tanto aqueles cujo modo de ser é simplesmente dado quanto os existentes. Não se trata de uma forma estável de ser, mas da unidade do cuidado.

O cuidado, como um modo desvelador de olhar, possui uma relação essencial com a verdade e a liberdade. As possibilidades do cuidado se referem às possibilidades da existência enquanto abertura de sentido.

Apesar de ser importante conhecer as teorias que buscam explicar o homem, seria um risco seguir irrefletidamente qualquer uma delas no processo psicoterapêutico. Nenhuma teoria, por seu aspecto objetivante e generalizante, poderia explicar a existência como abertura de sentido, pois ela é a condição de possibilidade de qualquer objetivação, não sendo, portanto, objetivável. Nesse sentido, o fazer psicoterapêutico, distanciando-se de verdades absolutas, atuando no “deixar vir à presença”, pode ser um facilitador para o desvelamento daquele que busca ajuda, naquilo que ele é.

A psicoterapia de referencial fenomenológico busca possibilitar uma compreensão da existência daquele cliente em particular, a partir dos fenômenos que se apresentam, sem nenhuma teorização ou explicação causal. Nesse enfoque, psicoterapeuta e cliente constroem juntos um espaço onde é possível meditar de forma pessoal sobre o sentido de sua vida e experimentar modos mais livres de ser.

No entanto, em nossa era tecnológica, a imaginação e a criatividade são substituídas

por pensamentos objetivantes, organizadores e homogeneizantes. A partir desse modo de desvelamento técnico, o mundo é convertido em recursos calculáveis, e a forma de pensamento que impera é a calculante. O pensamento calculante não se restringe apenas a manipulação com números; reflete-se no contar com algo, esperar, planejar. Esse tipo de pensamento está em nosso dia a dia; no entanto a sua exclusividade pode gerar algumas dificuldades no que se refere ao modo de lidarmos com a técnica. A técnica não é a grande vilã, mas sim a relação do homem com a técnica. É na relação com o mundo da técnica que o pensamento meditante se coloca de forma diferente. Renunciar ao pensamento meditante e assumir o pensamento simplesmente calculante é estar entregue à técnica.

Heidegger defendia uma relação de liberdade com a técnica. O autor não se propôs a eliminar as técnicas ou métodos da ciência ou da psicologia. A questão é considerar outras formas de verdade diferentes da ciência e da técnica. O estabelecimento de uma verdade única levaria a uma visão limitada e empobrecida do mundo. Para Heidegger, se conseguirmos considerar tal possibilidade, poderemos ter uma posição mais livre frente à ciência e à técnica.

Pensar uma clínica a partir da perspectiva heideggeriana não é uma tarefa tão simples assim, pois precisamos deixar de lado as teorias que objetivam o psíquico e olhar a partir de uma perspectiva completamente diferente. Não podemos esquecer que a formação de psicólogo é repleta dessas teorias e conceitos; sendo assim, não se trata aqui de “jogar fora” tudo o que se aprendeu e sim aprender a dialogar a partir de um outro referencial, o do *Dasein*.

A clínica contemporânea vem passando por um momento crítico de revisão de seus paradigmas, referentes ao conceito de sujeito enquanto interioridade psíquica, mundo interno. Buscamos refletir sobre uma clínica que desconstrua o modelo tradicional de homem e que considere a existência como já sendo desde sempre “ser-no-mundo-com”. Podemos dizer, portanto, que o ponto de partida para pensar uma clínica a partir da obra de Heidegger seria considerar a constituição fundamental da existência como ser-no-mundo. O que significa dizer que a existência é um aberto, um poder ser e, desta maneira, em hipótese alguma passível de objetivação.

Nessa perspectiva há uma infinidade de temas que podem ser abordados, o que reflete uma liberdade e ao mesmo tempo uma proximidade que caracterizam esta abordagem. No entanto, o psicoterapeuta não é aquele que tem as respostas, que sabe qual a melhor escolha para o cliente fazer. O psicoterapeuta precisa tomar cuidado com sugestões ou estímulos, já que para o cliente, muitas vezes, é tão difícil fazer as coisas de uma outra maneira. Mesmo querendo fazer diferente, se ele pudesse já teria feito. A questão é o como. Como naquele momento permitir que outras possibilidades se apresentem e se apresentar a outras possibilidades.

Heidegger se apropria da fenomenologia como uma possibilidade, um método para compreender o ser dos entes e o Ser enquanto tal.

Na clínica, a fenomenologia constitui uma abordagem adequada para se entender o homem. Na busca pelo esclarecimento do fenômeno, o psicoterapeuta utiliza seu referencial teórico para escutar a queixa e ao mesmo tempo se distancia dele para deixar surgir a experiência singular do seu cliente, evitando que seu referencial teórico se constitua como uma concepção preestabelecida do sofrimento apresentado ali. A ideia de sofrimento sai de uma esfera universal para a experiência particular e por isso diferente em cada um, sem necessariamente corresponder a esse ou aquele diagnóstico. A prática clínica caracteriza-se por uma escuta atenta àquele que sofre e por uma disponibilidade para compreender esse sofrimento, a partir do seu modo de ser-no-mundo e da expressão de seus sentidos, que se constroem no modo de ser-com e que no encontro psicoterapeuta-cliente podem ser desconstruídos, re-significados, modificados, criados, entendendo que os sentidos e significados se constituem de acordo com o modo de abertura de cada relação. De acordo com Heidegger: “Na fenomenologia, não se tiram conclusões nem são permitidas intervenções dialéticas. Só se deve manter o olhar que pensa aberto para o fenômeno.” (2001, p. 91)

Dentro de uma perspectiva fenomenológica-hermenêutica, as obras de Heidegger e de seu discípulo Gadamer nos levam a refletir sobre uma hermenêutica que não busca uma interpretação exata, mas sim analisar as circunstâncias que possibilitaram tal compreensão. Desse modo, a hermenêutica se liga à ideia de experiência, apontando para a compreensão como modo de ser do homem e a linguagem como abertura de sentido na qual as coisas vêm à luz. Heidegger, em *Ser e Tempo*, propõe uma hermenêutica ontológica. Sua proposta possibilitou uma mudança de paradigma em

relação à hermenêutica tradicional, não mais sob o ponto de vista normativo-metodológico, mas ontológico-existencial, isto é, como parte essencialmente constitutiva da experiência humana.

O espaço de uma clínica psicoterápica de orientação fenomenológica-hermenêutica caracteriza-se de um modo geral pela busca de sentido, pela desconstrução de significações rígidas previamente dadas e pela ampliação das possibilidades do ser. Essa perspectiva convida o indivíduo a assumir sua responsabilidade na construção de sentido de si mesmo.

Esta dissertação tem como objetivo refletir sobre algumas questões relativas à clínica, ao método e às articulações possíveis com a obra de Heidegger, destacando suas principais contribuições. Buscamos trazer tópicos relevantes à discussão clínica. A questão da técnica suscita muitos questionamentos e muitas vezes se torna alvo de crítica de pessoas leigas ou daquelas absorvidas por um pensamento técnico.

Concluimos, então, que o pensamento heideggeriano tem uma contribuição essencial para a clínica, pois dentro de uma tendência técnico-calculante encontramos nas reflexões de Heidegger a possibilidade de um outro olhar. Temos a clareza de que esta dissertação é apenas uma contribuição inicial, sendo necessário um trabalho de aprofundamento nas questões aqui trazidas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARIÈS, Philippe. *História da Morte no Ocidente: da Idade Média aos Nossos Dias*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- AUGRAS, Monique. *O Ser da Compreensão: Fenomenologia da Situação de Psicodiagnóstico*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BERG, J. H. V. *Que é Psicoterapia*. São Paulo: Mestre Jou, 1979.
- BOSS, M. *Na Noite Passada Eu Sonhei...* São Paulo: Summus, 1979.
- _____. *Angústia, Culpa e Libertação*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1988.
- _____. “Introdução à Daseinsanalyse” (1), in *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse* – n.º 8, São Paulo, 1997.
- _____ e CONDRAU, G. “Análise Existencial – Daseinsanalyse”, in *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse* – n.ºs 1, 2 e 4, São Paulo, 1997.
- BUBER, M. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2004.
- _____. *Do Diálogo e do Dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- CAMON, A. A. et al. *A Psicoterapia na Prática*. São Paulo: Pioneira, 1999.
- CAPALBO, C. *Fenomenologia e Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Âmbito Cultural, 1983.
- _____. *Fenomenologia e Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: Jozon Editor, s/d.
- CASANOVA, Marco Antônio. *Nada a Caminho: Impessoalidade, Niilismo e Técnica na Obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. “Linguagem Cotidiana e Competência Existencial”. *Nat. hum.* [online]. jun. 2006, vol. 8, no.1 [citado 18 janeiro 2010], p. 35-85. Disponível em: <http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302006000100002&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 1517-2430.
- _____. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- FREIRE, Carlos Eduardo Carvalho. “Apresentação”, in *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse* – n.ºs 1,2 e 4, São Paulo, 1997.
- GADAMER, H.G. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- _____. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. *A Caminho da Linguagem*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.
- _____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

- INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002
- JOLIVET, R. *As Doutrinas Existencialistas*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1953.
- KIERKEGAARD, S. *O Desespero Humano*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- LAWN, Chris. *Compreender Gadamer*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- NUNES, B. *Passagem para o Poético*. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- PEARCE, W. B. “Novos modelos e metáforas comunicacionais: a passagem da teoria à prática, do objetivismo ao construcionismo social e da representação à reflexividade.” In: SCHNITMAN, D. F. *Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade*. Porto Alegre: Artmed, 1996.
- POMPEIA, João Augusto e SAPIENZA, Bilê Tatit. *Na Presença do Sentido: Uma Aproximação Fenomenológica a Questões Existenciais Básicas*. São Paulo: EDUC; Paulus, 2004.
- SÁ, R. N. “O Pensamento de Martin Heidegger e a Clínica Psicoterápica”. *Revista do Departamento de Psicologia da UFF, Niterói*, v. 7, n. 1, 1995.
- _____. *A Analítica do Dasein de Martin Heidegger*. 2001. (Texto didático).
- _____. *A Psicoterapia e a Questão da Técnica*. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, vol. 54, n. 4, 2002, p. 348-362. Rio de Janeiro: Instituto de Psicologia da UFRJ/ Ed. Imago, 2002.
- SAPIENZA, Bilê Tatit. *Conversa sobre Terapia*. São Paulo: EDUC; Paulus, 2004.
- _____. *Do Desabrigo à Confiança: Daseinsanalyse e Terapia*. São Paulo: Escuta, 2007.
- TRINDADE, E. e BRUNS, M. A. T. “Metodologia Fenomenológica: a Contribuição da Ontologia hermenêutica de Martin Heidegger”. In: BRUNS, MARIA ALVES DE TOLEDO e HOLANDA, ADRIANO FURTADO (org.), *Psicologia e Fenomenologia*. Campinas: Editora Alínea, 2003.