



UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
DOUTORADO EM PSICOLOGIA

Curso de Análise Existencial

**Princípios fundamentais de uma prática psicoterápica com bases
fenomenológico-existenciais**

Autor: Jadir Machado Lessa

Orientador: Professor Dr. Roberto Novaes de Sá – UFF

Co-orientador: Professor Dr. Marco Antônio Casanova – UERJ

Niterói
Dezembro de 2011

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

L638 Lessa, Jadir Machado.
Curso de análise existencial: princípios fundamentais de uma prática
psicoterápica com bases fenomenológico-existenciais / Jadir Machado Lessa. –
2011.
201 f.
Orientador: Roberto Novaes de Sá.
Co-orientador: Marco Antônio Casanova.
Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade Federal Fluminense,
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2011.
Bibliografia: f. 199-201.

1. Psicoterapia. 2. Fenomenologia. 3. Hermenêutica. 4. Existencialismo.
5. Análise. I. Sá, Roberto Novaes de. II. Universidade Federal Fluminense.
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

RESUMO

A proposta do presente trabalho é pensar o projeto heideggeriano da hermenêutica fenomenológica como fundamento metodológico de uma prática psicoterápica não objetivante. Essa prática estrutura-se a partir de uma compreensão do ser do homem como um ente desprovido de essencialidades e de estruturas psíquicas previamente constituídas. Acreditamos que tal projeto precisa, necessariamente, ser construído a partir de uma interface com a noção heideggeriana da analítica existencial. A questão aqui, porém, não é modificar apenas o objeto da psicologia enquanto ciência particular, mas alterar também substancialmente o seu modo próprio de articulação, abrindo a possibilidade de focar não estruturas ou tipologias universais, mas sim o ente singular que está a cada vez em jogo no fenômeno da existência: o ser-aí. Essa alteração conduz paulatinamente para a abertura de uma nova perspectiva de reconciliação entre negatividade e familiaridade e para a constituição de uma clínica psicoterápica estruturada exatamente nessa reconciliação. Tudo depende aqui de tornar possível a conquista de uma intimidade com a negatividade, uma intimidade que fortalece, auxiliando no combate contra o medo e o poder de intimidação do mundo medianamente sedimentado com os seus preconceitos em relação ao vir-a-ser, à negatividade e à indeterminação do ser-aí. Essa intimidade torna possível uma nova relação com a familiaridade, favorecendo uma clínica que resguarde nosso caráter de poder-ser em cada experiência existencial e que torne o ser-aí sensível na lida cotidiana para a negatividade, a indefinição e a indeterminação que estão sempre presentes na facticidade da existência. É exatamente em nome dessa clínica que o presente trabalho foi pensado.

ABSTRACT

The central aim of the present work is to think Heidegger's project of a phenomenological hermeneutic as a methodological basis for a non-objectifying psychotherapeutic practice. This practice arises from an understanding of being of being-there as a being without any kind of essential properties and psychic structures. We believe this project need to be necessarily constructed in connection with Heidegger's conception of an existential analysis. The question in this case, however, is more than to simple modify the object of psychology as a particular science. It is at same time very important to change substantially its own way of proceed, opening a possibility to focus not general structures and categories, but rather a singular being which is always concerned by its existence: the being-there. Such a change bring with it gradually a withdrawal of new perspectives in order to make the negativity and the familiarity compatible with each other and to constitute a psychotherapy based on this reconciliation. Everything depends here on the possibility to conquer an intimacy with negativity, an intimacy which makes strong, helping in the battle against fear and the intimidation power of the crystallized world of prejudices with regard to the becoming, the negativity and the indetermination of being-there. This intimacy makes possible a new relationship with familiarity, promoting the space for a clinic devoted to keep our character as being-possible in each existential experience and to make being-there sensible for negativity, indetermination and lack of definition in its everydayness, essential elements of the facticity of existence. In name of such a clinic we work all the time in the present thesis.

Dedico este livro a todas as pessoas empenhadas no firme propósito de ampliar seus horizontes existenciais. Particularmente aos meus filhos Diogo e Fernando, as pessoas mais importantes e significativas de minha existência.

AGRADECIMENTO

Gostaria de agradecer aos meus dois orientadores, ao Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá e ao Prof. Dr. Marco Antonio Casanova, pelo acompanhamento cuidadoso e dedicado, assim como pelos ensinamentos que pude receber deles em aulas, cursos, palestras, grupos de estudos e textos. Sem eles, a presente tese de doutorado não teria sido possível. Agradeço também aos Professores Doutores Betânia Laterza, Henriete Moratto, Ana Maria Feijoo e Leonardo Pinto de Almeida pela gentileza de aceitarem o convite para a participação na comissão avaliadora da tese dada a relevância de seus conhecimentos no âmbito do pensamento fenomenológico-existencial. Gostaria de agradecer ainda ao Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, no coletivo de seus professores, alunos e funcionários, que me acolheu de maneira calorosa, tornando possíveis meus estudos durante os quatro anos do Curso de Doutorado. Agradeço ao mesmo tempo à Profa. Dra. Márcia Moraes e aos colegas de turma das disciplinas de orientação coletiva, assim como aos companheiros de grupos de pesquisa. Por fim, agradeço à vida em suas ambivalências e surpresas. Faço questão de mencionar neste contexto a minha situação existencial nos últimos dois anos, situação essa que contribuiu decisivamente para o desenvolvimento do presente trabalho. O afastamento de meus filhos, afastamento provocado por tensões familiares de difícil compreensão, funcionou como um estímulo extra para que eu seguisse em várias direções diferentes. Por um lado, pude focar minha atenção na reflexão sobre a relação pai e filhos; por outro lado, passei a ter mais consideração pelas pessoas que, independentemente de laços familiares formais, demonstravam efetivo interesse por mim. Com isso, experimentei uma gradual expansão nas minhas relações sociais de um modo geral e mesmo nas minhas relações familiares em particular. Tudo isto contribuiu, por fim, para uma ampliação do espaço para que eu pensasse a análise existencial para além dos limites do campo psicoterapêutico. É muito importante frisar que a presente tese de doutorado não é resultado apenas de uma consideração abstrata, teórico-explicativa da existência, mas antes de uma experiência efetiva dos dilemas e impasses do existir na sua concretude mais imediata e radical. Não há como se

deixar realmente tocar pelo sofrimento do outro sem vivenciarmos em nós mesmos o nosso próprio sofrimento.

Sumário

Introdução.....	10
1. Capítulo I – O projeto heideggeriano de uma hermenêutica fenomenológica: as contribuições de Dilthey e Husserl.....	29
1.1. A crise do comportamento teórico em geral e a falência do modelo explicativo próprio às ciências naturais como abertura de possibilidade para o existir contemporâneo.....	31
1.2. O início da implosão da subjetividade moderna e suas conseqüências para a psicologia: considerações prévias.....	45
1.3. A hermenêutica de Dilthey: destruição hermenêutico-vital da noção moderna de subjetividade e a construção do mundo histórico nas ciências humanas.....	47
1.4. A fenomenologia de Husserl: destruição crítico-fenomenológica da noção moderna de subjetividade.....	56
1.5. Heidegger para além de Dilthey e Husserl.....	62
2. Capítulo II - Heidegger e a analítica existencial: fundamentos da clínica fenomenológico-existencial.....	73
2.1. O projeto da ontologia fundamental.....	75
2.2. O projeto da destruição da história da ontologia.....	79
2.3. O modo essencial de ser do homem e a negatividade estrutural da existência: ser-aí, ser-no-mundo e existência.....	83
2.4. A constituição do mundo: descerramento (Erschlossenheit), desvelamento (Unverborgenheit) e desencobrimento (Aufdeckung).....	94
2.5. A noção de cuidado em seu nexos estrutural com a disposição fundamental da angústia.....	99
2.6. Verdade, liberdade e técnica: para uma relação livre com o próprio horizonte tempo-espacial do existir contemporâneo.....	106
2.7. Acontecimento apropriativo e experiência existencial: repercussões da noção de acontecimento apropriativo para a clínica analítico-existencial.....	121
3. O projeto clínico da daseinsanálise: a análise existencial.....	127

3.1 Os impasses fundamentais de uma psicologia explicativa e a compreensão diltheyana de uma psicologia descritiva: abertura para uma nova relação com a clínica psicoterápica.....	129
3.2 O problema da negatividade estrutural do ser-aí e a inversão da relação entre propriedade e impropriedade em Heidegger levada a termo por Ludwig Binswanger.....	138
3.3 O estudo acerca do ser do homem: a existência e o problema da existência.....	146
3.4 Negatividade e transtornos existenciais: o problema das tipologias e dos comportamentos identitários.....	154
3.5 A gênese histórica da análise existencial e o anúncio da negatividade do existir humano.....	160
3.6 Existência e negatividade: a saída da infinitude de possibilidades para a determinação finita de um modo de ser do ser-aí.....	176
3.7 A maiêutica e o caráter eminentemente dialógico do espaço psicoterapêutico.....	181
3.8 O sentido de vínculo na análise existencial.....	186
3.9 A intimidade cura a intimidação e o medo: a intimidade protege e fortalece não só as pessoas individualmente, como também os vínculos relacionais.....	190
4.0 Conclusão.....	197
5.0 Bibliografia.....	199

Introdução

A proposta do presente trabalho é pensar o projeto heideggeriano da hermenêutica fenomenológica como fundamento metodológico de uma prática psicoterápica não objetivante. Essa prática estrutura-se a partir de uma compreensão do ser do homem como um ente desprovido de essencialidades e de estruturas psíquicas previamente constituídas. Acreditamos que tal projeto precisa, necessariamente, ser construído a partir de uma interface com a noção heideggeriana da analítica existencial; e isto porque uma psicoterapia que considera o homem como desprovido de psiquismo precisa ser pensada a partir da facticidade da existência. É só a partir dos comportamentos fáticos, como veremos mais detidamente em seguida, que faz sentido falar em uma prática psicoterápica não hipostasiante, ou seja, não marcada por nenhuma hipótese positiva acerca do psiquismo ou do funcionamento mental humano, em uma prática psicoterápica fundamentada por algo assim como uma psicologia negativa¹. A questão aqui, porém, é preciso acentuar desde o princípio, não é modificar apenas o objeto da psicologia enquanto ciência particular, mas alterar também substancialmente o seu modo próprio de articulação, abrindo a possibilidade de enfocar não estruturas ou tipologias universais, mas sim o ente singular que está a cada vez em jogo no fenômeno da existência: o ser-aí².

Para desenvolvermos essa tese, colocamos a princípio em questão o conceito de essência humana, os processos de constituição e de reconstituição das relações eu-mundo e a incontornável inserção inadvertida de pressupostos em meio às mais diversas teorias *explicativas* em geral, que se encontram de algum modo ainda hoje presentes na maneira tradicional de se pensar a psicologia. Observamos, no entanto, principalmente a partir de Husserl, Dilthey e Heidegger, um questionamento crescente desses modelos explicativos, com desdobramentos em diversos segmentos. Destacamos aqui especificamente as modulações modernas e contemporâneas da compreensão do modo de ser do homem, que vêm se deslocando, por um lado, de um modelo voluntarista, racionalista e intimista

¹ Vale esclarecer que usamos aqui o termo negativo sem nenhuma conotação valorativa. O sentido de negativo refere-se antes exclusivamente à ausência de psiquismo, à ausência de estruturas psíquicas anteriores à existência que, seguindo uma suposição da tradição metafísica presente em boa parte das correntes psicológicas tradicionais, constituiriam a essência quididativa do homem.

² Ser-aí não é um termo para designar um conceito heideggeriano de homem, mas sim o resultado da suspensão de todos os conceitos acerca do homem em geral.

para um modelo multi-relacional, e, por outro lado, de um modelo teórico e explicativo para um modelo descritivo e compreensivo. Esse deslocamento parece decorrer da crescente intensificação da evidência de que o ente humano é constituído radicalmente por uma indeterminação originária, evidência essa que foi se explicitando no interior dos próprios desdobramentos da filosofia moderna em suas tentativas de determinar o sujeito humano como única instância efetivamente em si presente na totalidade. Diante do fracasso da tentativa moderna de pensar uma subjetividade pura e a priori, independente de toda e qualquer experiência, o homem se vê inexoravelmente absorvido no mundo do qual ele a princípio tinha tentado a todo custo escapar. Vem à tona, com isso, a negatividade ontológica originária do homem, o caráter performático da dinâmica de realização de seu ser. Tal negatividade aponta, por sua vez, para a total ausência de determinações essenciais no caso do ente humano. Como o ente humano não possui em si mesmo nenhuma essência a priori definida, sentimo-nos encorajados a afirmar que ele a princípio efetivamente não é. Com isso, porém, ele precisa ser arrancado de tal indeterminação para que possa ser. No entanto, ele só pode experimentar essa saída abrupta de sua indeterminação, caso algum espaço confiável esteja em condições de se apresentar. Dito de outra forma, o ente humano não pode prescindir de início da estabilidade ôntica e ontológica que lhe permite ser. Essa estabilidade, por outro lado, é isso que nos ensina Martin Heidegger, é fornecida por seu mundo. Mas o mundo não possui nenhuma consistência substancial, nem se revela tampouco como um campo assegurado a priori. Ao contrário, como teremos a oportunidade de acompanhar mais detidamente no primeiro capítulo de nosso trabalho, ele se funda antes na sedimentação do repertório de sentidos e significados, que o constituem propriamente. Nas palavras de Heidegger, o mundo sempre se assenta em um projeto compreensivo originário, que abre a possibilidade para a constituição de si mesmo como um horizonte hermenêutico-existencial prévio, a partir do qual apenas tudo o que é pode ser. O ser-aí humano³ precisa, em outras palavras, projetar o campo existencial, no interior do qual pode desdobrar o poder-ser que é.

³ A partir de certo momento, Heidegger passa a usar a expressão ser-aí humano. Essa expressão, que parece marcada a princípio por um caráter pleonástico, possui uma razão de ser. Ser-aí nada mais é do que um termo para designar o ente que conquista o seu ser a partir de sua relação originária com o seu espaço existencial. No momento em que procura pensar o acontecimento do aí, porém, várias dimensões dos entes passam a se enquadrar nesse caso, tais como a história e o mundo.

Essa projeção não traz consigo, contudo, nenhum resquício de um subjetivismo há muito caduco. Não há aqui nenhuma subjetividade substancial responsável pelo projeto. Ao contrário, projeto é o nome do acontecimento mesmo do espaço de realização efetiva do ente humano, um espaço marcado por um caráter fenomenológico primordial. Mundo como correlato do acontecimento do projeto de ser do ente humano, como o espaço intencional aberto compreensivamente pelo próprio ser do ser-aí, mostra-se como o campo de jogo originário da existência. Tal como Heidegger descreve em *Ser e tempo*, existir significa imediatamente descerrar mundo, descerramento esse entendido como o horizonte hermenêutico, que de início e na maioria das vezes fornece a medida para que as relações se estabeleçam. É só a partir do mundo que se pode falar de uma sedimentação prévia dos modos de comportamento do ente humano em geral. Assim, e esse é o ponto que nos interessa mais diretamente no presente contexto, uma psicoterapia com bases heideggerianas precisa seguir, progressivamente, focando menos os indivíduos isoladamente e pensando mais nas relações que, segundo Heidegger⁴, constituem, fundamentalmente, o existir humano em sua articulação essencial com o mundo como espaço de realização de si. Bem, mas quais são os desafios com os quais precisa se confrontar desde o princípio uma psicoterapia não estruturada a partir de uma noção como a de psiquismo? Quais os dilemas fundamentais de uma psicoterapia fundamentada em uma psicologia negativa?

Pode parecer simples defender a idéia de uma prática psicoterápica não objetivante. Principalmente para quem acompanha o crescente movimento da psicoterapia no sentido de se afastar da tradição⁵ do pensamento metafísico. Mas três grandes problemas aparecem de imediato, desafiando o êxito desse trabalho: por um lado, o peso da facticidade sedimentada no modo de estruturação da linguagem – os nossos próprios modos de expressão e de compreensão estão completamente eivados por preconceitos e pressupostos, dos quais não conseguimos, às últimas conseqüências, nos livrar; por outro lado, o risco de inconsistência teórica devido à aparência de indeterminação da abordagem – não

⁴ Martin Heidegger, *Ser e tempo*, § 31. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

⁵ Tradição é um termo que usaremos durante a presente tese em duas acepções fundamentais. Em primeiro lugar, como um sinônimo de tradição metafísica; e, em segundo lugar, em sentido mais amplo, como um termo para designar o legado do passado ao futuro. O contexto deixará claro normalmente de que sentido se trata. De qualquer modo, sempre que necessário, procuraremos especificar o sentido em questão.

há como negar certa impressão inicial de que uma psicoterapia não objetivante careceria de critérios epistemológicos para a condução justificada de sua própria atividade; e, por fim, a aparente inaplicabilidade clínica de uma psicologia destituída de psiquismo – como pensar uma prática clínica voltada para um ente marcado originariamente por uma total indeterminação ontológica? Para enfrentarmos seriamente esses desafios, é preciso entrar, antes de tudo, um pouco mais no projeto heideggeriano de uma hermenêutica fenomenológica. Esse projeto passa de início pelo problema central da linguagem e por suas repercussões sobre o pressuposto metafísico moderno do primado da linguagem proposicional.

Heidegger, no § 33 de *Ser e tempo*, nos fala sobre o caráter originário da linguagem como pré-proposicional, pré-ontológico e pré-teórico. Isso quer dizer que a linguagem, inicialmente, acompanha o próprio movimento de gênese da manifestação dos entes em geral e que é nesse movimento mesmo que ela tem sua sede e seu fundamento. Seguindo um preceito fenomenológico primordial, Heidegger não toma a linguagem como anterior aos fenômenos, mas antes compreende os fenômenos como o ponto de sustentação da linguagem. Nós não falamos, segundo ele, porque temos um aparato cognitivo extremamente complexo que nos permite falar, mas porque aquilo sobre o que falamos se mostra e abre a possibilidade para a instauração da fala. A linguagem, portanto, aparece nesse contexto como detendo uma função mostradora originária. A essa função mostradora pode corresponder um comportamento predicativo, que não apenas diz o ente, mas que acentua nele uma de suas propriedades. Por fim, a mostra e a predicação são sempre comunicativas, pois tornam incessantemente possível um compartilhamento daquilo sobre o que se fala. Ao mostrar o ente, com isso, a linguagem indica aquilo de que fala. Ao predicar, ela atribui qualidades àquilo de que fala. E ao comunicar ela torna comum a todos os seres-aí que convivem em um mundo aquilo de que fala. Esse caráter fundamental da linguagem sofre uma modulação em meio à estruturação do modelo teórico, uma vez que o caráter mostrador inicial se retrai e aquilo de que se fala ganha uma aparente concretude para além de toda aparição. Nesse caso, surge um sujeito de predicações ao qual podemos atribuir predicados passíveis de comunicação no âmbito da mera troca de proposições. Tal modulação constitui em grande escala o cerne do discurso teórico-explicativo e é ao mesmo tempo determinante para muitas concepções psicológicas.

O discurso teórico-explicativo é marcado pelo primado da linguagem proposicional estruturada a partir de juízos e enunciados estabelecidos em função da análise prévia de sujeitos de predicções. Tais juízos e enunciados nutrem a pretensão de alcançar os conteúdos específicos aos objetos enunciados por meio de uma concentração da atenção ao que logicamente pode ser concebido e ao que cientificamente é capaz de ser legitimado. Como essa pretensão se choca em muito com o ingenuísmo do cotidiano, o discurso teórico procura se destacar metodologicamente do que aí se apresenta como tal. Podemos confirmar essa afirmação observando o modo de estruturação de certas teorias psicológico-explicativas, caracterizadas fundamentalmente por construtos teórico-hipotéticos. Vemos aí, incessantemente, concepções sedimentadas, quase todas construídas com sujeito e predicado, reforçando a crença de que quem fala é um sujeito substancial que está em condições de estabelecer rigorosamente predicções sobre pessoas e coisas, também substanciais, com as quais o sujeito substancial se relaciona. Entre o saber instituído do analista, por exemplo, e o senso-comum difundido entre os pacientes não parece haver a mais mínima proximidade. Por isso, a psicoterapia pautada por modelos explicativos acaba se fundando em muitos casos na mera aplicação de um modelo teórico prévio ao caso particular desse modelo a cada vez presente, na imposição do saber psicoterápico ao indivíduo singular objetivado. A própria possibilidade de firmar um caso clínico como tal depende, porém, como o presente trabalho evidenciará em sintonia com o pensamento de Martin Heidegger, de um campo prévio de mostraçã, de um horizonte hermenêutico originário, sem o qual não se pode pensar jamais o que quer que seja⁶. Dito em outros termos, o discurso acadêmico, ou melhor, a postura

⁶ Não é difícil constatar como os sonhos dos pacientes da terapia psicanalítica acompanham claramente os pressupostos teóricos das respectivas vertentes psicanalíticas particulares. Pacientes de psicanalistas freudianos costumam sonhar com cenas da infância ou com situações que podem ser facilmente remetidas a contextos familiares. Do mesmo modo, pacientes de uma terapia jungiana tendem a sonhar com situações arquetípicas. Essa estranha correspondência entre sonhos e construções teóricas fundamentadoras dessas terapias tem uma base na posição heideggeriana acima descrita. Tanto o sonho, quanto a teoria utilizam a mesma linguagem. Ao adentrar o espaço de realização de uma determinada teoria psicanalítica, o paciente se vê imediatamente imerso em um horizonte hermenêutico sedimentado, a partir do qual ele passa a se relacionar com os entes em geral. Esse horizonte não delimita apenas a sua experiência na vigília, mas se insere também originariamente em sua atividade onírica. Os sonhos combinam, em verdade, com a teoria como se fossem idiomas se articulando entre si. Os próprios idiomas, contudo, dependem sempre da semântica fática que os possibilita. Assim, o estranho não é, no fundo, a correspondência. Ao contrário, a ausência de tal correspondência é que deveria dar lugar ao espanto. Ninguém se surpreende ao constatar, por exemplo, que cada homem particular sonha em sua língua materna. A mudança para outro país, porém, traz consigo gradualmente alterações significativas para o modo como se sonha. Trata-se aqui do mesmo fenômeno, do mesmo tipo de situação.

teórica tal como tradicionalmente pensada, é sempre de segunda ordem e nunca dá conta originariamente do que está em jogo nos fenômenos dos quais trata. Mas esse não é o único ponto aqui em questão.

O discurso teórico tradicional pressupõe como possível um acesso às propriedades essenciais dos entes em geral e estipula a contemplação teórica de tais propriedades como o modo propriamente dito de tal acesso. Com isso, a tradição superestima o modelo teórico, levando-nos à pressuposição de que a teoria é o único modo de nos relacionarmos de maneira rigorosa com pessoas e coisas, negando valorativamente os outros modos possíveis, tais como, por exemplo, o modo prático, como se fossem incorretos ou de menor importância. No entanto, é isso que veremos em meio à consideração da hermenêutica da facticidade heideggeriana, é na prática que nascem propriamente os significados dos entes em geral. Assim, a teoria se revela como postura necessariamente derivada e como debitária daquilo mesmo de que ela tenta constantemente se libertar. Ora, mas em que medida é possível definir o caráter derivado do comportamento teórico em geral?

Heidegger⁷ descreve o modo teórico reinante na metafísica como marcado a princípio por uma interpelação discursiva de um aspecto fixado do ente, destacando em seguida que esse modo tem por função classificar pessoas e coisas e enquadrá-las em categorias. Tal enquadramento produz uma homogeneização ontológica no todo. Em primeiro lugar, para que tal categorialização seja possível, é indispensável que algo já se mostre de antemão como categorializável. É sempre preciso que algo seja, para que possa ser considerado de maneira teórica. Em segundo lugar, essa homogeneização acima descrita gera ainda outro problema: nem tudo pode ser alcançado pela interpeleção discursiva de propriedades essenciais e considerado a partir de uma explicitação de categorias previamente dadas, o que inviabiliza a universalização da pergunta central do pensamento metafísico, a pergunta “o que é isto?” Por exemplo: não se pode perguntar do mesmo modo o que é deus, o que é a alma, o que é uma borboleta, o que é justiça social e, especificamente, no que se refere a essa tese, o que é o homem. Por fim, as objetivações produzidas necessariamente pelo comportamento teórico

⁷ Martin Heidegger, *Ser e tempo*, §§ 13 e 14. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

suprimem a complexidade relacional do mundo e trazem consigo encurtamentos incontornáveis do horizonte de manifestação dos entes em seu acontecimento.

Outro desafio que precisamos enfrentar aqui é conseguir dar consistência teórica à negatividade da psicoterapia a ser pensada por nós. Aparentemente, parece mais fácil dar consistência a uma psicologia positiva, na qual os conceitos vão se desdobrando e se articulando logicamente em um corpo teórico coeso e consistente. Nesse sentido, nossa proposta parece intrigante e paradoxal, despertando a seguinte questão: como seria o corpo teórico de uma psicoterapia não reificante? Como alcançar determinações capazes de promover uma aproximação em relação a um ente desprovido de psiquismo e mesmo de essência previamente constituída? Em primeiro lugar, é preciso dizer que as idéias de uma psicologia negativa só podem se articular onde não houver uma base conceitual metafísica fundamentando a compreensão do ser do homem. Por isso, Heidegger convida-nos a reorganizar a base conceitual, o modo de pensar e o modo de falar sobre as questões humanas: ele nos incita a pensar a partir da negatividade desse ente que cada um de nós é. Nossa primeira tarefa, a princípio a mais problemática, talvez seja, por isso, desconstruir, com Heidegger, a definição de ser com a qual trabalha o modelo metafísico. Desconstruir fundamentalmente a noção de que há um ser em si e de que a tarefa mais urgente para o pensamento seria encontrar uma via de acesso segura a esse ser em si. Isso porque, para Heidegger, o ser se estrutura sempre a partir de uma dinâmica existencial que abre a cada vez o campo de manifestação dos entes em geral em seu ser e não possui nenhuma determinação prévia para além da abertura originária desse campo. Nada do que acontece diz respeito a um ser previamente dado, mas tudo o que se dá já sempre pressupõe um horizonte hermenêutico determinado, a partir do qual apenas o ente conquista o seu ser. Desconstruir essa noção de ser como presença dada de antemão e isolável em um âmbito em si parece-nos a base fundamental para que depois possamos desconstruir alguns pressupostos estruturais presentes nas diversas vertentes da psicologia tradicional, desfazendo o modelo metodológico de um corpo teórico aparentemente bem fundamentado enquanto discurso formal, mas que, muitas vezes, se apresenta como obstáculo que se interpõe à apreensão intuitiva dos fenômenos existenciais. O que precisamos fazer desde o princípio é destruir as máscaras de supostas estruturas identitárias entendidas como constitutivas da essência ou do ser das coisas e pessoas em geral, para que

possamos encontrar em seguida a força argumentativa necessária para destruir o pressuposto de que tais máscaras seriam constitutivas da essência ou do ser do homem. Dito de maneira ainda mais expressa, o que pretendemos é questionar criticamente a própria decisão ontológica em jogo em noções tão usuais na psicologia atual quanto às noções de: consciente, inconsciente, id, ego, superego, fatores de personalidade, inteligência, memória, percepção, pensamento, hábitos, condicionamentos etc. A radicalidade de nossa proposta consiste em desconstruir, a partir de Husserl e em sintonia com Heidegger e Dilthey, as hipostasias que atravessam as bases conceituais da suposta positividade de certas vertentes da psicologia, questionando, metodologicamente, as pretensões cientificistas do saber psicológico, quando influenciado pelo modelo causal das ciências naturais.

Nossa última tarefa é pensar a aplicabilidade clínica dessa psicologia sem psiquismo. O grande desafio aqui é conseguir mostrar em que medida é possível pensar efetivamente uma prática clínica fundamentada numa psicologia negativa, uma prática psicoterápica que não reduza o homem a uma coisa previamente definida e determinada, mas que resguarde o seu caráter de poder-ser. Diante dessa questão senti-me, inicialmente, tomado por profunda inquietação, que se expressa claramente nas seguintes perguntas: seria isso possível? Como seria a originalidade e a especificidade do exercício de uma psicoterapia fundamentada na psicologia negativa? De que modo ela se diferencia, fundamentalmente, de uma psicoterapia embasada na psicologia positiva? Para desenvolver essa questão, recorreremos, inicialmente, a Medard Boss e a Ludwig Binswanger, que foram os primeiros psicoterapeutas, influenciados pelo pensamento de Heidegger, a colocar em prática a análise clínica do ser-aí (*dasein*): como uma análise existencial⁸ ou uma análise do *dasein* ou uma *daseinsanalyse*. Boss teve um papel decisivo no desenvolvimento da *daseinsanalyse*; não apenas por ter sido amigo de Heidegger, mas também por ter organizado os seminários ministrados pelo filósofo na cidade suíça de Zollikon. O público desses seminários era formado por psicoterapeutas insatisfeitos com o modo de a psicanálise pensar que sempre pressupunha que os

⁸ É possível pensar a princípio que a presença do termo análise acima aproximaria a análise existencial da psicanálise. Por isto, é mais do que necessário esclarecer antes de tudo o fato de que tal proximidade é ilusória como veremos mais detidamente no transcurso do presente trabalho. De qualquer modo, para que o leitor não fique no ar, é importante apresentar um primeiro esforço de diferenciação. Enquanto a psicanálise, como psicologia explicativa, procura se aproximar dos transtornos existenciais por meio de um conjunto de hipóteses (o inconsciente e o aparelho psíquico são construções hipotéticas), a análise existencial procura se restringir à descrição fenomenológica do existir humano, sem recair em nenhum projeto de objetivação coisificante.

transtornos existenciais eram transtornos referentes a estruturas psíquicas, a elementos de meta-psicologia. Esses psicoterapeutas questionavam a pretensão freudiana de explicar o modo de funcionamento do psiquismo a partir de estruturas que estariam para além do psiquismo, estruturas que remeteriam a aparelhos ou mecanismos de algo assim como uma “máquina psíquica”. Além disso, eles não queriam analisar um paciente ideal, nem conceber uma clínica idealizada. Eles desejavam analisar as experiências vivenciais do ser humano, algo possibilitado radicalmente pela descrição heideggeriana do ser-aí. Por isso, buscaram na filosofia heideggeriana os subsídios teóricos para fundamentar sua análise do existir. Binswanger parece ter sido mais assertivo no sentido de se apropriar das idéias de Heidegger e conseguir manter o foco na clínica, se apropriando mais livremente do ideário heideggeriano. Ele se vale de *Ser e Tempo*, até certo ponto à revelia do próprio Heidegger, contestando, de certo modo, o que Heidegger faz no *Zollikon*: pensar a *Daseinsanalyse* já no âmbito de sua história do ser. Desse modo, ele segue um caminho que se desvia das orientações do mestre, uma vez que Heidegger queria pensar a psicologia nesse novo âmbito de sua filosofia; e foi justamente a isso que Boss se dedicou a fazer, quando, por exemplo, em *Angústia, Culpa e Libertação*, pensou as neuroses do tédio como transtornos existenciais de época.⁹ Binswanger parece-me conseguir retirar de Heidegger aquilo que realmente é decisivo para a análise clínica: a possibilidade de trabalhar com *Ser e Tempo* e pensar a dinâmica existencial do ser-aí como estrutura fundamental para a construção da prática psicoterápica. Ele parece ver em *Ser e Tempo* o lugar e a possibilidade efetiva de concretização da *daseinsanalyse*. E, com a noção de projeto, acaba construindo a base para a estruturação da prática terapêutica. A noção heideggeriana de projeto fornece a Binswanger um critério intrínseco, não naturalista, próprio à dinâmica existencial, para pensar os transtornos do existir. Binswanger usa essa noção de projeto, que é um critério imanente à própria dinâmica existencial, para pensar a loucura como encurtamento das possibilidades existenciais do ser-aí. Por isso, *Três Formas da Existência Malograda*¹⁰ e *Conhecimento e formas do ser-aí humano* compõem

⁹ BOSS, M. *Angústia, culpa e libertação*. Porto Alegre: Editora Três Cidades, 1982.

¹⁰ BINSWANGER, L. *Três formas da existência malograda*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977. A obra parece um minucioso trabalho de pesquisa da literatura psiquiátrica de sua época, destacando-se a riqueza da variedade dos termos utilizados para caracterizar os estados patológicos e a análise de suas possíveis nuances. Binswanger dedica-se particularmente a três aspectos específicos de certos estados patológicos

uma leitura fundamental para quem quer trabalhar com *daseinsanalyse*, análise existencial ou psicoterapia fenomenológico-existencial.

Segundo Rollo May (1977), a psicoterapia existencial surgiu espontânea e simultaneamente, no início do século XX, em diversos países da Europa: Alemanha, França, Suíça e Holanda como tentativa de superar certa insatisfação com relação à Psicanálise, tanto no que tange aos seus resultados clínicos, quanto no que concerne à sua formulação teórica; e, também, como um modo de preencher algumas lacunas sobre a compreensão humana deixadas por ela. Entretanto, a Psicoterapia Existencial não deve ser considerada como uma das correntes derivadas da Psicanálise, tais como as de Adler, Jung e muitos outros, pois dela não apenas se distingue, mas também se contrapõe, com relação ao método e à técnica, como veremos posteriormente. Mas antes de nos aprofundarmos nesse tema, precisamos esclarecer algumas questões fundamentais que se destacam no pensamento de Heidegger e que podem dificultar a compreensão de sua obra, a saber: em que consiste a originalidade e a relevância do pensamento de Heidegger no estudo da essência do homem? Por que ele utiliza termos diferentes daqueles usados por outros autores? Por que utiliza os termos *ser-aí* e *ser-no-mundo* no lugar onde os outros utilizam os termos *consciência*, *sujeito*, *indivíduo*, *pessoa*, ou qualquer outro correlato? Trata-se apenas de uma veleidade ou de uma questão decisiva na formulação de seu pensamento? Quais as repercussões da noção de *ser-aí* como o *ser* do homem para a possibilidade da clínica psicoterápica?

Para compreendermos a originalidade e a relevância do pensamento de Heidegger, precisamos intuir o sentido original dos termos que ele utiliza em seus enunciados. Isso vale tanto para os neologismos quanto para outros termos usuais que, em Heidegger, apresentam certa modulação. Isso porque, em todo percurso de seu caminhar filosófico, ele atribui aos conceitos e definições um estatuto de meros indicativos formais, numa tentativa radical de superar a insuficiência do modelo teórico da tradição metafísica. Além disso, não considera como doutrinário o seu modo próprio de filosofar, nem reconhece como sistema o conjunto de sua produção intelectual. Heidegger quer fazer a descrição

determinados, evidenciando as suas modulações existenciais: extravagância, excentricidade e amaneiramento; apresentados como articulados, de algum modo, com a esquizofrenia. Após tal análise psiquiátrica, o autor se dedica a fazer uma análise existencial dos temas em questão.

fenomenológica das experiências existenciais. Por isso, não utiliza as palavras eu, sujeito e indivíduo. Essas palavras estão impregnadas com o peso semântico do modelo teórico-explicativo característico do pensamento metafísico: elas sempre envolvem a suposição da presença prévia de quididades¹¹ e nunca conseguem eliminar por completo o caráter de suas hipóteses, hipostasias ou teses. Esses termos induzem-nos a tomar o homem como sendo algo e a procurar uma determinação específica desse algo que ele é. Por isso, seu uso não favorece a descrição fenomenológica da essência do homem e é totalmente incompatível com o caráter de poder ser do existente humano. Pelo contrário, ajudam antes a reificar o homem por meio de um pensamento quididativo em meio à assunção de teses metafísicas sobre a sua humanidade. Por exemplo: quando ouvimos a palavra homem, somos tomados, automática e instantaneamente, pelas definições que escutamos, repetidamente, ao longo da vida: animal racional, animal social, animal político, animal dotado da possibilidade da linguagem etc. Para Heidegger, a única tese da fenomenologia é justamente que não se faz fenomenologia com teses. E para se chegar à essência do ente humano é preciso suspender todas as hipostasias, todas as quididades, todas as teses. Nem mesmo a compreensão husserliana do homem como síntese dinâmica ou síntese vivencial o satisfaz, porque ainda preserva certa relação quididativa. Ainda diz, mesmo que vagamente, aquilo que o homem é a priori. Quando Heidegger suspende todas as teses, desaparecem as essências quididativas e ficam apenas as possibilidades: o poder ser. Pensar o ente humano como puro poder ser é o resultado da suspensão de todas as teses em relação ao homem. E essa é uma questão fundamental para a fenomenologia que pensa a essência do ente humano como intencionalidade¹². E

¹¹ Quididade é um termo corrente no vocabulário filosófico, mas incomum na linguagem da psicologia em geral. A palavra remonta ao latim *quid*, que significa literalmente “o que”. A quididade de algo não é outra coisa senão a determinação do que algo é, se confundindo, por conseguinte, com a sua essencialidade.

¹² Há uma tendência corrente de pensar a intencionalidade segundo o seu sentido usual, ou seja, como um sinônimo de voluntário. Intencional é, para o senso comum, normalmente algo que fazemos porque queremos. A fenomenologia, porém, exige de nós um abandono desse sentido corriqueiro do termo e um salto em direção à sua significação mais originária, contida no étimo mesmo da palavra. Intencional significa literalmente “aquilo que tende para o interior de”. No momento em que Husserl pensa a intencionalidade, ele tem em vista antes de mais nada estruturas que, ao se mostrarem, transcendem imediatamente o seu campo mesmo de realização. Uma bandeira, por exemplo, é um sinal intencional, porque ao vermos a bandeira somos imediatamente projetados para o país, a cidade ou o clube de futebol de que ela é bandeira. O mesmo se dá com os atos de consciência lembrar, imaginar, pensar etc. Ao nos depararmos com o termo intencionalidade, portanto, precisamos escapar da tendência inicial de compreensão desse termo. Essa necessidade de escapar de uma leitura mais imediata do termo acirra-se

Heidegger se vale de uma expressão original para evidenciar, de modo ainda mais radical, a intencionalidade do existir humano. O termo que encontrou para indicar essa condição fundamental do homem no mundo de estar sempre em situação, sempre em relação, sempre na condição de poder ser foi a expressão ser-aí. O ser-aí é um ente fundamentalmente marcado pelo caráter de poder-ser. E é justamente por isso que tem “sua essência residindo em sua existência”.¹³

É exatamente aqui que as palavras homem, sujeito, indivíduo e pessoa deixam de ser usadas por total e completa incompatibilidade metodológica para designar um ente relacional, marcado pela incompletude, pela indeterminação e pelo caráter de poder ser. A hermenêutica fenomenológica deixa evidente que não há um eu ou sujeito previamente constituído e separado de seu mundo. Do mesmo modo que não há um mundo separado de um sujeito. O que há são campos existenciais onde ser-aí e mundo formam uma unidade intencional integrada e indissolúvel. Ser-aí é o ente que habita esse campo existencial, do qual se distingue sem dele se separar. Para evidenciar a singularidade dessa condição, Heidegger cunhou a expressão ser-no-mundo, onde ser e mundo são co-emergentes. Isso é fácil de compreender em qualquer experiência do cotidiano. Vejamos um exemplo. Não existe pai sem filho, nem filho sem pai. Quando não pensamos ingenuamente o pai como figura biológica, o pai aparece no momento em que o filho aparece. Pai e filho são co-emergentes. Não há um pai ou um filho previamente constituídos e posicionados isoladamente. O que há é um campo existencial onde pai e filho formam uma unidade existencial co-emergente ou co-originária. Do mesmo modo que não faz sentido dar o nome de sujeito ou de indivíduo a um ente que é marcado pelo caráter de poder-ser, também não faz sentido falar em um mundo previamente dado com o qual esse ente entraria originariamente em contato. Existir, portanto, é uma experiência comum e multi-relacional, onde o ser-aí, ao existir, tem sempre em jogo a própria existência. Ou, dito pelo próprio Heidegger, “o ser-aí é um ente em que, como ser-no-mundo, ele próprio está em jogo”.¹⁴

Pensar o ser do ente humano como intencionalidade co-originária ou como campo existencial multi-relacional é em nosso contexto decisivo, em função da

ainda mais, uma vez que a incompreensão do termo intencionalidade é a base de um afastamento inicial de muitos intelectuais sérios e respeitados da fenomenologia.

¹³ Martin Heidegger, *Ser e tempo*, § 31, p. 56. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

¹⁴ Martin Heidegger, *Ser e tempo*, § 40, p. 198. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

indeterminação originária do ente que o ser-aí é, cuja essência reside na existência. Como o ser-aí não possui nenhuma medida em si mesmo para os seus comportamentos em geral, ele precisa necessariamente de um horizonte hermenêutico que forneça a medida para a constituição de suas relações e de seus comportamentos. É nesse horizonte que o ser do ser-aí passa a ser pensado como abertura de sentido, como possibilidade existencial ou como projeto lançado no mundo, projeto esse que sempre retém seu caráter de poder ser. O poder ser, por outro lado, é justamente a condição de possibilidade da negatividade da psicologia, que simplesmente reflete a própria negatividade do ente humano, caracterizado por Heidegger, em sua ontologia negativa, como um ente desprovido de estruturas psíquicas previamente determinadas, cujo ser se constitui nas relações e cujo modo de ser se apresenta como de um ser-aí ou de um ser-no-mundo. Nesse horizonte relacional, Heidegger dá importância fundamental para a relação entre o ser-aí e o seu aí. Ele nos mostra em *Ser e tempo* como é que, sem um horizonte hermenêutico, seria impossível pensar essa relação. No parágrafo 31 de sua obra magna ele afirma, textualmente, que “o ser-aí é, existindo, o seu aí”.¹⁵ Para ele, é justamente o aí que se apresenta como esse horizonte relacional e que, por não ser previamente dado, aparece como um horizonte projetivo: aberto, intencionalmente, pelo projeto. Vemos aqui, portanto, uma radical diferença entre o modo de pensar heideggeriano e a tradição metafísica. Ao invés de empreender um questionamento frontal do ser dos entes em geral, Heidegger sempre procura pensar a partir da inexorabilidade do horizonte hermenêutico no qual os entes vêm ao encontro como os entes que são e no qual eles conquistam, por conseguinte, sua significação. Por tudo isso, Heidegger mostra-se cuidadoso tanto na escolha das palavras quanto na construção das frases, de modo a deixar sempre evidenciada a originalidade de seu modo de pensar e a ressaltar a diferença radical entre seu pensamento e a metafísica. Bem, mas como se constitui afinal a relação de Heidegger com a metafísica?

Heidegger se propõe a fazer uma destruição ou uma desconstrução do pensamento metafísico. A desconstrução se dá, na medida em que Heidegger reconstrói primeiramente tal pensamento, evidenciando o caráter histórico de sua construção. Mas a destruição não diz respeito apenas à história considerada de

¹⁵ Martin Heidegger, *Ser e tempo*, § 31, p. 198. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

maneira ingênua como o campo objetivamente constituído que abarca em si todos os eventos supostamente ocorridos no passado. Ao contrário, é a própria destruição que torna muito mais a história possível, uma vez que libera a história para o seu acontecimento enquanto tal, para a dinâmica de interação de suas dimensões temporais. Heidegger se vale da etimologia do termo *Geschichte* em alemão para acentuar o caráter de acontecimento da história. *Geschichte* vem do verbo alemão *geschehen*, que significa literalmente acontecer. A questão é, portanto, o jogo entre acontecimento e história. A ciência histórica trata os acontecimentos da história como fatos já ocorridos, como situações já definidas em seus elementos essenciais e carentes de explicitação em meio ao método de abordagem do saber histórico. Em meio a tal tratamento, a história perde justamente seu caráter de acontecimento. Do mesmo modo, o cotidiano também possui uma relação calcificante com a história. A sedimentação semântica do cotidiano envolve uma inserção da tradição no mundo cotidiano, uma inserção que, como Heidegger afirma no relatório Natorp¹⁶, sempre traz consigo certo encurtamento. É preciso, portanto, uma destruição da história em sua versão historiológica, para que dessa destruição se dê a reconquista da dimensão acontecencial da história. Ao mesmo tempo, é só a partir dessa experiência histórica originária que se torna possível falar derivadamente de uma historiologia, de uma ciência histórica construída sobre bases empírico-rationais, assim como de uma historiografia racionalmente edificada. Tanto uma quanto outra assentam-se, em verdade, em pressupostos teóricos, de tal modo que jamais conseguem escapar em última instância do estabelecimento de hipostasias encurtadoras. Com isso, a desconstrução desmascara a historiografia e a historiologia, abrindo o espaço para que se pense a história em seu próprio caráter de acontecimento. É exatamente a destruição, contudo, que nos aponta também quais elementos historiológicos precisamos desconstruir para que possamos descobrir fenomenologicamente a história do pensamento humano. Como afirma o próprio Heidegger em *Ser e tempo*:

A elaboração da questão do ser deve (...) retirar do sentido ontológico mais próprio do questionamento mesmo, enquanto questionamento histórico, a orientação para se indagar acerca de sua própria historiologia, isto é, deve determinar-se historiologicamente. Pois, somente

¹⁶ Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas de Aristoteles*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

apropriando-se positivamente do passado, é que ela pode entrar na possibilidade mais própria de seu questionamento.¹⁷

Heidegger não condena o pensamento metafísico, mas descarta sua pretensão universalista e universalizante de afirmar a quiddidade do ser. Para a tradição, afirmar a quiddidade de alguma coisa implica negar sua historicidade. Não há problema em se afirmar a quiddidade de um ente, mas afirmar a quiddidade do ser implica esquecer a diferença ontológica e negar sua historicidade. E o tema da historicidade é uma questão fundamental para Heidegger. Ele defende, insistentemente, a historicidade das determinações de ser. Para ele, as determinações de ser em geral são determinações do mundo. Exatamente isso faz com que não se possa pensar em determinações trans-históricas de ser, em determinações eternas ou universais, como propõe a metafísica. Todas as determinações de ser em geral são sempre marcadas pelo horizonte histórico nos quais elas se mostram. Independentemente das várias explicações formuladas por diversas vertentes da metafísica no sentido de afirmar o quê é o ser, o que fundamentalmente singulariza o pensamento metafísico é seu compromisso com uma lógica das propriedades que se caracteriza pelo modo de olhar para o ser como se ele fosse algo simplesmente dado, passível de ser definido por um conjunto de características e classificado em estruturas essenciais, fundamentadas por construtos teórico-hipotéticos. Na metafísica, orientada pelo primado da lógica proposicional, esquece-se completamente a base fenomenológica de todas as proposições, assim como o fato de que as proposições se movimentam necessariamente no interior de um horizonte de manifestação específico, no interior de um horizonte hermenêutico originário. Em suma, a metafísica transforma o ser em mero elemento de ligação entre entidades previamente dadas em sua realidade e passíveis de serem articuladas em meio a uma tábua de atribuições. Justamente isso, por sua vez, caracteriza a positividade do pensamento metafísico. Essa positividade aparece na concepção de essência humana proposta pela metafísica e adotada por certas correntes tradicionais da psicologia, na concepção de que o homem possui uma essência inata e anterior à existência. Essa positividade do conceito de essência foi sendo desconstruída por Heidegger com a afirmação, fenomenologicamente fundada, de que todas as

¹⁷ Martin Heidegger, *Ser e tempo*, § 6, p. 95. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

determinações quidditativas se referem apenas aos juízos acerca das coisas e dos fenômenos e não às coisas ou aos fenômenos em si. Para Heidegger, nas questões humanas, não há separação entre essência e existência, não há diferença entre o ôntico e o ontológico: o homem se essencializa ao existir, na própria experiência do cotidiano. Para o ser-aí – essa é a determinação mais própria à noção heideggeriana de cuidado –, o seu ser se confunde com os seus modos particulares de ser. Dito nos termos de *Ser e tempo*, o existenciário é uma questão ontológica para o ser-aí¹⁸.

Com esse mesmo raciocínio, utilizado por Heidegger no campo da filosofia, podemos evidenciar o caráter histórico das teorias psicológicas que, apoiadas na tradição metafísica, afirmam a positividade de um psiquismo que se apresenta como propriedade de um eu interiorizado, racional e voluntarista, dotado de uma estrutura psíquica essencial. Nossa tarefa aqui é promover a desconstrução da positividade da psicologia, do mesmo modo com que Heidegger promoveu a desconstrução da positividade da filosofia. Para tanto, no lugar de estruturas psíquicas, propomo-nos a trabalhar com a noção heideggeriana de estruturas existenciais que nascem juntamente com o acontecimento de existir e não se mostram jamais como uma propriedade individualizada de um ente cujo modo de ser se acha desde o princípio simplesmente dado. As estruturas existenciais não são anteriores à existência. Essas estruturas se organizam simultaneamente ao existir. Do mesmo modo que o ser-aí, as estruturas existenciais não aparecem como algo simplesmente dado. Elas são apenas modulações do poder-ser do ser-aí. Esse vem a ser o cerne da descrição heideggeriana do ente humano como marcado pelo caráter de poder ser enquanto ser-no-mundo, onde o ser do ser-aí se encontra sempre numa condição de incompletude e de indeterminação.

¹⁸ Gilles Deleuze retoma em seu pensamento a tentativa heideggeriana de pensar os predicados não como qualidades atribuíveis de maneira logicamente consistente, mas como modos de vir à presença por parte dos entes em meio ao acontecimento fenomenológico de sua determinação. Ao mesmo tempo, dá a essa tentativa um lugar central em sua obra. Como procura mostrar, verde, por exemplo, não é um predicado que pode ser relacionado sem contradições ao sujeito árvore, mas o próprio movimento da árvore vindo a ser árvore de um modo específico. Nesse sentido, ele supera a nominalização do verbo ser e se insere no âmbito do esforço de Heidegger por pensar o ser efetivamente como verbo. Cf. Gilles Deleuze, *Lógica do sentido*, p. 22. São Paulo: Perspectiva 1995. Quanto ao exemplo da árvore verdejante, ele se encontra anteriormente presente no “diálogo de Heidegger com um japonês” presente em seu *A caminho da linguagem*. Cf. Martin Heidegger, *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

Para Heidegger, não há uma estrutura psíquica em si e por si, do mesmo modo que não há um homem em si e por si. Não se trata aqui, em meio à consideração do ser do homem, de uma estrutura estática, cuja estabilidade decorreria de sua configuração formal, mas sim de uma estrutura dinâmica e relacional cuja estabilidade móvel emergiria da familiaridade que se articula numa síntese de experiências relacionais. O ente humano e as estruturas existenciais só existem em relação e sua essência constituinte transita incessantemente nas modulações oriundas de seu caráter de poder-ser. Embora tenham estabilidade, não são estruturas substanciais solidamente constituídas. Elas não emergem de uma estrutura orgânica, biológica ou psicológica. Por isso, a desconstrução da positividade da psicologia passa necessariamente pela reformulação tanto dos conceitos, quanto da organização do raciocínio a partir dos enunciados teóricos que se inspiram, muitas vezes, em metáforas que utilizam como referência as ciências naturais como a biologia e a física em suas diversas especialidades ou especificidades. Por exemplo: quando a psicologia se refere a mecanismos psíquicos, está comparando o funcionamento do ente humano a uma máquina que está subordinada às leis da mecânica. As estruturas existenciais não são nenhuma outra coisa a não ser a própria estruturação do acontecer dos diversos eventos no transcurso da existência¹⁹. Por isso, ressaltamos a psicologia negativa como uma maneira de pensar a constituição existencial e os transtornos relativos aos seres-áí humanos em geral, uma vez que ela parte de uma descrição fenomenológica do modo como se dá o acontecer do ser-áí, enquanto ser-no-mundo, num processo contínuo, indefinido e indeterminado de vir a ser. Bem, mas como se materializa a própria possibilidade de uma psicologia negativa?

A partir da hermenêutica fenomenológica de Heidegger, podemos apontar para uma psicologia negativa, onde não há nenhum psiquismo originário, estabelecido e estabilizado. O que há são articulações dos fenômenos a partir de horizontes interpretativos sedimentados, que experimentam e podem experimentar crises. Interpretar²⁰ significa, no presente contexto, atualizar possibilidades

¹⁹ A crítica ao tratamento científico natural dos fenômenos internos foi empreendida por Wilhelm Dilthey em um texto hoje clássico e recém traduzido para o português *Ideias para uma psicologia descritiva e analítica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

²⁰ Vale esclarecer que a palavra interpretação é utilizada aqui num sentido diferente daquele utilizado pela psicanálise freudiana. Sentido este que ficou conhecido pelo grande público, onde a interpretação é reconhecida como uma atitude recorrente do psicanalista com o propósito de ajudar o analisando a

abertas pelo próprio projeto existencial. É exatamente por isso que não se pode pensar aqui em transformações nos modos de interpretação, sem que aconteçam ao mesmo tempo transformações nos próprios projetos originários. Esse fato tem uma repercussão imediata na idéia mesma de uma psicologia negativa. A psicologia é dita negativa, porque a base da psicologia é a negatividade do homem, que se caracteriza ontologicamente pela incompletude, pela indefinição e pela indeterminação que o acompanham ao longo de sua existência e que, em hipótese alguma, pode ser completada, definida ou determinada. Tudo o que acontece na perspectiva da psicologia negativa diz respeito a uma hermenêutica existencial que está pautada por um horizonte que não é, de modo algum, nem empírico, nem estático, mas antes um horizonte móvel e flexível. Móvel e flexível por ser um horizonte semântico e significativo. A familiaridade é o que dá a estabilidade nesse horizonte. Só que a familiaridade está sempre sendo corroída pelo caráter de poder-ser do ser-aí. Porque, paradoxalmente, é o próprio poder-ser o elemento de sustentação dessa estabilidade. A psicologia negativa procura pensar não os indivíduos, mas as relações, enquanto modos de ser-aí. Os problemas fundamentais do ser-aí são sempre problemas relacionais. Esse é o pressuposto fundamental de Heidegger e da psicologia negativa. Não há nenhum psiquismo. Não há nenhuma interioridade. Não há nenhum corpo biológico, por mais que seja possível uma abordagem biológica do corpo²¹. Tudo o que acontece, acontece aqui na relação intencional entre ser-aí e mundo. Os problemas existenciais em geral não são problemas de uma pessoa isoladamente. São sempre problemas que aparecem na relação ser-aí e mundo. Com a psicologia negativa, podemos pensar, por exemplo, o sofrimento existencial como baseado muitas vezes em uma tentativa de controlar a dificuldade de suportar os sentimentos decorrentes dessa condição de negatividade a partir de um encurtamento do horizonte e das possibilidades do mundo e da construção idealizada de um campo existencial reduzido, supostamente completo, definido, determinado e seguro no interior de um mundo incompleto, indefinido, indeterminado e, fundamentalmente, inseguro. Mas alguém poderia perguntar aqui: será que essa compreensão do ser-aí humano não inviabiliza por completo a própria psicologia?

articular seus relatos com os devidos correlatos presentes e recorrentes na cadeia linear de causalidades de sua história de vida, dando particular atenção nas primeiras experiências da infância.

²¹ Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, p. 383. Em: *Marcas do caminho*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

Será que ainda é possível falar aqui de psicologia? Como não há mais nenhuma possibilidade de pensar em uma estrutura psíquica, como o psíquico não passa de um resultado de um dos muitos processos hipostasiantes em geral, a palavra psicologia envolve a princípio necessariamente um equívoco que alimenta boa parte de suas teorias tradicionais. No entanto, o que interessa nas palavras nunca é apenas o seu sentido etimológico e os pressupostos ontológicos que se encontram assentados nelas, mas antes também aquilo que elas revelam. Psicologia não implica nesse caso obrigatoriamente a presença do aparelho psíquico ou de qualquer noção de estrutura psíquica, mas a compreensão do modo de ser do ente humano. É nesse sentido que criticamos de maneira algo genérica a psicologia tradicional e retemos, ainda assim, a palavra psicologia em meio ao uso da expressão “psicologia negativa”. Dito isso, podemos concluir sinteticamente a presente introdução.

Visando a uma melhor sistematização desse trabalho destacamos, no primeiro capítulo, a hermenêutica fenomenológica, que é o resultado da articulação heideggeriana entre a fenomenologia de Husserl e a hermenêutica de Dilthey; no segundo capítulo, apresentamos a analítica da existência, que constitui a base filosófica do pensamento da clínica fenomenológico-existencial, que será examinada no terceiro e último capítulo. Antes de iniciarmos o trabalho de escrita da tese, porém, é importante ressaltar um último ponto. Nós falamos aqui incessantemente de psicologia negativa e utilizamos vez por outra de maneira sinonímica as expressões análise existencial, análise do *dasein* e *daseinsanálise* como um sinônimo de psicologia negativa. Isso aconteceu, porque, tal como pensamos, a *daseinsanálise* ainda carece de uma determinação mais específica de seu corpo teórico, para que se possa efetivamente falar sobre ela como uma postura específica no âmbito da psicologia. Não há, em verdade, nenhum livro-texto escrito até aqui que tenha realmente fornecido de maneira inequívoca as linhas mestras da *daseinsanálise* e aberto a possibilidade de pensá-la como um conjunto coerente de pontos de partida e de modos de desdobramento. Assim, a *daseinsanálise* ainda precisa, a nosso ver, ser escrita. A psicologia negativa, por sua vez, tenta suprir essa lacuna e se encaminhar na direção de uma fundamentação expressa daquilo que se convencionou chamar de *daseinsanálise* ou análise existencial.

Capítulo I - O projeto heideggeriano de uma hermenêutica fenomenológica: as contribuições de Dilthey e Husserl

O interesse de Heidegger pela filosofia foi inicialmente inspirado por Franz Brentano, particularmente pelo livro *Sobre a múltipla significação do ente segundo Aristóteles*. Casanova considera que, “no título mesmo desse escrito, se esconde o problema fundamental que acompanha o próprio despontar do caminho de Martin Heidegger na filosofia”²²: a questão do ser em sua diferença ontológica em relação aos entes. Questão essa que está presente como tema central de toda a filosofia heideggeriana não como um conceito a ser definido e sim como uma experiência a ser apropriada no exercício contínuo da existência. Além de Brentano, porém, muitos outros pensadores influenciaram o caminho filosófico de Heidegger. Destacamos aqui, porém, em função de nossos interesses próprios e de sua centralidade no projeto heideggeriano da hermenêutica fenomenológica, as figuras de Edmund Husserl e Wilhelm Dilthey. A fenomenologia de Husserl e a hermenêutica de Dilthey constituem as bases fundamentais de tal projeto. Essas idéias instrumentalizaram Heidegger no sentido de levar a termo uma profunda transformação no modo de pensar e de escrever sobre a questão do ser: destacando, por um lado, a negatividade do ente que pode perguntar sobre o ser e, por outro lado, a indeterminação que fundamenta a existência do ser-aí como ser-no-mundo. Heidegger formula tal pergunta, evidenciando, ao mesmo tempo, o modo como esse ente se realiza incessantemente a partir do projeto que ele, desde o princípio, é: o projeto de um horizonte hermenêutico de constituição de seus comportamentos em geral. Vejamos esse ponto de início mais detidamente.

Heidegger, no período inicial de suas reflexões filosóficas, intitula-se fenomenólogo, sob forte influência de seu mestre Husserl. Em seguida, ele vai se diferenciando, progressivamente, do modo husserliano de conceber a fenomenologia, na medida em que se apropria da noção de hermenêutica, tal como essa foi formulada em particular por Dilthey. Passa, então, a conceber sua filosofia como uma fenomenologia hermenêutica, enquanto Husserl, por muito tempo, continuou designando sua fenomenologia como um idealismo transcendental. Posteriormente, Heidegger deixa de utilizar os termos fenomenologia e hermenêutica, preferindo não nomear seu pensamento por meio

²² Marco Casanova, *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

de nenhuma corrente. Faz isso apenas por coerência metodológica com seu estilo não categorializante. No entanto, ele continua utilizando a fenomenologia e a hermenêutica de um modo próprio, fazendo com as idéias de Husserl e Dilthey uma composição singular. Analisaremos no decorrer do presente capítulo as idéias de Husserl e Dilthey em sua determinação estrutural, a fim de tornar possível uma compreensão do modo como essas idéias entraram no arcabouço do pensamento heideggeriano. Por agora, contudo, talvez seja interessante reconstruirmos o contexto teórico de surgimento de suas idéias.

Antes de mergulharmos no detalhamento da hermenêutica e da fenomenologia, consideramos decisivo conhecer um pouco mais os problemas filosóficos enfrentados pelos pensadores dessa tradição, pelos próprios autores em sua época: ou seja, consideramos importante nos aproximarmos um pouco mais detidamente da conjuntura da qual partem suas obras. Essa questão tem particular relevância porque, de algum modo, as idéias de Dilthey e Husserl se apresentam como tentativas de resposta a esses problemas. Por isso, é preciso ressaltar que, embora Husserl e Dilthey tenham seguido caminhos filosóficos independentes, ambos compartilharam, cada um a seu modo, o mesmo horizonte epocal, que serviu de substrato para a fermentação de suas idéias. Ambos se confrontaram com as incertezas e as indefinições que marcaram fundamentalmente o pensamento e a existência no final do século dezenove. Ambos experimentaram na própria pele a crise que abalou todos os alicerces da filosofia de sua época: a crise do comportamento teórico em geral. Essa crise culminou com a falência do modelo explicativo como princípio norteador da filosofia, trazendo o risco de absolutização das ciências naturais como as únicas efetivamente capazes de veicular algum conteúdo de verdade sobre os fenômenos em geral. Justamente esse risco despertou em Husserl e em Dilthey a necessidade, daí decorrente, de lutarem contra tal absolutização no âmbito das ciências ditas humanas.²³

²³ Essa ameaça de absolutização pode ser percebida claramente pelo modo como a mídia abre constantemente espaço para veicular as propostas da neurociência, encarada muitas vezes como o verdadeiro desvelamento dos segredos do cérebro. Com isso, o neurocientista parece ocupar hoje o mesmo lugar que Freud detinha no início do século 20: o lugar de sistema fechado e consistente de explicação dos fenômenos psíquicos. Embora aparentemente diferentes e divergentes, as duas teorias, a neurociência e a psicanálise, têm, essencialmente, a mesma importância para a fundamentação do modelo teórico explicativo em relação aos fenômenos psíquicos em geral. Ambos prometem revelar os segredos da subjetividade. Uma, por meio de uma redução do psíquico ao âmbito empiricamente investigável e mapeável a partir de uma pesquisa científico-natural frontal; a outra, por meio de um esquadramento das relações dinâmicas em jogo entre os diversos aspectos do aparelho psíquico, ou seja, por meio de uma descrição do modo de diálogo entre inconsciente e consciente. Tudo isso fica ainda mais claro, se

articularmos a noção de neurociência com o projeto de mapeamento genético há alguns anos em curso: o projeto genoma. Sem que possamos imaginar concretamente o significado mesmo de uma estrutura genética, sem nos darmos conta dos pressupostos e das decisões ontológicas em jogo na própria possibilidade de pensar o homem a partir de tal estrutura, fala-se nos meios de comunicação de massa de genoma e de decodificação genética como se essas fossem as coisas mais transparentes do mundo. Trataremos desse tema mais detidamente em seguida.

1.1. A crise do comportamento teórico em geral e a falência do modelo explicativo próprio às ciências naturais como abertura de possibilidade para o existir contemporâneo

O cenário filosófico atual tem suas raízes históricas sem dúvida alguma nas transformações radicais do pensamento filosófico ocorridas no final do século 19. Hoje convivemos com uma pulverização cada vez maior do exercício filosófico e com uma divisão incessante do trabalho dos filósofos em campos de pesquisa pontuais e isolados. A esse movimento corresponde uma restrição quase imediata da possibilidade mesma do surgimento do grande pensador e uma mediocrização da própria filosofia como um todo. Tal mediocrização tem sua razão de ser, por sua vez, na crise pela qual passou a tradição filosófica nesse período histórico específico. Com o advento do positivismo e com a sua associação quase imediata entre ciência e conhecimento rigoroso, ou seja, com a crescente valorização do pressuposto de que só o conhecimento racional fundamentado de maneira empírica possui validade objetiva, o modelo de conhecimento e investigação das ciências naturais passou a dominar amplamente o modo de realização do saber. Cada vez mais, a filosofia se viu diante da necessidade de apresentar justificações objetivas para os seus enunciados e a buscar algum modo de se assemelhar cada vez mais à ciência. De alguma forma, foi já contra essa posição que se levantaram ainda no final do século 19 Nietzsche, Dilthey e Husserl. E essa luta contra o positivismo alimentou também a primeira metade do século 20 com Heidegger, Sartre, Adorno, Hannah Arendt dentre tantos outros. No entanto, a “revolução” positivista foi se impondo cada vez mais e forçando a filosofia acadêmica a assumir o estilo pulverizado das pesquisas científico-naturais. É por isso que hoje há tantos artigos em filosofia e quase não há mais obras no estilo de uma *Crítica da razão pura* de Kant ou mesmo de um *Ser e tempo* de Heidegger. O que o positivismo promoveu, contudo, não foi apenas uma submissão da filosofia ao modelo das ciências naturais. Como insinuamos acima, ele também gerou uma reação que nos interessa aqui sobremaneira, uma vez que é dela que emerge o próprio projeto heideggeriano de uma fenomenologia hermenêutica. Bem, mas vejamos mais atentamente os traços particulares da crise pela qual passou o pensamento tradicional no século 19, a fim

de que possamos entender o teor da resposta fenomenológica heideggeriana a essa crise.

A crise que abalou a filosofia no final do século dezenove caracterizou-se pela constatação da inconsistência última dos comportamentos²⁴ teóricos em geral e pelas críticas ao modelo explicativo que lhe é inerente. Esse, em verdade, é o mesmo comportamento teórico que, posteriormente, Husserl vai chamar de atitude natural: aquilo que naturalmente ocorre ou que imediatamente se dá no âmbito de nossas posturas em relação a objetos e estados de coisa. A gravidade da crise pela qual passou a filosofia nesse período culminou com a falência do modelo explicativo, que se apoiava necessariamente em hipostasias ou em posicionamentos ontológicos iniciais. O final do século dezenove foi o momento de expressão radical do fracasso do realismo e do idealismo, que constituíam as duas vias dos comportamentos teóricos tradicionais²⁵: os comportamentos hipostasiantes que se encontravam na base das mais diversas concepções da tradição. Tanto o realismo quanto o idealismo são comportamentos hipostasiantes, porque nos dois casos ocorre a cisão entre aparência e essência, uma cisão que só se diferencia especificamente pelo local onde a essência é posicionada: na realidade exterior ou no interior da subjetividade. Naquela época, o sentido da realidade do mundo estava em profunda transformação e muito do formalismo teórico, que até então parecia sólido, dissolveu-se no ar, abrindo espaço para novas considerações filosóficas, dentre as quais o historicismo de Dilthey e a fenomenologia de Husserl.

A fenomenologia e o historicismo surgem como uma resposta vigorosa para essa transformação da realidade trazida, principalmente, pela assim chamada revolução copernicana²⁶, que se contrapôs às hipostasias do realismo de estrato

²⁴ Ressaltamos que utilizamos aqui o termo comportamento num sentido diferente daquele habitualmente usado na psicologia. Heidegger costuma utilizar três palavras sempre em sintonia: Halt, Haltung e Verhalten. Halt significa apoio, Haltung significa postura e Verhalten, comportamento. Reter a palavra comportamento deve-se aqui, fundamentalmente, à tentativa de manter a relação entre esses três termos: apoio, suporte, postura e comportamento. Comportar-se aqui, então, significa assumir uma relação com, uma postura em relação a. Desse modo, Heidegger distingue tal comportamento do ser-aí (Verhalten) do comportamento puramente biológico dos animais (Benehmen).

²⁵ Ao nos valermos do pretérito imperfeito, não estávamos tentando dizer que tais posições não se encontram mais presentes para nós hoje. É evidente que tanto realismo quanto idealismo, por mais estranho que isso possa parecer, experimentaram e continuam experimentando em nosso tempo uma capacidade enorme de sobrevivência. O que buscávamos era apenas ressaltar o fato de o final do século 19 ter se mostrado como o ponto de consumação teórica das aporias inerentes a tais correntes.

²⁶ Para a filosofia moderna, em especial para Kant, a revolução copernicana tem um sentido determinante. O cerne dessa revolução consiste justamente em um movimento que se confunde com a essência do

platonizante, mas que acabou caindo em hipostasias ainda mais rígidas, no âmbito do que se costumou chamar de psicologismo. O psicologismo é a expressão última e acabada do modelo teórico idealista, que localiza o ser das coisas no interior do psiquismo do sujeito e confunde o modo de ser da realidade radicalmente com a economia interna da subjetividade. É justamente desse sujeito idealista que se deriva, por sua vez, a noção moderna de subjetividade e que se estrutura até mesmo a concepção freudiana do inconsciente²⁷. Para o modelo realista, por sua vez, o ser é sempre o ser de um ente dotado de autonomia ontológica, de presença efetiva no real. A essência é aqui considerada como independente das concepções que se possa ter da coisa, como autônoma e isolada em relação à subjetividade que conhece, de tal modo que a tarefa da subjetividade cognoscente parece ser justamente se despir de todos os elementos particulares e alcançar a coisa em sua própria realidade. Quando o modelo realista pergunta sobre o ser, ele trabalha com a pressuposição de que, em algum lugar da realidade, há entidades eternas e imutáveis, que constituem as essências em si. Como nos diz de maneira emblemática uma passagem do *De Coelo* de Aristóteles²⁸: “sem a existência dessas entidades eternas e imutáveis, não é possível nem conhecimento teórico, nem sabedoria prática”, ou seja, nem conhecimento da verdade, nem a descoberta da ação apropriada para cada situação (ação justa). Isso significa dizer

pensar kantiano. O que Copérnico faz na astrofísica é, ao invés de aceitar a posição contingente que cabe ao homem por sua situação existencial e de observar parado o mundo girando à sua volta, algo que teve uma influência mais do que significativa nos modelos explicativos da física aristotélica, ele fixa o mundo e mobiliza em contrapartida os pontos de vista observacionais. Com isso, todo um novo universo de possibilidades se descortina, guiadas pela concepção heliocêntrica defendida por Copérnico. Do mesmo modo, por conta de sua essência originariamente subjetivista, a filosofia moderna em geral e Kant em particular buscam levar adiante o mesmo procedimento no âmbito do pensamento. No momento em que se dá esse passo, porém, os objetos passam a se revelar a partir das perspectivas estruturadoras do conhecimento e se supera, por meio daí, o ingenuísmo de pensar que objetos possuiriam em si determinações categoriais dadas.

²⁷ Apesar de todos os elementos inovadores e revolucionários da psicanálise freudiana, o modelo que lhe serve de base continua se estruturando radicalmente a partir de uma posição psicologista e de uma compreensão moderna acerca da essência da subjetividade humana. Isso fica claro, se tivermos em vista ao menos um elemento da psicanálise freudiana: o seu pressuposto de que tudo o que acontece com o homem aponta para a estruturação interna do aparelho psíquico em suas diversas dimensões e para os arranjos específicos dessas dimensões. Ao mesmo tempo, ao trabalhar com a idéia de uma subjetividade dinâmica determinada respectivamente pelo arranjo de seus elementos de composição, Freud se aproxima enormemente da concepção kantiana do sujeito transcendental como dotado de faculdades puras e a priori que condicionam em sua articulação os modos de experiência de objetos. Por fim, o fato de Freud se colocar em sintonia plena com o pensamento idealista do final do século 19, ao mesmo tempo em que mesclava seus conhecimentos como cientista natural a essa posição, fez de Freud um caso raro e decisivo para a psicologia tal como a compreendemos hoje.

²⁸ Aristóteles. *De Coelo*, 298b23. Paris: Belle Lettre, 1998. Citado a partir de: Marco Casanova, *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

que essas entidades eternas e imutáveis foram consideradas desde o princípio como condição de possibilidade de todo e qualquer conhecimento teórico da verdade, assim como de todo e qualquer comportamento prático capaz de conduzir à ação justa. Esse pensamento constitui-se como um modo de realismo, porque pressupõe que, em algum campo da realidade, habitam essas entidades eternas e imutáveis. A princípio, é irrelevante determinar sua localização: num mundo supra-sensível, numa imanência ou numa transcendência. Mas torna-se fundamental identificar a característica determinante dessa essência: identificar o elemento ou componente específico que caracteriza o ser de uma coisa ou de uma pessoa. Para tanto, torna-se imprescindível encontrar uma via de acesso a essas entidades ou essências, via de acesso que pode ser sintetizada na pergunta “o que é isto?” Com essa pergunta, o modelo realista visa a identificar o elemento ou componente específico que caracteriza o ser de cada coisa ou pessoa. Desse ponto de vista, o ser de cada coisa ou pessoa é caracterizado pelo seu “o que” ou por sua quiddidade. E é exatamente esse o problema fundamental do realismo de vertente platonizante: o acesso proposto mostra-se sempre como insuficiente e insatisfatório. Não há nenhum modo de responder plenamente a pergunta “o que é isto?”, sem experimentar ao mesmo tempo uma contaminação encurtadora desse próprio isto. Além disso, o problema do acesso traz consigo ainda outro problema: a purificação ou a descontaminação dos elementos da linguagem.

Todo e qualquer modo de comunicação é marcado pela particularidade daquele que se comunica. As palavras da linguagem são completamente marcadas por encurtamentos empíricos: qualquer palavra. A própria lógica, enquanto linguagem científica estruturada a partir da tentativa de produzir formalizações, é uma tentativa de purificar a linguagem de seus elementos empíricos. O grande problema é que nem mesmo a lógica consegue levar às últimas conseqüências esse processo de descontaminação da linguagem no sentido de acessar o ser das coisas tal como elas mesmas são. Ou seja, a lógica, no fundo, tem algo de insustentável, de absolutamente inconsistente, porque jamais consegue completar esse processo de purificação. Por mais que reduza a linguagem a elementos formais; por mais que tente eliminar da linguagem todo e qualquer elemento empírico, particular ou restritivo: em todas as tentativas de se responder a pergunta “o que é isto?” sempre permanece uma distância entre isto que se tenta definir por meio da explicação e o ser do que é definido. Desse modo, a pergunta

“o que é isto?” continuava sem uma resposta definitiva e satisfatória até o final do século 19. Muito antes disso, porém, a filosofia moderna já havia se dado conta da falácia realista.

A crítica do idealismo ao realismo confunde-se em grande parte com a própria essência da filosofia moderna. Logo nos primeiros passos de sua dúvida metódica, mais exatamente no segundo momento da dúvida, na assim chamada “dúvida do sonho”, Descartes decreta de maneira definitiva a falência dos realismos em geral. Como ele mesmo descreve, não há qualquer diferença entre representações da vigília e representações do sonho, de tal modo que nunca podemos estar seguros de que estamos realmente acordados.²⁹ Mas se nunca temos a certeza de estarmos acordados, então a confiança no modo imediato de articulação sensível com o mundo exterior se vê radicalmente problematizada. Surge, assim, o famoso problema do acesso ao mundo exterior e aos objetos dados sensorialmente, problema esse que não é senão radicalizado cada vez mais a partir de então. Kant e Hegel são vozes extremamente audíveis dessa radicalização. Em Kant, os objetos vêm à tona a partir do modo subjetivo de posicionamento dos fenômenos. Kant não pergunta sobre o ser dos objetos, mas apenas sobre o modo humano de conhecimento dos objetos. Qualquer tentativa realista de alcançar o ser dos objetos, isto é, o “em si” dos fenômenos, se revela aqui como uma transgressão dos limites da subjetividade que conhece, caracterizando, portanto, um sonho dogmático. Isso porque a pressuposição da existência de tal ser é contradita imediatamente no ato mesmo de conhecer. Temos aqui uma clara tentativa de escapar da própria sombra ou de abarcar o horizonte de nosso próprio conhecer. Hegel, por sua vez, mostra incessantemente as contradições insuperáveis em jogo na tentativa realista de pensar uma apreensão autônoma e direta do ser das coisas. Como nunca temos senão a nós mesmos como vias de realização do conhecimento, senão à nossa subjetividade, qualquer tentativa de alcançar um pensar não subjetivo acaba sempre trazendo consigo uma impossibilidade e se confrontando, por fim, com o vazio de si. Como Hegel nos diz na introdução de sua *Fenomenologia do espírito*:

Se investigamos a verdade do saber, parece que estamos investigando o que é *em si*. Só nessa investigação é que ela se mostra como *nosso* objeto, é que ela é *para nós*; e o *em si* do objeto, que resultaria daí, seria, com isso, muito mais seu

²⁹ René Descartes, *Meditações metafísicas I*. São Paulo: Editora Abril, 1988.

ser *para nós*; aquilo que afirmássemos aqui como sendo sua essência seria antes não a sua verdade, mas apenas nosso saber sobre ele. A essência ou o critério de medida recairia em nós, e aquilo que comparamos com ele, e sobre o que deveria ser decidido por meio dessa comparação, não seria obrigado a reconhecer o nosso saber necessariamente.³⁰

Quando se constata o fracasso da perspectiva realista de extrato platonizante, surge, então, de imediato uma outra possibilidade, um novo modelo teórico: o idealismo, do qual Husserl vai tratar criticamente, ao longo de sua obra, a partir de seus desdobramentos ulteriores no interior do psicologismo. O psicologismo é um construto derivado do idealismo de Kant, que ganha força principalmente em meio ao pensamento neokantiano. Psicologismo é um termo para designar um dos desenvolvimentos possíveis do pensamento metafísico, que caracteriza o projeto moderno da teoria do conhecimento. Desse modo, o psicologismo tem raízes profundas na tentativa moderna de constituição de uma epistemologia. Ele se constrói desde o princípio a partir da suposição de que as determinações do conhecimento funcionam como condições de possibilidade daquilo que se conhece, perguntando, em sintonia com essa suposição inicial, sobre o modo de ser do próprio conhecer e daquele que conhece. Para o psicologismo, a tarefa do homem do conhecimento é se voltar de início, reflexivamente, sobre o próprio conhecer, levantando concomitantemente a pergunta sobre o modo de ser do conhecimento e sobre a sua economia específica. Quando se empreende esse gesto reflexivo, a própria dinâmica do conhecimento vai se confundindo, por sua vez, cada vez mais com aquilo que é conhecido; e isto de tal modo que a distância entre o conhecimento e o objeto do conhecimento vai desaparecendo progressivamente. E é aqui justamente que essa distância finalmente desaparece, porque o psicologismo assimila por completo o objeto conhecido às possibilidades internas de determinação do objeto. Essa posição, porém, traz consigo dois problemas. O primeiro é a presença constante da possibilidade da ilusão: como é que podemos ter certeza de que tudo não passaria de um sonho dogmático, de uma construção particular do sujeito que conhece? O segundo problema diz respeito ao particularismo da estrutura do conhecimento: como garantir a universalidade do que é conhecido, se ele está sempre atrelado à particularidade do conhecer e à individualidade daquele que conhece? No

³⁰ G. W. F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*. Introdução, p. 112. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

psicologismo, em suma, as estruturas do conhecimento não podem ser universais, porque a economia do conhecimento é sempre particular ao sujeito que conhece. A principal crítica que Husserl faz ao psicologismo é justamente essa: a particularidade do processo de conhecimento sempre acaba incidindo sobre tudo aquilo que o psicologismo afirma conhecer, inviabilizando o próprio conhecer.³¹ Assim, o psicologismo acaba levando inevitavelmente à supressão de si mesmo, abrindo as portas para o despontar do ceticismo.

Dito de maneira sintética, o psicologismo procura defender a posição de que todos os princípios lógicos, assim como todas as determinações essenciais dos entes repousam sobre estruturas próprias ao funcionamento de nosso psiquismo. Isso porque a experiência é pensada aqui como sendo constituída incessantemente por condições de possibilidades subjetivas de determinação da objetividade dos objetos e por princípios subjetivos de associação entre instâncias essenciais à dinâmica do conhecimento, de tal modo que o sujeito só pode olhar para algo que se encontra aqui contraposto de uma forma específica, porque a experiência humana de conhecimento torna isso possível. O sujeito só pode construir juízos sobre algo contraposto porque a experiência é estruturada no interior da subjetividade, dotada positivamente de um aparato e de um funcionamento psíquicos. Uma subjetividade completamente marcada pela positividade. Essa positividade teórica pode oferecer uma aparência de segurança ou assertividade, que pode se mostrar a partir da pretensão de funcionar como fundamento de toda e qualquer certeza efetiva. Por mais que se aposte nisso, porém, a crença nessa positividade é constantemente corroída pela suspeita implacável de que tudo isso talvez não passe de mera ilusão, de que os modos humanos e finitos de conhecimento talvez não tenham nenhuma relação com as coisas elas mesmas sobre as quais eles supõem apreender.

Na filosofia, Kant é a principal inspiração do psicologismo. Na psicologia, a psicanálise³² constitui um modelo clássico de psicologismo. O psicologismo

³¹ Cf. Edmund Husserl, *Investigações lógicas I*, “Prolegômenos à lógica pura”. Lisboa: Editora da Universidade de Lisboa, 2008.

³² O psicologismo e a psicanálise caminham de mãos dadas no final do século 19 e início do século 20. Não é nenhum exagero afirmar que a psicanálise é uma variante do psicologismo, uma vez que parte do pressuposto em essência psicologista de que todos os fenômenos externos remetem para estruturas internas responsáveis pelas determinações de tais fenômenos e não possuem nenhuma realidade efetiva senão como elementos da economia do psiquismo. É nesse campo também que Freud aparece como um dos grandes gênios do século 20. Isso ocorre devido ao relevante fato histórico de Freud ter sido o pensador que mais se destacou no exercício intelectual do modelo teórico explicativo de base

visa a explicar tudo o que acontece no âmbito dos fenômenos a partir de estruturas próprias ao psiquismo. Para o psicologismo, nada acontece efetivamente no mundo ou na exterioridade. Tudo o que acontece remonta em sua determinação própria ao interior da subjetividade. O sujeito é o lugar de estruturação de toda a experiência. Com o psicologismo, então, surge a possibilidade de se considerar a razão egóica como o único instrumento possível para se chegar ao conhecimento dos objetos e dos estados de coisa. O psicologismo é uma redução do campo da experiência aos raciocínios judicativos feitos pelo sujeito. Kant, por um lado, descreve o processo de constituição de juízos consistentes no âmbito da estruturação ideal do conhecimento humano. Isso porque, para ele e para os neokantianos, tudo o que existe diz respeito ao conhecimento humano. Em uma passagem do prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, o filósofo propõe uma imagem para ilustrar o modo como se dá o conhecimento no idealismo. Ele afirma que, “quando um físico descobre uma lei, o que ocorre não é algo se iluminando na realidade, mas algo se iluminando no interior do cérebro do físico”.³³ Para Kant, a realidade é totalmente estruturada no âmbito da experiência subjetiva da realidade. A realidade objetiva é a experiência subjetiva dessa realidade. A filosofia utiliza uma expressão clássica para designar o gesto fundamental da filosofia crítica kantiana: redução crítica. Kant começa a *Crítica da Razão Pura* dizendo que “todo conhecimento começa com a experiência”, mas que “isso não prova que todo conhecimento se derivar da experiência”³⁴, ou seja, que todo conhecimento tem bases empíricas, mas que as condições de possibilidade da empiria podem não ser objetivas ou empíricas, porque as condições de possibilidade da experiência são, em verdade, subjetivas.

Um dos trabalhos mais importantes de Kant é determinar as condições subjetivas de estruturação da experiência. Em outras passagens da *Crítica da*

psicologista. Freud trabalha desde o princípio arduamente com o firme propósito de desvendar os mistérios da alma humana e de reconduzir todos os acontecimentos da superfície consciente do mundo subjetivo ao inconsciente como o espaço efetivo de seu enraizamento originário. Ele procurou explicar o modo de constituição e de funcionamento dos mecanismos psíquicos e estava em perfeita sintonia com o crescente vigor no mesmo momento histórico da crença em que justamente o psiquismo se mostrava como a sede de todo e qualquer conhecimento da verdade acerca dos fatos, dos objetos e das pessoas. Com suas teorias, Freud coroou com grande estilo os princípios fundamentais do idealismo de vertente psicologista. Tudo isso pode ser compreendido até certo ponto de maneira paradigmática por meio da síntese desses fatos no comentário popular à capacidade explicativa da psicanálise freudiana: “Freud explica”.

³³ Kant, I. *Crítica da razão pura*. B XII. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987.

³⁴ Kant, I. *Crítica da razão pura*. B I. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987.

Razão Pura, ele repete algumas vezes uma frase que ficou famosa: “conceitos sem intuições são vazios e intuições sem conceitos são indeterminadas”³⁵. Há, por um lado, uma base empírica dos conceitos que é estruturada no interior da sensibilidade. No entanto, por outro lado, essa base empírica não é determinada numa sensibilidade a posteriori, mas na sensibilidade denominada por Kant como transcendental; e isto de tal modo que espaço e tempo, para Kant, são formas puras e à priori da sensibilidade. A idéia primordial de Kant é: o sujeito acolhe passivamente uma massa de dados sensoriais. Ao acolher sensivelmente essa massa, ele lhe dá imediatamente uma roupagem espaço-temporal, estabelecendo, para esses dados sensoriais uma posição no espaço puro e um lugar na pura ordem temporal relativa à série dos fenômenos internos. O entendimento de Kant é que fenômeno é o que aparece, mas não no sentido atribuído pela fenomenologia. O sujeito atribui, imediatamente, a cada fenômeno um espaço, um aqui, e atribui também uma anterioridade e uma posterioridade, alinhando os fenômenos acolhidos numa seqüência temporal sucessiva. Desse modo, vai se dando, naturalmente, uma taxonomia³⁶. Assim, o sujeito kantiano segue, invariavelmente, uma lógica linear, tanto nas relações espaciais quanto nas relações temporais. A idéia de Kant inspira-se no sistema de coordenadas cartesiano, articulando espaço e tempo como linhas ideais de fixação dos fenômenos, assíntotas³⁷ em linguagem técnica. O que no fundo a sensibilidade transcendental faz é estabelecer o ponto de cruzamento entre espaço e tempo. Tal estabelecimento, porém, ainda se mostra a princípio, para Kant, como indeterminado. Quem fornece uma determinação espaço temporal são as categorias do entendimento. Segundo ele, o entendimento traz consigo essas categorias desde o princípio, enquanto conceitos puros e a priori do entendimento. Ou seja, elas surgem de uma capacidade interna e inata, de tal modo que qualquer experiência que se tenha já se baseia sempre em um juízo de qualidade que se faz. Num juízo de qualidade o que se tem é o acolhimento de dados sensoriais, o estabelecimento de uma roupagem espaço-

³⁵ Kant, I. *Crítica da razão pura*. B 75. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987.

³⁶ Taxonomia = disciplina de classificação.

³⁷ Descartes desenvolveu uma síntese da álgebra com a geometria euclidiana que favoreceu o desenvolvimento da geometria analítica, do cálculo e da cartografia. Deriva-se daí o conhecido sistema de coordenadas cartesiano que é composto de dois eixos perpendiculares entre si: um horizontal e outro vertical. Esses eixos também são chamados de retas assintóticas ou de ordenadas e abscissas: assíntotas horizontais e verticais.

temporal para esses dados e a constituição de juízos a partir de categorias puras e a priori do entendimento.

Por tudo isso, Kant é a fonte principal do movimento que, no interior do neo-kantismo do final do século 19, passou a ser chamado de psicologismo, um fenômeno que possui raízes inequívocas na filosofia moderna. Já com Kant, não há mais nenhum objeto externo ao conhecimento: o conhecimento se estrutura plenamente a partir de si mesmo. Os neokantianos, porém, radicalizaram ainda mais essa posição, colocando em questão algumas concepções de Kant, principalmente sua teoria dos juízos, cuja síntese acabamos de apresentar. Os principais expoentes do neokantismo são: Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert e Hermann Cohen. Uma das características do neokantismo é a menção a certa insuficiência da filosofia kantiana, na defesa da teoria dos juízos. Podemos exemplificar como Kant pensa essa teoria a partir do seguinte modelo de argumentação: quando enunciamos que o fogo na floresta é a combustão da madeira, estamos proferindo um juízo causal. Kant afirma que, se somos capazes de enunciar juízos causais, é porque trazemos conosco condições de possibilidades puras e a priori de proferimento de juízos causais. Ele parte dos juízos para as condições subjetivas inerentes ao sujeito. Ou seja, ele parte dos juízos para as condições subjetivas de proferimento dos juízos. Quando faz isso, acaba pensando o conhecimento no âmbito dessas faculdades subjetivas. Para os neokantianos, contudo, Kant não deixa claro o que torna um juízo dotado de valor estético, de valor de verdade ou de valor histórico, por exemplo. O problema de Kant, para os neokantianos, é explicitado na análise crítica do critério de validação desse exemplo de juízo kantiano: “o fogo na floresta é a combustão da madeira”. Para Kant, a validade desse juízo não depende de uma experiência efetiva da madeira queimando. Para que esse juízo seja válido, basta que ele seja válido em algum campo da experiência possível. E o que importa a Kant é pensar um esquema de validação universal dos juízos. A validade de um juízo aponta aqui única e exclusivamente para a consistência interna desse juízo. Um juízo causal não é um juízo consistente, se for consistente apenas enquanto juízo causal. Os juízos, porém, na validade dada apenas pela consistência, não têm valor. É isto que vão nos dizer os neokantianos. Os juízos por si não têm valor: eles são apenas consistentes ou inconsistentes. Os juízos são consistentes, quando temos a possibilidade de pensar esquemas de validação desses juízos, o que não significa

de jeito algum que esses juízos sejam por isto necessariamente verdadeiros. Significa apenas que eles são validados, que eles são consistentes. Para o neokantismo, isso equivale a afirmar que a filosofia teórica kantiana depende de uma filosofia dos valores, que complementa essa determinação dos juízos fornecida pela filosofia kantiana. Essa complementação, por meio da filosofia dos valores, é alguma coisa que também está no âmbito da filosofia da vida, porque uma filosofia de valores, no final das contas, é uma filosofia da cultura ou uma filosofia da história.³⁸ Essa posição, por sua vez, parece estar muito próxima do historicismo de Dilthey. De fato, contudo, não está, porque o neokantismo vai pensar a cultura a partir de formas culturais, de ideais culturais. Ou seja, o neokantismo é marcado por uma tradição metafísica, logicista e psicologista. E é justamente aí que Dilthey e Husserl vão contestar esse neokantismo, por mais que acabem flertando vez por outra com ele.

Como vimos acima de maneira sintética, o problema maior do psicologismo não é a dificuldade de acesso, como o era no modelo realista. O problema aqui é a possibilidade da ilusão e da particularidade da economia do conhecimento, ou seja, o problema da incontornável concretude particular do aparato cognitivo naquele indivíduo que conhece. Com a pressuposição de que há estruturas ideais, eternas e imutáveis, organizadas ou concebidas no interior de estruturas cognitivas positivadas, surge e permanece presente, por um lado, a possibilidade dessas concepções não passarem de uma ilusão ou de um sonho dogmático. Enquanto a particularidade daquele que conhece, por um lado, sempre acabava inviabilizando em última instância a possibilidade de apreensão de tais estruturas, a autonomia total da subjetividade compreendida de maneira transcendental sempre implica o risco de que o mundo verdadeiro, por mais que inacessível, não possua nada em comum com as concepções da subjetividade. Pensemos aqui no problema clássico da correspondência. Para que um conhecimento seja verdadeiro, mesmo no caso em que pressupomos a noção de verdade como consistência interna do juízo, é preciso que algo se distinga do juízo e forneça, ao mesmo tempo, a partir daí, o seu critério veritativo. Não há consistência que possa ser constituída, sem que aquilo sobre o que se fala se mostre como consistente. O problema do idealismo e de sua extensão no

³⁸ Em relação a toda essa parte sobre o neokantismo, cf. Mario Ariel Gonzales Porta, *Estudos neokantianos*. São Paulo: Loyola, 2011.

psicologismo é exatamente a absorção total do objeto conhecido no interior do âmbito do julgamento. Como não há aqui mais nada extrínseco ao juízo, desaparece imediatamente a possibilidade de comparação do juízo com a coisa julgada, o que traz consigo, então, a impressão definitiva de arbitrariedade intrínseca ao próprio julgamento³⁹; arbitrariedade essa acirrada pelas dimensões empíricas inexoravelmente trazidas por aquele que conhece. Por isso, esse modelo idealista também fracassa em sua tentativa de responder a mesma pergunta que tinha levado ao fracasso o modelo realista em sua tentativa anterior.

Desse modo, a filosofia, no final do século dezenove, se depara com a perplexidade de não poder continuar trabalhando com nenhum desses dois modelos explicativos. Porque os dois fracassaram na pretensão de dar uma resposta convincente e satisfatória para a pergunta “o que é isto?”, esse fracasso traz consigo uma crise radical que abala os fundamentos de todo e qualquer filosofar. Esse problema permanece presente ainda hoje nas diversas ciências em geral. O entendimento atual é o de que o saber filosófico não diz absolutamente nada sobre coisas e estados de coisas. Como diria Aristóteles, esse saber não tem mais nenhum caráter apofântico, pois não realiza atribuições predicativas, não afirma nem nega algo a algo.⁴⁰ Para Aristóteles, uma proposição exortativa ou uma proposição reivindicativa, por exemplo, não possuem nenhum conteúdo de verdade, pois não afirmam ou negam nada sobre nada. Quando exortamos alguém a ter determinada atitude ou realizar determinado procedimento do tipo: “Estude rapaz! Vote neste candidato! Compre esse produto!”, não estamos dizendo nada que possa ser contestado em sua veracidade. Do mesmo modo, quando fazemos determinadas solicitações, tais como: “Você pode comprar pra mim um quilo de arroz no supermercado? Você pode me emprestar esse livro? Você quer vir comigo ao cinema hoje à noite?”, também não há aqui qualquer conteúdo de verdade. Todas essas proposições são totalmente desprovidas de caráter de verdade, simplesmente porque não estão afirmando nem negando nada sobre nada: simplesmente porque não se constituem como proposições predicativas. O que acontece no final do século 19 é uma situação muito próxima dos exemplos acima mencionados. Nessa época, a filosofia parece condenada a aceitar o seu

³⁹ Vide citação 7.

⁴⁰ Proposições apofânticas são proposições mostradoras, que revelam algo sobre o algo e que, portanto, são dotadas de caráter de verdade.

estatuto de mera literatura, porque no fundo não diz nada sobre os entes. Só a ciência parece ser capaz agora de proferir enunciados materiais adequados. Como a filosofia se mostra como um mero saber que, no fundo, não tem nenhuma relação com os conteúdos ônticos propriamente em questão, seu lugar de mãe das ciências é radicalmente colocado em questão. Por tudo isso, vale esclarecer que é precisamente nesse exato momento histórico e, justamente em decorrência desse descrédito atribuído à filosofia, que se dá um deslocamento radical no modo de se conduzir os estudos sobre a *psique*. A alma humana é desalojada do campo das reflexões filosóficas e transferida, a toque de caixa, para os laboratórios científicos e para os programas de pós-graduação das universidades. Surge, então, um movimento frenético de se buscar explicações para a lógica de funcionamento da mente humana: emerge a psicologia, no início de sua constituição formal como disciplina científica. Enquanto isso, a filosofia parecia naufragar, submergindo sob as grandes e novas ondas do conhecimento científico.

O problema acima descrito tornou-se tão grave que ameaçou a própria sobrevivência da filosofia. Para seu futuro, projetou-se um dilema fundamental. Como Casanova descreve em sua introdução à tradução do texto *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica* de Wilhelm Dilthey: a filosofia parecia condenada a ou bem se submeter às ciências empíricas, aceitando uma profunda redução de seu campo e restringindo-se à condição de mera metodologia científica, tendo como função específica a fundamentação teórica da ciência; ou bem aceitar o estatuto de mera literatura, no pior sentido possível, no sentido de que cada filósofo podia escrever o que quisesse, sem nenhum compromisso com a verdade.⁴¹ Essa é a gravidade da crise vivida pela filosofia no final do século XIX. A tentativa de solucioná-la foi o grande desafio dos pensadores mais criativos e arrojados da época: Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey e Husserl. Em função dos limites metodológicos dessa tese, porém, cuidaremos a seguir, especificamente, das respostas formuladas por Dilthey e Husserl, que participaram decisivamente do processo de superação desse impasse vivido pela filosofia. Eles fizeram isso, na medida em que promoveram uma destruição radical da idéia de sujeito e de subjetividade enquanto afirmavam uma proposta hermenêutico-vital (Dilthey) e

⁴¹ Marco Casanova, Introdução, em: Wilhelm Dilthey, *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011, p. 8-9.

crítico-fenomenológica (Husserl). Bem, mas como é que se constituíram especificamente os caminhos de cada um desses dois pensadores?

1.2. O início da implosão da subjetividade moderna e suas conseqüências para a psicologia (considerações prévias)

As diversas correntes da psicologia contemporânea possuem em muitos casos uma relação direta com concepções intrínsecas à filosofia moderna, concepções tais como a subjetividade nuclear cartesiana, decisiva para uma psicologia pautada pela suposição de um eu em formação, que teria um conjunto de características específicas a serem observadas para que ele se constitua de maneira saudável, assim como a subjetividade semântica kantiana, imprescindível para a psicanálise, com a sua compreensão dos fenômenos psíquicos como um arranjo de “faculdades”, agora denominadas componentes do aparelho psíquico tais como id, ego e superego. Ao trabalhar com a noção de sede subjetiva dos fenômenos psíquicos ou com os diversos elementos que compõem o aparelho psíquico, a psicologia individual e a psicanálise não estão fazendo, em suma, outra coisa senão aplicar ao tratamento dos transtornos ditos psíquicos os pressupostos ontológicos em jogo nas concepções modernas da subjetividade. A destruição da subjetividade moderna, ou seja, a redução e suspensão do sujeito cartesiano-kantiano-hegeliano, com isso, repercute diretamente sobre a psicologia.

Sabe-se que os humanismos em geral acompanham a metafísica, na medida em que afirmam a presença de uma essência humana que antecede a existência. Sartre, por exemplo, contrapõe-se aos humanistas tradicionais, afirmando que a existência precede a essência, que o homem primeiro existe, depois se essencializa. No entanto, ele ainda mantém ambígua a relação entre essência e existência.⁴² Heidegger defende uma posição ao mesmo tempo simples e revolucionária, discordando das propostas anteriores e afirmando que não se precisa pensar uma dicotomia entre essência e existência, uma vez que a essência do ser-aí humano aponta para a sua existência. Essência e existência não estão separadas: o homem, por ser dotado do caráter de poder ser, se essencializa enquanto existe. Sendo assim, o ser nunca é: está sempre na condição de poder ser.

Quando Heidegger pensa na desconstrução da metafísica, pensa na desconstrução dessa idéia de uma essência prévia que se apresenta enquanto positividade do ser. Quando pensamos na desconstrução da positividade do

⁴² Cf. Jean-Paul Sartre, *O ser e o nada*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

psiquismo, pensamos na desconstrução dessa idéia de uma essência prévia que se apresenta enquanto positividade do homem. Uma psicologia positiva remete a uma idéia de homem enquanto sujeito voluntarista dotado de um psiquismo e de uma subjetividade previamente constituídos. Uma psicologia negativa remete à idéia de homem como existente, como ser-aí, como abertura de sentido ou mera abertura de possibilidade. Uma psicologia negativa é uma psicologia sem psiquismo, sem sujeito e sem uma subjetividade dados previamente. O ser do homem, com isso, vem à tona como um contínuo processo de vir a ser. E foi exatamente essa a grande transformação que Heidegger promoveu no modo contemporâneo de conceber o ser: ele substituiu a idéia de uma essência inata, que é anterior à existência pela noção de que o homem só se essencializa em meio à sua dinâmica existencial. Em decorrência desse novo modo de descrição, a clínica, inspirada no pensamento heideggeriano, deixa de procurar pelo significado das causalidades passadas, que supostamente determinariam as atitudes presentes, e passa a buscar o sentido do existir. A proposta de uma clínica a partir da psicologia negativa muda radicalmente a metodologia da prática clínica tanto em sua concepção do sofrimento humano, quanto no modo de superá-lo. Entendemos o sofrimento como fruto de uma limitação interpretativa de sua abertura de sentido que se apresenta como a crença em uma auto-imagem de identidade cristalizada, rígida e restritiva, limitada em suas possibilidades de pensar, de sentir e de agir. Nesse novo modelo metodológico, a função da clínica não é o autoconhecimento, nem a descoberta do verdadeiro eu ou da verdadeira identidade, mas promover um constante questionamento desse fechamento e dessa restrição de liberdade, de modo a produzir a desconstrução dessas identificações restritivas. O sentido da clínica seria o de promover a desconstrução dessas identificações ou da rigidez restritiva dessas identidades. É isso que nos faz buscar um apoio, portanto, na tradição hermenêutico-fenomenológica, uma tradição da qual provém o projeto filosófico do autor central em nosso presente trabalho: Martin Heidegger. Por isso, faremos em seguida uma apresentação sintética das idéias fundamentais que contribuíram com a implosão da concepção tradicional do homem como um ente categorializável, marcado como um gênero comum (animal) e uma diferença específica (racional).

1.3. A hermenêutica de Dilthey: destruição hermenêutico-vital da noção moderna de subjetividade e a construção do mundo histórico nas ciências humanas



Dilthey é um dos principais representantes da assim chamada “filosofia da vida”, assim como um marco fundamental do pensamento hermenêutico e um dos representantes mais significativos do historicismo, movimento caracteristicamente alemão que se estendeu durante algum tempo no final do século 19 e início do século 20. Entender sua filosofia da vida significa, de certo modo, entender como se articulam três instâncias: vida, hermenêutica e história. Por um lado, sua ênfase na noção de vida nasce, antes de tudo, de sua percepção do caráter eminentemente material não apenas de todo e qualquer conhecimento humano, mas também de toda e qualquer expressão do mundo espiritual. O conhecimento funda-se inicialmente na percepção sensível, do mesmo modo que a obra de arte é constituída primariamente pela materialidade do mármore ou das tintas, da madeira ou do bronze. Mas a vida não se reduz à sua dimensão material ou fisiológica, em sentido específico. Ao contrário, ela envolve também elementos espirituais, culturais e intelectuais. Não podemos olhar para uma obra de arte, sem vermos ao mesmo tempo sua dimensão espiritual determinada por sua época, por mais que ela tampouco apareça sem a materialidade peculiar que é a dela. Assim, vida em Dilthey é um termo para designar a realidade psicofísica de um tempo.

Entre o espírito e a matéria, contudo, se instaura toda uma rede de remissões que estão em jogo em um mundo histórico particular. E aqui a noção diltheyana de vida se interconecta com as noções de história. Cabe justamente ao pensamento histórico acompanhar a historicidade constitutiva de uma época, reconstruir a miríade de canais de expressão da época em suas ramificações profundas e superficiais. O problema é que nesse momento mesmo vem à tona o problema das ciências naturais como o único modelo de ciência a princípio vigente na época de Dilthey. A vida de uma época encerra em si uma multiplicidade complexa de ramificações, enquanto as ciências naturais trabalham necessariamente de maneira abstrativa e restritiva. Por princípio, as ciências naturais reduzem, necessariamente, o seu campo de atuação, investigam os fenômenos em jogo nesses campos como se eles fossem passíveis de isolamento e constroem discursos explicativos voltados para os princípios e leis aí imperantes a partir de uma desarticulação imediata desses fenômenos em relação aos seus campos mais amplos de mostraçã. Um cientista que trabalha na linha de frente de uma pesquisa farmacêutica, por exemplo, está envolvido em uma rede de interesses e finalidades que transcendem completamente o seu campo de atuação. Sua atividade de pesquisa, porém, requisita uma posição autônoma em relação a tais interesses e finalidades, de tal modo que se ergue a pretensão de que é possível trabalhar em sintonia com um recorte prévio do campo, com um isolamento primordial dos fenômenos. Por isso, no entanto, as ciências naturais se mostram, para Dilthey, como abstratas e parecem exigir o surgimento de outro modelo de ciência que seja mais adequado para lidar com as questões relativas ao homem: as ciências ditas do espírito (*Geisteswissenschaften*) ou ciências humanas. Com isso, a vida e a história se articulam ao mesmo tempo com o projeto hermenêutico diltheyano. Ciências humanas não são ciências explicativas. Não há no direito ou na filologia, no estudo da literatura ou da sociedade, por exemplo, nenhuma explicação sobre fenômenos em geral. Ao contrário, o que se tem aqui é antes uma compreensão da base comum que atravessa desde o início tais fenômenos. É isso que fica claro com as idéias centrais de Dilthey. Antes de tratarmos dessas idéias, contudo, é importante ter em vista as conseqüências para a psicologia da crítica diltheyana às ciências naturais.

O próprio momento histórico no qual se inicia o trabalho filosófico de Dilthey é marcado por uma transformação peculiar nas idéias psicológicas em

geral. Influenciados pelo psicologismo de Wundt, vários cientistas naturais como Helmholtz e Fechner se vêm impelidos a investigar de modo empiricamente rigoroso os fenômenos psíquicos e as leis que regulam o seu funcionamento⁴³. Com um grande acento nos avanços da fisiologia e da neurologia, até então embrionárias, a psicologia vem à tona, com isso, como um novo campo de estudos a ser desbravado. Nesse campo, porém, se faz valer desde o princípio uma cegueira radical com relação ao campo mesmo de inserção dos fenômenos psíquicos, uma vez que a fisiologia e a neurologia embrionárias jamais colocaram efetivamente em questão a essência do homem, mas já sempre partiram em suas pesquisas da possibilidade de objetivação do homem. Exatamente aqui se apresentava para Dilthey um problema. Tratar da psicologia no âmbito das ciências naturais significava antes de tudo pressupor a possibilidade de isolar os fenômenos psíquicos e de considerá-los a partir de posicionamentos espaço-temporais sobre os quais se abateriam processos investigativos voltados para a determinação de leis empíricas. Para Dilthey, no entanto, exatamente tal posicionamento não faria jus à essência dos fenômenos psíquicos e ao modo de ser do homem como sujeito histórico, uma vez que esses fenômenos não são por natureza isoláveis, mas sempre se encontram antes entrelaçados em uma conexão complexa de elementos e processos psíquico-materiais. Uma lembrança, por exemplo, não é nunca apenas a representação de algo do passado, mas sempre se mostra também articulada com um sem número de componentes de uma ordem diversa. Nós nunca nos lembramos apenas de algo, mas sempre nos lembramos de algo em meio a um agora determinado, entristecidos diante de uma tarde chuvosa, pensando em um tempo distante, ou alegres com a chegada de uma grande notícia, que trará consigo toda uma nova gama de possibilidades. Lembranças, do mesmo modo, também se articulam com esperanças, percepções, finalidades, com elementos corporais como um cheiro ou uma visão etc. Tudo isso nos fala não de um fenômeno interno objetivamente acessível, mas de uma vivência, de algo vivenciado na unidade plural de um horizonte vital. Como bem nos fala Walter

⁴³ Walter Biemel, no texto de introdução ao volume XXIII da Husserliana, comenta a tentativa de Dilthey de se contrapor à tendência da psicologia no final do século XIX de se pensar como ciência natural. Para tanto, ele aponta a influência de Wundt nas teorias fisiologistas dessa época. É essa referência que estamos seguindo acima. De qualquer modo, ao fazer isso, Biemel desconsidera o caráter mais amplo da obra de Wundt. Wundt não foi simplesmente o responsável pelos impulsos iniciais do fisiologismo voltado para o tratamento dos fenômenos psíquicos, mas também é decisivo para a psicologia social emergente. Cf. nesse caso *Elements of Volkpsychology*. Califórnia: Routledge 2003.

Biemel no texto de introdução ao volume VI da Husserliana: “A experiência interna não nos fornece uma simples experiência; ela não conhece a divisão entre partes constituídas por elementos independentes. Ela não conhece senão estados entrelaçados de *maneira interna*, entrelaçados na unidade de uma cadeia universal, que é ela mesma necessariamente dada de modo concomitante, como encadeamento, na intuição interna. Quer nós o consideremos ou não, a ele e seus momentos tomados separadamente, quer consideremos ou não as percepções, as lembranças, os sentimentos, as vontades particulares, quer coloquemos ou não nosso olhar perceptivo singular sobre os seus entrelaçamentos, sobre a sua superposição ou sua separação, tudo isso, na medida em que forma *um* conjunto, é um *vivido*”⁴⁴. No lugar da psicologia científica, portanto, Dilthey propõe uma psicologia analítica e descritiva, uma psicologia que opera fundamentalmente em sintonia com suas noções fundamentais.

Dilthey trabalha inicialmente com as noções de vivência, compreensão e expressão. Para Dilthey, todas as manifestações dos homens em geral são expressões de uma época. Nesse contexto, as ciências naturais se mostram como ciências abstrativas, porque perdem contato com a base histórica ou com a própria visão de mundo que as tornam possíveis. Para Dilthey, o homem é articulado com o mundo a partir das vivências. Nas vivências, o homem se articula de maneira imediata com a visão de mundo de seu tempo. Sua tentativa é pensar o mundo em sua complexidade histórica e em seu tecido complexo, composto a partir de elementos materiais e elementos espirituais. Dilthey pensa o mundo como sendo constituído a partir de uma dimensão material e de uma dimensão espiritual. Por exemplo, uma caneta, para ele, tem uma materialidade inquestionável. Ela é feita de plástico, possui tinta em seu interior, obedece a princípios químico-físicos em sua composição inicial. Uma caneta é um objeto, é um corpo. Ela tem uma dimensão inexoravelmente material. Ao mesmo tempo, essa caneta é a expressão do mundo que é o nosso, da visão do mundo que é a nossa, porque ela é um objeto do mundo pós-industrial, que pode ser comprado, por exemplo, como um mero objeto de comprovação de um status social. Assim, ao considerar qualquer elemento ôntico como expressão da visão de mundo de sua época, Dilthey está incessantemente pensando a existência, que é a nossa, a partir dessa experiência

⁴⁴ Introdução ao texto *Psicologia fenomenológica* de Edmund Husserl, org. por Walter Biemel. Tradução própria.

de um horizonte hermenêutico que é sempre, para ele, físico-psicológico. Na verdade, tudo para o Dilthey é psicofísico no sentido de que tem uma dimensão psíquica e uma dimensão física.

No fundo, o historicismo de Dilthey nasce de uma crítica ao Hegelianismo, uma crítica ao fato de a história em Hegel, de o pensamento histórico hegeliano se constituir antes de tudo como uma filosofia idealizada da história, que prescinde radicalmente de toda materialidade histórica propriamente dita. Partindo da suposição de que “todo real é racional” e de que “todo racional é real”⁴⁵, Hegel reduziria, segundo Dilthey, a história ao elemento meramente espiritual, desconsiderando por completo a base vital presente em toda configuração do espírito. Dilthey segue, assim, a crítica feita antes dele por outros historicistas, que pensaram a ciência histórica emergente no século 19 como um antídoto contra a tendência hegeliana de pensar a história a partir de figuras simplesmente ideais. Mas Dilthey também se articula de qualquer modo com o pensar hegeliano. O que ele quer é, por um lado, levar adiante o gesto hegeliano de acentuar o pensamento histórico. Por outro lado, porém, ele quer questionar o super-dimensionamento do componente espiritual, o que acaba por constituir em última análise um processo abstrativo, idealista no sentido dogmático do termo. Dilthey vê com clareza a grandiosidade da tentativa hegeliana de realização de uma filosofia da história. Ao mesmo tempo, contudo, ele percebe o caráter pouco histórico, pouco material da filosofia da história hegeliana. A história entra nesse caso como um elemento secundário, ela é apenas o lugar onde se realiza o espírito, o pensamento, a razão. Razão na história é um título bastante eloqüente para designar o projeto hegeliano de uma filosofia da história. Dilthey, por sua vez, vê claramente esse ponto, ele vê nitidamente a necessidade de coadunar essa descoberta hegeliana, esse empenho hegeliano por pensar a história com um âmbito positivo de saber, com a materialidade da história. É isto que faz o historicismo, que nasce exatamente do fato de a historiografia, de a historiologia, de a ciência histórica ter despontado no final do século XIX com uma força enorme. Colocar o pensamento histórico hegeliano em questão significa lembrar que tudo na vida tem materialidade e que, ao mesmo tempo, essa materialidade está presente nas mais sublimes configurações do espírito de uma época. Por exemplo, no caso da arte: por mais

⁴⁵ G. W. F. Hegel, *Filosofia do direito*, p. 225. São Paulo: Loyola, 2010.

abstrato que seja um quadro, por mais idealista que ele seja, por mais que ele tente concretizar o ideal de beleza, de proporcionalidade, de harmonia, ele não é feito senão de barro misturado com tinta. Não há como negar, por conseguinte, a existência de uma parte material insuplantável na obra. Há sempre de início uma parte material da qual é feita a vida. Um dos afrescos mais famosos de Leonardo Da Vinci, a *Última Ceia*, nos revela esse fato de maneira paradigmática. O afresco foi pintado em um lugar muito úmido (o refeitório dos monges) e com um material muito suscetível ao tempo (estruque). Com isso, a obra está hoje praticamente destruída. O começo, a base, o esteio da vida é a matéria. É exatamente para isso que Dilthey chama a nossa atenção. Mas a matéria nunca fala apenas da matéria. Tudo o que acontece na matéria aponta para uma dimensão significativa impassível de ser compreendida para além das concreções do espírito de uma época. A vivência, por sua vez, se mostra, para Dilthey, como aquilo que nos articula de imediato com a base material da vida e com o fato de experimentarmos sempre essa base material a partir de elementos que não são só materiais, a partir de elementos sempre ao mesmo tempo espirituais. Trata-se aqui de uma composição de espírito e matéria, de conteúdo e forma, de movimento e campo de jogo. Mas o que está em questão nesse contexto não é uma variante da concepção tão difundida na modernidade de que o homem é um composto de corpo e alma, concepção essa ridularizada ao extremo por Cervantes em seu *Dom Quixote* com a idéia do “bacierno”. Em certa passagem do texto, Dom Quixote se depara com uma bacia de barbeiro caída ao chão e vê imediatamente nela o lendário Elmo de Mambrino. O barbeiro, porém, dono da bacia, se enfurece com ele. Assim, tem lugar mais uma das típicas batalhas quixotescas. Sancho Pansa, contudo, para amenizar a situação, procura contentar os dois adversários, dizendo que não se tinha ali nem uma bacia, nem um elmo, mas um “bacierno”. A expressão é claramente irônica, pois revela o fato fundamental de que as teorias modernas sobre a composição de alma e corpo não faziam completamente jus ao corpo, porque o tomavam sempre de algum modo como uma bacia acompanhada pela alma, o verdadeiro elmo. Para Dilthey, não há bacia e elmo, porque não há prioridade alguma do espiritual sobre o material. Os dois são igualmente constitutivos da vida em sua essência propriamente dita e estão imediatamente plasmados nas vivências em geral.

É importante ressaltar ainda que a obra capital de Dilthey, *Introdução às ciências humanas*, obra essa que serviu a princípio de base para a presente investigação, tem um caráter fragmentário. O projeto inicial jamais chegou a ser concluído. No entanto, esse fato não retira do texto o seu papel decisivo na apresentação dos tópicos centrais da hermenêutica diltheyana. Dilthey procura apresentar em um primeiro momento de maneira sistemática o problema da ciência em sua articulação com a historicidade da vida e a necessidade daí decorrente de alcançar uma ampliação da idéia mesma de ciência para além do domínio unilateral da ciência natural no final do século 19. É o que podemos depreender da afirmação de Casanova⁴⁶ na introdução à sua tradução do texto chave de Dilthey, *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*:

a fragmentaridade de certas obras de Dilthey provém, diretamente, da essência de seu projeto filosófico fundamental. Dilthey constrói o projeto de sua hermenêutica como uma crítica da razão histórica, como uma exposição do horizonte efetivo de realização da psicofísica do homem na história.

Uma das preocupações principais de Dilthey refere-se à divisão da ciência numa diversidade de especialidades que são catalogadas nas mais variadas disciplinas. Com isso, essas especialidades perdem completamente o contato com o todo de que fazem parte. Ele diz que, no mundo contemporâneo, é preciso resgatar uma rearticulação ou um reinraizamento desses campos isolados com o todo. Dilthey entende, também, que só no homem essa articulação pode se dar de maneira tão plena que possa ser efetivamente reconstruída, uma vez que só o homem vivencia originariamente a unidade com as configurações particulares da vida histórica em uma época. Isso quer dizer que, no homem, enquanto ser vivencial, reside essa possibilidade de articulação da história desse todo que, em última instância, constitui a própria história da vida. Como nos diz Dilthey (2010) em uma passagem de sua *Introdução às ciências humanas*:

A vida é a plenitude, a multiplicidade, a ação recíproca daquilo que é uniforme em tudo o que os indivíduos vivenciam. Segundo a sua matéria prima, ela forma uma unidade com a história. Em todos os pontos da história há vida e a história é constituída a partir de todos os tipos de vida nas mais diversas relações. A história é apenas a vida apreendida sob o ponto de vista do todo da humanidade, um todo que forma uma conexão⁴⁷.

⁴⁶ Dilthey, W. **Introdução às ciências humanas**. Editora Forense Universitária. Rio de Janeiro: 2010. P. V.

⁴⁷ Dilthey, W. *Introdução às ciências humanas*, p. 76. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

Além da divisão inerente à constituição do campo das disciplinas científicas a partir do século XIX, Dilthey ressalta ainda a perda do status da filosofia como última instância de referência da produção de verdade conceitualmente fundamentada. De certo modo, a filosofia deixou de ser percebida como aquela atividade humana que se posicionava como depositária da fundamentação do conhecimento verdadeiro. Essa perda de status da filosofia e o conseqüente ganho de status da ciência como o local da verdade constitui, para Dilthey, um equívoco irreparável, trazendo consigo um grande prejuízo. Caracterizando, para ele, um acontecimento também muito perigoso, porque a ciência assume esse papel na direta proporção em que naturaliza e coisifica os fenômenos da vida. E o perigo reside, exatamente, no fato de que o preço que se paga pela naturalização da vida é exatamente a perda da vitalidade da vida, a perda da unidade vital de todos os fenômenos de uma época com o horizonte da visão de mundo dessa época, de tal modo que a verdade sobre a vida, produzida no contexto das ciências naturais, traz consigo um ímpeto desvitalizador. É exatamente aqui que entra em pauta a preocupação diltheyana de promover uma distinção metodológica entre as ciências naturais e as ciências humanas. Dilthey afirma, logo de saída, que não se deve utilizar o modelo explicativo, próprio das ciências naturais, como referência na constituição do modelo metodológico das ciências humanas. Dilthey defende a tese de que o modelo teórico explicativo, que pode até ser bem sucedido como método de referência das ciências naturais, não pode obter o mesmo êxito quando aplicado às ciências humanas. Isso porque a essência das ciências humanas é fundamentalmente diversa da essência das ciências naturais. Mas qual seria exatamente a diferença constitutiva entre os fenômenos naturais e os fenômenos internos da psique humana?

Dilthey argumenta que os fenômenos vitais não podem ser considerados pela mesma medida que rege a abordagem científica dos fenômenos naturais, uma vez que os fenômenos vitais não podem por princípio ser objetivados, ou seja, isolados da conexão complexa em que se apresentam. Fenômenos vitais sempre se mostram articulados com a unidade multifacetada da vida, uma unidade da qual os homens participam imediatamente por meio de suas vivências. Todos os fenômenos encontram-se inseridos, para Dilthey, em redes referenciais que envolvem elementos materiais, psíquicos e espirituais. Dilthey destaca em relação à psicologia, por exemplo, que nada do que acontece na interioridade do sujeito

pode ser compreendido apenas como um simples fenômeno posicionável na ordem espaço-temporal, no mesmo sentido atribuído pelas ciências naturais. Para ele, os fenômenos psíquicos envolvem a complexidade da experiência vivencial que, necessariamente, precisa ser desvinculada do universo dos fenômenos naturais. Assim, eles precisam ser inseridos na dimensão maior e mais complexa dos fenômenos da vida. Essas considerações podem ser encontradas no texto de Dilthey *Idéias concernentes a uma psicologia descritiva e analítica*. Nessa obra, Dilthey propõe um modelo próprio para o saber psicológico que permite ao psicólogo escapar da ingenuidade dos fisiólogos e neurocientistas que pretendem considerar os fenômenos internos vivenciados pelo homem como equivalentes aos fenômenos externos dos quais se ocupam as ciências naturais em sua totalidade.

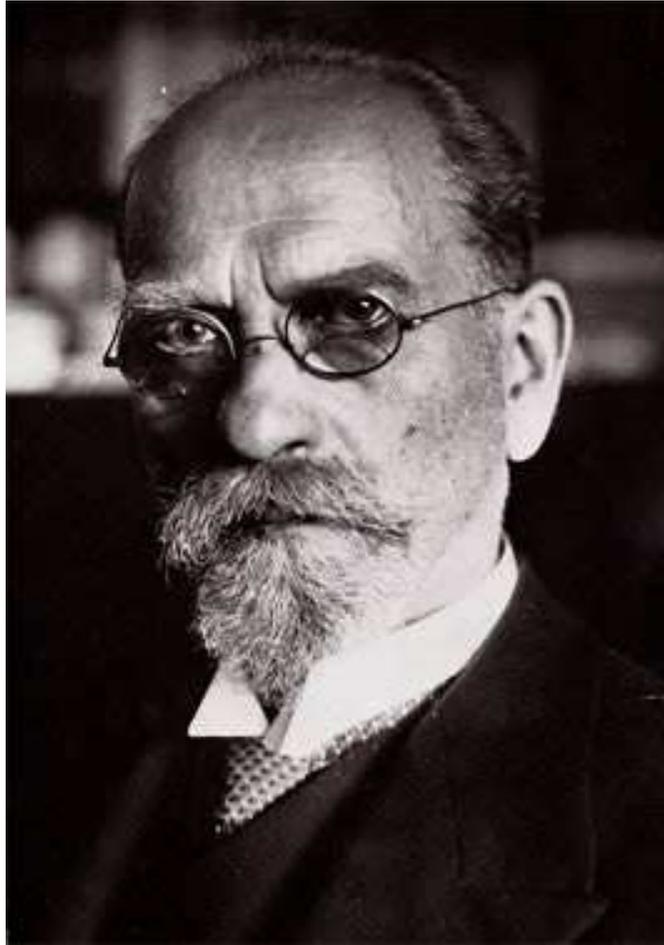
Essa diferença essencial entre ciências naturais (abstrativas), por um lado, e ciências humanas (compreensivas e vitais), por outro, exige, portanto, uma metodologia diferenciada. Metodologia essa que deve ser fundada não na explicação, mas sim na compreensão dos fenômenos vivenciais. Uma compreensão que jamais alcança por completo a reconstrução da visão de mundo de uma época, mas que nem por isso encontra nessa impossibilidade de se realizar plenamente um argumento conclusivo de sua falta de legitimidade. Esse caráter inconclusivo e incompleto de Dilthey reflete, antes de tudo, a própria incompletude do homem e dos processos existenciais. O mesmo Casanova⁴⁸ menciona Gadamer, referindo-se ao fato de que a hermenêutica aponta para uma crítica da razão finita, dizendo textualmente que,

... como Gadamer não se cansou de afirmar em seu tempo de vida, a hermenêutica aponta para uma crítica da razão finita. Para ela a impossibilidade de um término definitivo do processo hermenêutico não é um argumento válido para a demonstração de sua inconsistência.

Casanova conclui sua introdução afirmando que a inconclusividade é a essência da vida, que se realiza em conexão. Entrar na dinâmica de tal vitalidade é o convite que nos faz o pensamento de Dilthey em sua totalidade. Ressaltando que fragmentaridade não é, em nosso caso, nem um defeito que precisaria ser corrigido, nem muito menos, um indício de uma falha interna ao próprio movimento hermenêutico.

⁴⁸ Dilthey, W. *Introdução às ciências humanas*, p. 76.

3.1. A fenomenologia de Husserl: destruição crítico-fenomenológica da noção moderna de subjetividade



Diferentemente de Dilthey, a história praticamente não tem lugar no pensamento de Husserl. Porém, seu grandioso projeto de construção da fenomenologia surgiu como resposta a um problema histórico de grandes proporções, que abalou a filosofia no final do século dezenove: a crise do comportamento teórico em geral, constituído fundamentalmente por hipostasias, e a ameaça provocada pelo fantasma do historicismo de Dilthey entre outros, pela ausência de critérios trans-históricos de consideração da verdade. A fenomenologia de Husserl é uma vigorosa tentativa de superar o fracasso dos principais modelos teórico-explicativos: o realismo platonizante e o idealismo psicologizante, escapando de seus impasses metodológicos.

Husserl critica os dois tipos fundamentais de hipostasias. Por um lado, as hipostasias realistas, que localizam o ser das coisas na exterioridade, como se o ser fosse algo simplesmente dado em algum espaço particular do mundo exterior.

Por outro lado, também as hipostasias idealistas, que refletem a crença em que se pode encontrar o ser das coisas no interior do aparato cognitivo. Desse modo, Husserl faz uma crítica ao modelo teórico tradicional, cujo problema fundamental ainda vigora: a dificuldade de acesso às determinações quidditativas concebidas como presentes em alguma dimensão da realidade ou o risco da ilusão subjetivista.

Husserl considera que a tradição metafísica caminhou, incessantemente, a partir de hipostasias. Bem, mas o que é afinal uma hipostasia? Hipostasia é o ato de se colocar diante de alguma coisa pressupondo que ela é, ou seja, pressupondo o caráter dado de seu ser e de seu sentido. Uma hipostasia se constitui, na medida em que se acredita que o ser de algo possa estar para além de sua aparência ou para além de seu campo de manifestação. Assim, a hipostasia separa essência e aparência, acreditando haver uma distinção entre ambos. Daí surge uma questão complicada porque, quando se faz uma hipostasia na tentativa de explicar determinado fenômeno, se resolve um problema criando outro ainda maior: surge imediatamente o problema do acesso e o problema da ilusão. Nas hipostasias de cunho realista, o principal problema é o acesso. A dificuldade aqui é descobrir como ter acesso ao ser das coisas, para além de toda e qualquer fenomenalidade, sem contaminá-lo com a particularidade do conhecimento do investigador. Já com as hipostasias psicologizantes, surgem os fantasmas do relativismo e do ceticismo, que despertam fortes inquietações no meio intelectual. O que entra em questão aqui é a suspeita da ilusão e a ameaça da particularização do conhecimento. Quando posicionamos o ser das coisas no interior de nossas próprias concepções sobre essas coisas, o ser das coisas pode não passar de uma ilusão subjetiva ou de um elemento particular ao sujeito do posicionamento. Por isso, Husserl propõe a superação de todo comportamento hipostasiante, que envolve a idéia dos posicionamentos ontológicos prévios. Mas perguntemos novamente: o que é um posicionamento ontológico? Para Husserl, alguma coisa se mostra como é no campo fenomênico que é o dela. Quando hipostasiamos, porém, criamos a pressuposição de que há um ideal de realidade localizado fora desse campo fenomênico. Fazemos isso quando pegamos teoricamente o ser dessa coisa e o posicionamos em outro lugar: ou na realidade exterior ou no interior da subjetividade. Como já vimos, as primeiras constituem as hipostasias realistas e as outras as hipostasias idealistas. Com a fenomenologia, Husserl tenta encontrar um

modo de reconciliar ser e aparência. E faz isso, propondo a princípio a suspensão de todos os posicionamentos ontológicos em geral. Isso é decisivo para se pensar uma das propostas fundamentais da fenomenologia, que consiste em reconquistar o espaço de mostração de início sempre esquecido, no qual o que é já é sempre junto ao que se mostra. Com isso, a fenomenologia procura reconciliar o ser com seu campo de mostração. Assim, a filosofia pode se afirmar a partir da superação desse vício teórico inicial de constituir-se a partir das hipostasias ou dos posicionamentos ontológicos.

Para tanto, Husserl afirma que a condição inicial para se fazer uma filosofia fenomenológica é uma mudança de olhar, uma mudança de atitude. Uma mudança em relação à nossa atenção cotidiana. Uma mudança no modo cotidiano de estar atento às coisas. A fenomenologia propõe uma nova atitude filosófica. Uma nova metodologia que articule o pensamento filosófico com uma atitude específica que se baseia na assim chamada suspensão ou *epoché* fenomenológica. A fenomenologia consegue realizar esse intento utilizando o método da *epoché* para empreender uma supressão radical das hipostasias e dos posicionamentos ontológicos como um todo. Em outras palavras, isso significa fazer filosofia a partir da suspensão do comportamento natural, única possibilidade para Husserl de levar a termo uma filosofia como ciência rigorosa. O próprio Husserl esclarece o fato de essa suspensão do comportamento natural ou da atitude natural trazer consigo uma dificuldade para o pensador que se dedica a trabalhar com a fenomenologia. Levá-la a termo é muito difícil, porque implica seguir na contramão da atitude natural e romper com a tendência imediata de construir modelos teórico-explicativos que procuram dar conta do ser e do sentido dos objetos e dos estados de coisa em geral. No terceiro parágrafo da introdução à *Primeira Investigação Lógica*, Husserl⁴⁹ confirma essa afirmação dizendo que “a fonte de todas as dificuldades (relativas à fenomenologia) reside no direcionamento antinatural da intuição e do pensamento que é exigido na análise fenomenológica”. Sabemos que o direcionamento natural do pensamento e da intuição do homem no cotidiano e do intelectual academicista são, respectivamente, os comportamentos ocupacionais e teóricos, que se refletem como a atitude mais imediata, na tentativa de explicar qualquer acontecimento. E

⁴⁹ Husserl, E. *Investigações Lógicas*, Volume 2, *Primeira Investigação Lógica*, A 10. Lisboa: Editora da Universidade de Lisboa, 2008.

a marca fundamental que caracteriza a atitude natural é justamente a pergunta “o que é isto?”⁵⁰ Nessa atitude natural, a pergunta “o que é isto?” tem dois significados principais: o homem do cotidiano quer saber “para que serve isto?”, enquanto que o intelectual academicista quer saber “qual é a essência disto?” No entanto, independentemente de quem pergunte, ambos estão em busca de uma explicação para isto. Independentemente do que seja esse isto, ambos perguntam “o que é isto?” Entretanto, é importante ressaltar aqui que o problema principal não se reduz ao uso da pergunta “o que é isto?”, mas sim ao sentido que se dá quando se formula tal pergunta.

A questão fundamental não é propriamente o uso da pergunta “o que é isto?”, mas o sentido com que a pergunta é formulada, que reduz o campo das respostas possíveis, induzindo quem responde a assumir um comportamento teórico pré-determinado pelo perguntador. No final do século 19, essa pergunta abriu um impasse fundamental nas duas vertentes que são pensadas para fornecer-lhe uma resposta formal. Por um lado, temos as respostas articuladas pelo realismo de extrato platonizante. E, por outro, as respostas formuladas pelo idealismo de tendência psicologizante. Esses dois modelos tentam responder a essa pergunta a partir da pressuposição de que a essência ou o ser das coisas podem ser alcançados em uma teoria concebida de maneira frontal, de tal modo que se apreenda de uma vez por todas o ser ideal ou real que se encontra localizado, respectivamente, na exterioridade do mundo ou na interioridade do sujeito. Nos dois casos, Husserl observou que as respostas formuladas pelos modelos explicativos geravam um sério problema: tomavam atos complexos como se fossem simples. É isso que ele nos diz no prosseguimento da passagem citada por nós acima. O que é requisitado de nós, segundo Husserl é:

Ao invés de imergir na *realização* de construídos multiplamente uns sobre os outros e, com isso, posicionar de maneira por assim dizer ingênua os objetos visados em seu sentido, determinando-os e estabelecendo-os hipoteticamente, chegando por meio daí a conclusão, (...) “refletir” muito mais sobre esses atos mesmos, isto é, transformá-los em objetos juntamente com o seu conteúdo de sentido imanente⁵¹.

⁵⁰ Heidegger analisa o primado desta pergunta no início do pensamento metafísico a partir de uma menção ao pensamento aristotélico e à constituição de uma tendência inicial de tratar de todos os entes a partir da pergunta: “ti to on?” Quanto ao primado dessa pergunta, que Heidegger denomina a pergunta diretriz da metafísica, cf. Martin Heidegger, *Nietzsche 2*, p. 353. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

⁵¹ Husserl, E. *1ª Investigação lógica*, Introdução § 3, B9. Tradução de Pedro Alves. Lisboa: Editora Universidade de Lisboa: 2008.

Com essa afirmação, Husserl abre caminho para esclarecer uma questão que gera muito desconforto entre as pessoas. Ele está chamando a nossa atenção para a necessidade de discernirmos atos simples de atos complexos. Muitas vezes nos deparamos com a dificuldade de explicar ou explicitar nossos atos complexos, acreditando tratar-se de atos simples. Por exemplo: quando um professor pergunta se você entendeu determinada explicação e você responde que entendeu. Você caiu numa armadilha semântica embaraçosa, caso seja solicitado a explicitar esse entendimento que acaba de afirmar possuir. Isso porque entender é um ato complexo, composto internamente pela superposição de diversos atos simples. Entender é, sempre e ao mesmo tempo, a composição de lembrar, perceber, intuir e imaginar, dentre outros atos. A maioria das pessoas depende da imaginação para que possa alcançar uma representação qualquer. No entanto, não se tem normalmente apenas lembrança e imaginação, mas também percepção. Percepção da sua angústia, da sociedade, de como isso está afetando você no seu dia-a-dia etc. Ao mesmo tempo, tem-se o significado, ou seja, o ato significador, o ato de significar. Você pode refinar a ponto de descobrir diversos atos simples que se encontram superpostos no ato complexo do entendimento. Mas a pressuposição da experiência natural é acreditar que as pessoas são constituídas de um eu dado e simples, que pratica atos, que também são simples e que lidam com objetos que são tão simples quanto os atos e que podem ser apreendidos no seu ser, no seu sentido ou na sua essência. Husserl nos alerta contra a falácia dessa suposta simplicidade e afirma que a fenomenologia é difícil, exatamente porque ela exige que nós não nos deixemos absorver completamente na realização desses atos que se constroem multiplamente uns sobre os outros. Ou seja, no interior dessa pergunta “você entendeu?”, temos a presença de uma série de atos que precisam ser levados em conta, para que se faça jus à própria constituição dos respectivos objetos. Mas quando nos deixamos absorver nesse ato, aparentemente simples, os diversos atos que compõem o ato complexo de entender ficam soterrados sob a aparência de unicidade da palavra entendimento.

Acabamos de ver as idéias fundamentais que inspiraram Heidegger na construção inicial de seu pensamento. Mas é importante ressaltar que Heidegger não apenas seguiu os passos do mestre Husserl nas posições descritas acima, nem tampouco deu continuidade às idéias de Dilthey explicitadas no tópico anterior. Heidegger abraçou e entrelaçou a fenomenologia e a hermenêutica numa atitude

eminentemente crítica e criativa. Desse modo, edificou sua hermenêutica fenomenológica, indo muito além de Dilthey e Husserl.

3.4. Heidegger para além de Dilthey e Husserl

Dilthey e Husserl foram contemporâneos e conheciam o trabalho um do outro, mas nutriam críticas recíprocas. Husserl criticava energicamente o historicismo de Dilthey por considerá-lo uma modalidade de relativismo histórico, que desconsiderava por completo o caráter ideal dos conteúdos intencionais das vivências, ou seja, a autonomia dos conteúdos em relação à particularidade dos sujeitos supostamente empíricos ligados aos atos. Parece difícil pensar o lugar da filosofia em meio ao projeto hermenêutico de Dilthey, na medida em que ele reduz todo conhecimento às concreções objetivas do espírito em uma época, sem considerar ao mesmo tempo a possibilidade de uma determinação trans-histórica ou supra-histórica do conhecimento. Como ainda podemos falar de verdade, quando tudo é reduzido à verdade de uma época e às suas expressões temporais? Como trabalhar com a idéia da objetividade exigida pela ciência, quando todo horizonte compreensivo sempre traz necessariamente uma contaminação por parte da visão de mundo peculiar ao tempo? Além disso, Dilthey não trabalhava com a noção de um progresso histórico, nem tampouco possuía um critério trans-histórico de avaliação das visões de mundo em geral. Em seu historicismo, Dilthey se utiliza da noção de espírito de época, mas não apresenta nenhum critério universalmente válido para pensar as diversas épocas como um todo. Tudo isso reduzia, segundo Husserl, a filosofia a um saber pontual desprovido de fundamentação e colocava em risco a própria idéia de ciência nascida com a modernidade: a idéia de uma ciência absolutamente apodítica. Por seu lado, Dilthey classifica a fenomenologia de Husserl como uma espécie de mistificação do espaço fenomenológico, na medida em que não acompanha o sentido da descrição husserliana das assim chamadas visões das essências, vendo nelas um claro elemento abstrato e indeterminado. Afinal, como não ver na expressão “visões das essências”, seguindo o ponto de vista da tradição, uma clara contradição performática?! Visões envolvem necessariamente, de acordo com a tradição, recortes perspectivísticos que inviabilizam a apreensão das essências. Para Dilthey, a noção de intencionalidade não é, por sua vez, suficiente para retirar dos objetos conhecidos a sua materialidade específica e o seu caráter, em última instância, eminentemente vital. Assim, a idealidade dos significados pressuposta por Husserl não passaria, para ele, de uma ingenuidade hermenêutica,

ou seja, de uma desconsideração, comum à razão tradicional e próxima ao projeto positivista, da historicidade constitutiva das concepções em geral, sejam elas teóricas ou fenomenológicas. Ele também repete de mais a mais a crítica comum à fenomenologia como sendo também uma teoria, nada mais do que uma teoria. Para Husserl, é indispensável negar que a fenomenologia seja apenas uma nova forma de saber teórico, porque teorias são sempre e necessariamente hipostasiantes e invariavelmente envolvem, com isso, posicionamentos ontológicos, algo de que o projeto fenomenológico husserliano tenta, desde o princípio, se afastar. A crítica diltheyana a Husserl busca, nesse caso, ressaltar por que é que a suspensão fenomenológica dos posicionamentos ontológicos nunca consegue se realizar completamente, deixando resíduos hermenêuticos incontornáveis tais como a materialidade dos fenômenos e a conexão necessária de nosso entendimento com tal materialidade. A própria consideração de atos de consciência, segundo Dilthey, sempre envolve uma dinâmica de posicionamentos, de tal modo que a reflexão fenomenológica, tão cara a Husserl, acabaria sendo necessariamente mais do que uma reflexão simplesmente fenomenológica: ela também seria, em essência, objetivante. Exatamente esse ponto será decisivo para o prosseguimento heideggeriano do projeto fenomenológico de Husserl, prosseguimento esse do qual ainda trataremos de maneira mais detida nos desdobramentos propriamente ditos do presente trabalho.

Inicialmente, porém, convém indagar o motivo pelo qual Heidegger inseriu a noção de hermenêutica no projeto fenomenológico de Husserl. Heidegger percebe que, quando Husserl trata da questão da intencionalidade, o que ele está buscando é levar a termo uma reformulação radical da filosofia. Ele está trabalhando no sentido de escapar dos problemas da filosofia tradicional. Todavia, ele faz isso sem perceber que está assumindo um horizonte hermenêutico prévio. Husserl assume esse horizonte hermenêutico prévio, na medida em que trabalha a nova noção de intencionalidade a partir da mesma posição do problema anteriormente adotada pela filosofia moderna: a dicotomia sujeito-objeto. Agindo assim, ao pensar a intencionalidade, que é uma estrutura que implode a subjetividade moderna, Husserl acaba retomando a posição prévia do problema no interior da própria filosofia moderna. Mas é importante ressaltar que não se trata aqui de acusar Husserl de fazer propriamente uma hipostasia. Essa dicotomia sujeito-objeto não aparece enquanto cisão no modo husserliano de pensar a

intencionalidade. O sujeito é pensado por Husserl muito mais como síntese dinâmica, como síntese dinâmica e performática, assim como os objetos são pensados como objetos correlatos dessa síntese performática. Em Husserl, não há nenhuma possibilidade de se pensar alguma coisa como um sujeito hipostasiado. Tanto é assim que a grande crítica que Husserl faz a Descartes em suas *Meditações Cartesianas* é exatamente essa: Descartes suspende todos os posicionamentos ontológicos, mas acaba hipostasiando o eu. Isso porque Descartes suspende todos os posicionamentos ontológicos do mundo e tudo aquilo que diz respeito à *doxa*⁵², tudo o que diz respeito às opiniões que são ou bem legadas pela tradição, ou bem sedimentadas no senso comum. Quando suspende tudo, ele encontra o eu. No exato momento em que encontra o eu, porém, ao invés de descrever a vida dinâmica do eu, Descartes hipostasia esse eu, transformando-o numa coisa. O grande erro de Descartes, para o Husserl, é que quando chega ao *cogito*, ao invés de simplesmente descrever a dinâmica de regulação do cogito, ele pergunta: o que é o cogito? Lá, nas *Meditações Metafísicas*, quando Descartes chega à certeza do *cogito*, ele diz: “*eu penso, eu sou. Essa sentença é verdadeira todas as vezes que a concebo ou afirmo. Ela não pode ser uma sentença que eu concebi um dia e deixei lá para trás, ela é uma verdade que depende do ato de duvidar*”⁵³. Depois disso, contudo, ele diz que isso é certo, é indubitável, mas logo se adianta para perguntar: “o que eu sou?”⁵⁴ Quando pergunta isso, Descartes imediatamente pressupõe que o eu seja alguma coisa que pode ser determinada de maneira positiva. O que Husserl alega é que Descartes, com isso, acaba assegurando uma terra firme, positivando nela esse eu. E que, a partir dessa terra firme, segue ampliando os domínios desse território, ampliando, assim, a positividade do eu. Descartes age como um general que concentra todos os seus exércitos numa pequena parcela de determinado território e, paulatinamente, vai espalhando os soldados e ampliando os domínios desse território. No entendimento de Husserl, esse é o grande erro de Descartes. Pela clareza com que critica Descartes, podemos perceber que o problema de Husserl não reside no comportamento hipostasiante. Mas o que é ser para Husserl? Ser para o Husserl continua sendo presença constante. O ser, para Husserl, se constitui no interior da

⁵² Doxa = opinião.

⁵³ Descartes, R. *Meditações metafísicas*, p. 77. São Paulo: Abril Cultural, 1997.

⁵⁴ Descartes, R. *Meditações metafísicas*, p. 78. São Paulo: Abril Cultural, 1997.

própria dinâmica intencional da unidade entre sujeito e objeto, que não se mostra, de modo algum, dicotomizada ou hipostasiada. Mas o problema aqui é que Husserl afirma o que é o ser do sujeito: síntese performática. Por mais que ele não hipostasie, no sentido de pressupor que o ser seja alguma coisa, ele retém ainda uma determinação não situacional. Ser é uma síntese dinâmica, um movimento de realização do sujeito. O problema de Husserl é que, além de continuar respondendo a pergunta “o que é isto?”, ele também continua trabalhando com os pressupostos hermenêuticos da tradição. Vejamos o que caracteriza o problema dessa síntese dinâmica, analisando inicialmente as raízes kantianas da subjetividade fenomenologicamente reduzida, tal como essa é pensada por Husserl.

A filosofia moderna trabalha incessantemente com o pressuposto de uma subjetividade centrada no eu. Desde o despontar do pensamento moderno com o cogito cartesiano até os desdobramentos extremos desse pensamento no idealismo absoluto de Hegel, a noção de sujeito desempenha um papel central na constituição mesma da modernidade. De qualquer modo, porém, se é verdade que a noção de subjetividade se confunde por um lado com a essência mesma da modernidade como um todo, não há como negar, por outro, que Kant possui um lugar privilegiado na história do pensamento moderno. Para Kant, diferentemente do que acontece com Descartes, o eu não é um substrato ontológico das ações. O eu não se apresenta em Kant como a substância pensante responsável pelo asseguramento de um conhecimento certo sobre os objetos em geral. O eu não tem aqui nenhuma substancialidade e não pré-existe aos seus atos judicativos. Ao contrário, ao invés de ser posicionado em algo assim como uma sede substancial subjetiva, ele passa a ser compreendido como essencialmente dinâmico, como só emergindo do próprio movimento de realização de seus atos em geral. Dito de maneira ainda mais clara, Kant pensa a subjetividade na vida da subjetividade. Não como um dado do pensamento, mas como o resultado da própria atividade de pensar. É por isso que ela sempre surge em Kant da conjugação do verbo pensar: o sujeito acompanha aqui a concretização do “eu penso”. Temos, assim, no lugar do sujeito substancial cartesiano, o sujeito adesivo. A todo “eu penso” adere uma figura do eu que acompanha necessariamente a realização do ato de pensar. Kant denominou essa figura um modo da apercepção, a fim de acentuar o fato de que a todo “eu penso” corresponde um modo de a subjetividade apreender a si mesma,

uma figura da consciência de si. Portanto, o “eu” vem à tona nesse contexto como uma instância que emerge do próprio acontecimento do pensar, como uma figura que descobrimos em sua efetividade no momento mesmo em que seguimos a própria mobilidade interna do fenômeno “pensamento”. Não há, com isso, como negar os elementos fenomenológicos presentes na compreensão kantiana da subjetividade. O que apresentamos acima não é outra coisa senão a descrição fenomenológica do eu como correlato intencional do ato de pensar. É justamente por isso que Heidegger⁵⁵ afirma que há um elemento fenomenológico na concepção kantiana de subjetividade. Kant nos diz que todo acontecimento de um juízo é sempre acompanhado por uma configuração de consciência que tem a sua determinação específica marcada pelo tipo de juízo a cada vez em jogo. Essa configuração, por sua vez, tal como dissemos acima, aponta para a subjetividade como um correlato intencional do ato de pensar. Podemos citar como exemplo o proferimento do juízo “a bola é esférica”. Esse juízo estrutura-se essencialmente a partir de uma categoria pura e a priori do entendimento, a categoria substância. A esse juízo categorial corresponde um modo de pensar e a esse modo de pensar, uma figura de consciência. As figuras de consciência se mostram, então, rigorosamente como correlatos. Em primeiro lugar, porque elas surgem dos atos. E, em segundo lugar, porque o caráter dos atos define o modo de ser da figura a cada vez em jogo. Para Kant, em suma, o eu aparece no próprio acontecimento do julgar. Não é o eu que julga. É antes justamente o ato de julgar que traz o eu. Temos aqui, então, o cerne da asserção heideggeriana do caráter fenomenológico presente no pensamento kantiano. Mas Heidegger não se contenta simplesmente em acenar para tal caráter fenomenológico. O que ele faz, nesse caso, é muito mais demonstrar a insuficiência do “eu penso” para dar conta do ser do eu. Para Heidegger, o projeto crítico kantiano tem o grande mérito de pensar o conhecimento a partir da finitude do homem. Ao mesmo tempo, contudo, o que Kant encontra ao seguir a referencialidade intencional do ato de pensar já segue o encurtamento hermenêutico promovido pela conceptualidade sedimentada da filosofia moderna. Em várias passagens de *Ser e tempo* e das preleções que gravitam em torno da obra capital de seu pensamento, Heidegger destaca que o *Dasein* é a essência do sujeito. O que está em jogo na descoberta moderna da

⁵⁵ Martin Heidegger, *Ser e tempo*, § 64. Petrópolis: Vozes, 1988.

subjetividade é alguma coisa que traz consigo já uma relação mais direta com o *dasein* humano, com o ser-aí humano, porque a própria noção de subjetividade já nasce de um horizonte histórico específico, no qual os atos remontam imediatamente a algo assim como o eu e porque esse horizonte histórico se funda, como veremos mais detidamente em nosso segundo capítulo, no descerramento existencial do mundo. Por isso, o próprio ser-aí humano, segundo Heidegger, é a essência da subjetividade. E a subjetividade, pensada no seu ser, é *dasein*. Mas Heidegger não desqualifica com isso por completo o sujeito moderno, mas afirma muito mais que o sujeito moderno não é pensado aí radicalmente em sua essência. O que vale para Kant pode ser estendido agora a Husserl.

O ser da subjetividade fica impensado no interior da filosofia moderna, independente dos avanços alcançados pelo projeto crítico kantiano, porque a filosofia moderna sempre trabalha com o pressuposto de que o pensar remete necessariamente para um eu que pensa. Com isso, ela não chega jamais a colocar em questão o ser desse pressuposto. A crítica que Heidegger faz a Kant, de certo modo, é semelhante à crítica que ele faz a Husserl. A única diferença diz respeito aqui à troca da noção de sujeito pela noção de pessoa. Husserl, assim como Heidegger, também tenta pensar a essência do sujeito. Para ele, por sua vez, a essência do sujeito é pessoal. O caráter de pessoa do sujeito, todavia, não resolve a questão do ser do sujeito, porque continua pressupondo que o sujeito é alguma coisa. Para Husserl, o sujeito é uma síntese de vivências. Ele é uma pura dinâmica e não tem nenhuma determinação prévia. Mesmo assim, porém, Husserl continua usando o termo sujeito e pensando o caráter pessoal como formado pela dinâmica subjetiva. Do mesmo modo, para Max Scheler⁵⁶, por exemplo, a pessoa também não pode ser pensada como uma coisa ou uma substância. Ela é muito mais “a unidade imediatamente covivenciada do vivenciar” e não apenas uma coisa pensada por de trás e para além do vivenciado imediatamente. Desse modo, podemos perceber que, pra Husserl e para Scheller, o sujeito não tem nenhuma textura, a pessoa não tem nenhuma concretude prévia. A pessoa aparece para os dois como síntese dinâmica que unifica as vivências. Heidegger reconhece que, seguindo a esteira aberta por Kant, o pensamento de Husserl e de Scheller constitui um grande avanço que produz uma profunda transformação na

⁵⁶ Citado a partir de Martin Heidegger, *Ser e tempo*, § 10, p. 35. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1998.

concepção de sujeito, reduzindo o sujeito à performance vivencial e subtraindo-lhe a substancialidade de qualquer determinação ontológica prévia. No entanto, Heidegger observa que ambos continuam presos à pergunta “o que é?”. Com isso, eles preservam um último pressuposto. Quando dizem que o sujeito é pessoa ou uma síntese de vivências, eles determinam o que é o sujeito. Com isso, preservam certo resquício de substancialidade que é vista por Heidegger como uma espécie de quiddidade hermenêutica. A grande virada de Heidegger consiste em deslocar metodologicamente o pensamento que pergunta acerca do ser do homem: Heidegger abandona radicalmente a pergunta “o que é o homem?” e passa a indagar “quem é o homem?”

Mas o problema de Husserl não se limita à afirmação dessa síntese dinâmica e performática. Em certo sentido, podemos afirmar que o *dasein* também é uma síntese dinâmica. Ele é um movimento relacional estabelecido por seus comportamentos. Ele é um projeto. E um projeto é uma síntese dinâmica dos seus comportamentos. O problema, porém, está no modo de interpretação dessa síntese performática. Para Husserl, essa síntese performática tem um nome: eu, sujeito. E seu correlato tem um nome: objeto. Isso mostra como ele continua trabalhando com certa determinação conceitual da tradição. Heidegger quer pensar uma possibilidade mais radical de conceber a intencionalidade e, para isso, é preciso inserir esse novo elemento: a hermenêutica. Para Heidegger, o projeto da fenomenologia somente se torna viável enquanto projeto de uma hermenêutica fenomenológica.

Segundo Casanova, na elaboração de sua hermenêutica fenomenológica, Heidegger tenta corrigir Husserl por Dilthey e corrigir Dilthey por Husserl, jogando um contra o outro; e isto por considerar que os dois possuem limitações em suas obras: A fenomenologia hermenêutica “repousa sobre uma tentativa de superar os limites da posição de Husserl e Dilthey a partir de uma junção de elementos oriundos dos dois”.⁵⁷ No caso do Husserl, ele procura corrigir a ingenuidade com que o filósofo desconsiderou as estruturas hermenêuticas sempre em jogo nos comportamentos do ser-aí em geral, mesmo nos intencionais; no caso de Dilthey, ele se lança contra a cegueira diltheyana ao desconsiderar as estruturas fenomenológicas, ele se coloca contra o fato de Dilthey não se dar conta da

⁵⁷ Marco Casanova, *Compreender Heidegger*, p. 40. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

compatibilidade entre hermenêutica e intencionalidade. Heidegger entende que tanto a fenomenologia quanto a hermenêutica não funcionam sozinhas. Uma não funciona sem a outra, porque as duas, isoladamente, se posicionam, para ele, de modo unilateral. Desse modo, Heidegger corrige a ingenuidade hermenêutica de Husserl pela vivacidade hermenêutica de Dilthey e corrige o relativismo histórico de Dilthey pela genialidade da descoberta fenomenológica husserliana. Com essa dupla correção, Heidegger consegue pensar as duas de uma maneira mais radical. Em Husserl, ele radicaliza a noção de intencionalidade, pensando a intencionalidade existencial ser-aí/mundo como base de toda e qualquer relação intencional ulterior; e, em Dilthey, ele radicaliza a noção de vida, pensando o caráter ontológico das visões de mundo como marcado pelo caráter da semântica fática do mundo sedimentado. De maneira reconstrutiva, Heidegger nos diz a princípio o seguinte sobre a noção de visão de mundo: “A visão de mundo sempre encerra em si a visão da vida. A visão de mundo emerge de uma meditação conjunta sobre o mundo e o ser-aí humano; e isso, por sua vez, ocorre de maneiras diversas: expressa e conscientemente junto ao particular ou por meio da assunção de uma visão de mundo dominante. Crescemos em uma tal visão de mundo e nos acostumamos com ela. A visão de mundo é determinada pelo entorno: povo, raça, estado, nível de desenvolvimento da cultura. Cada visão de mundo assim expressamente formada surge a partir de uma visão de mundo natural, de uma esfera de concepções do mundo e de determinações do ser-aí humano que são dadas a cada vez de maneira mais ou menos expressa com cada ser-aí”⁵⁸. A essa noção, porém, ele apresenta a acusação de não passar de uma noção ôntica. Exatamente isso faz com que ele procure enraizar a noção de visão de mundo ontologicamente nos comportamentos existenciais do ser-aí. É isso que ele nos diz logo em seguida no texto de sua preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia*: “Como vimos, a visão de mundo sempre surge a cada vez de um ser-aí fático de acordo com as suas possibilidades e sempre é o que é para este ser-aí determinado. Com isto, porém, não se está afirmando de maneira alguma um relativismo das visões de mundo. O que uma visão de mundo formada desse modo diz pode ser formulado em proposições e em regras, que estão ligadas segundo o seu sentido a um determinado mundo que é realmente, ao ser-aí determinado que

⁵⁸ Martin Heidegger. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 55. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes (No prelo).

existe faticamente. Toda visão de mundo e de vida é posicionadora, isto é, sendo, ela se relaciona com o ente. Ela posiciona o ente, ela é positiva. A visão de mundo pertence a cada ser-aí e sempre é, como esse, determinada a cada vez de uma maneira faticamente histórica. Pertence à visão de mundo essa positividade múltipla, o fato de ela estar sempre a cada vez enraizada em um ser-aí que é de tal ou tal modo, de se ligar enquanto tal ao mundo que é e apontar para o ser-aí que faticamente existe. Como essa positividade, ou seja, como a vinculação ao ente, ao mundo que é, ao ser-aí que é, pertence à essência da visão de mundo e, com isso, à essência da formação da visão de mundo em geral, a formação da visão de mundo não pode ser tarefa da filosofia. Dizer isso não exclui, mas inclui a idéia de que a própria filosofia é uma forma originária insigne da visão de mundo. A filosofia pode e talvez mesmo precise mostrar entre muitas outras coisas o fato de pertencer à essência do ser-aí algo assim como a visão de mundo. A filosofia pode e precisa definir o que constitui a estrutura de uma visão de mundo em geral. No entanto, ela nunca pode desenvolver e estabelecer uma visão de mundo determinada como essa e aquela. Segundo a sua essência, a filosofia não é formação de uma visão de mundo. Precisamente por isto, porém, ela talvez tenha uma relação elementar e fundamental com toda formação de visões de mundo, mesmo com a formação não teórica, mas faticamente histórica”.⁵⁹

Heidegger entende que Husserl descobre uma coisa revolucionária: a intencionalidade. Mas que acaba minando internamente a grandiosidade de sua descoberta por explicitá-la com a mesma linguagem utilizada pela filosofia moderna: ele continua pensando em termos subjetivos. Quando Husserl pensa a intencionalidade como uma relação entre sujeito e objeto, ele acaba por inviabilizar a experiência fenomenológica propriamente dita, a experiência do puro dar-se dos objetos correlatos, por desconsiderar o poder da posição prévia do problema e das estruturas prévias da interpretação no recorte e nos desdobramentos possíveis de uma questão, a restrição inicial do campo hermenêutico em meio à própria abordagem de um problema como tal. No fundo, o que Husserl acaba fazendo é uma espécie de negação performática. Ele utiliza a palavra consciência pensando a essência da consciência como intencionalidade,

⁵⁹ Martin Heidegger. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 56. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes (No prelo).

mas o simples uso da palavra consciência subverte um pouco o sentido da palavra intencionalidade⁶⁰.

Quando Dilthey desconsidera, por sua vez, as estruturas fenomenológicas, ele está desconsiderando o conteúdo ideal dos fenômenos ou a sua significatividade trans-histórica. Ele não considera certas determinações que, em certo sentido, são independentes da história. O que ele não percebe é que, por mais que se tenha um horizonte hermenêutico, podemos pensar a pluralidade ontológica do mundo a partir dos comportamentos intencionais do ser-aí. Não importa em que mundo se esteja, um objeto teórico é sempre um objeto teórico, um vivente é sempre um vivente e um existente é sempre um existente, por mais que se tenham determinações particulares específicas desse existente⁶¹. Temos, assim, uma síntese plena de hermenêutica e fenomenologia no projeto heideggeriano de uma hermenêutica fenomenológica. Por um lado, Heidegger não perde de vista o fato de que todos os entes sempre se mostram no interior de um campo de manifestação determinado estruturalmente por sua historicidade. Sua noção de facticidade nasce diretamente da descrição de um campo significativo prévio, que conduz e cerceia as possibilidades compreensivas e interpretativas, funcionando como uma circularidade originária da qual jamais podemos escapar. Ao mesmo tempo, ele não se deixa tomar pelas conseqüências imediatas de tal posição, ou seja, ele não cai com isso em um relativismo histórico de cunho diltheyano. Por mais que tudo se mostre a partir de um mundo fático sedimentado e por mais que esse mundo fático seja constituído fundamentalmente a partir de uma materialidade histórica incontornável, a intencionalidade originária que liga o ser-aí ao mundo impede que se caia diretamente nas conseqüências a princípio aparentemente incontornáveis de tal posição. Como os comportamentos do ser-aí já sempre o colocam em contato com campos intencionais, a historicidade dos conteúdos correlatos é insuficiente para negar a possibilidade de uma descrição do ser desses correlatos. Temos, assim, uma hermenêutica fenomenológica que não

⁶⁰ Essa crítica heideggeriana, acima mencionada, parece bem fundamentada com relação específica ao modo de Husserl explicitar sua noção de intencionalidade. No entanto, não vemos aqui fundamento algum que possa dar sustentação teórica para um leitor atento da obra de Husserl, aproveitar-se dessa contradição performática para invalidar o caráter revolucionário do conceito de intencionalidade. Digo isso, referindo-me, especificamente, às críticas levianas de alguns autores, que confundem, ingenuamente, a noção de intencionalidade como sendo uma atitude intencional e voluntarista.

⁶¹ Cf. Heidegger, M. *Problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 124. Martin Heidegger. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Editora Vozes (No prelo).

se vê presa às inconsistências dos dois projetos iniciais justamente porque une os traços decisivos dos dois.

**CAPÍTULO II - HEIDEGGER E A ANALÍTICA EXISTENCIAL:
FUNDAMENTOS DA CLÍNICA FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL**



No primeiro capítulo de nossa tese, procuramos situar historicamente o pensamento de Martin Heidegger, reconstruindo o clima intelectual vigente no final do século 19 e no início do século 20 e apresentando a gênese das compreensões filosóficas de Heidegger a partir de um diálogo direto com autores que se confrontaram com os desafios oriundos de tal contexto. Seguimos suas influências centrais e apresentamos alguns aspectos diferenciadores dos momentos iniciais de sua obra até *Ser e tempo*. Nesse primeiro movimento, dedicamos especial importância à fenomenologia de Husserl e à hermenêutica de Dilthey, uma vez que tanto uma quanto outra se mostraram decisivas para a concreção do projeto heideggeriano de uma hermenêutica-fenomenológica. Entender melhor e mais detidamente o que seja a fenomenologia, desvendar qual o significado de tal corrente filosófica, identificar o que ela traz como proposta, perscrutar qual a sua importância para o pensamento moderno, parecia-nos a princípio condição indispensável para o acompanhamento do lugar de Heidegger na tradição do pensamento fenomenológico que foi inaugurada por seu mestre Edmund Husserl. Dilthey, por sua vez, juntamente com a sua fundamentação hermenêutica das ciências humanas, foi decisivo para a configuração do caminho de pensamento de Heidegger, uma vez que abriu um espaço para que Heidegger escapasse das tendências transcendentalistas puras da fenomenologia husserliana, tendências essas acirradas cada vez mais a partir da publicação do livro *Idéias I* (1913); obra na qual Husserl apresenta a tentativa de fundamentação transcendental dos espaços eidéticos, radicalizando e mesmo superando até certo ponto sua compreensão anterior da fenomenologia como psicologia descritiva das vivências puras. Depois de realizarmos o percurso argumentativo do primeiro capítulo, o que nos interessa agora é antes de tudo entrar mais detidamente no projeto heideggeriano da hermenêutica fenomenológica, viabilizando, por meio de uma compreensão efetiva desse projeto, a reconstrução do pensamento heideggeriano no âmbito de uma psicologia não objetivante, isto é, de uma psicologia negativa ou de uma *daseinsanálise*; e isso em articulação direta com as tentativas já realizadas de Medard Boss e Ludwig Binswanger, complementando-as sempre que necessário. O projeto de uma hermenêutica construída sobre bases fenomenológicas, por sua vez, apresenta-se em *Ser e tempo* sob o domínio da noção de ontologia fundamental. Assim, iniciaremos esse segundo capítulo com uma análise reconstrutiva da noção de ontologia fundamental.

2.1 O projeto da ontologia fundamental

O pensamento de Heidegger possui uma relação direta com a noção de ontologia. As razões que levam a tal relação apontam para o modo mesmo com que Heidegger acolhe o legado husserliano. No momento em que suspende a linguagem subjetivista de Husserl e reduz o ser do homem à essência mesma da intencionalidade, ou seja, ao movimento ekstático existencial que parte originariamente do próprio fenômeno ser-aí, Heidegger se depara com o caráter de poder ser do ser-aí. Esse caráter de poder-ser, já sempre articulado com a dinâmica existencial originária, revela o fato de o ser-aí se encontrar desde o princípio jogado em um horizonte hermenêutico globalizante, a partir do qual apenas o ser-aí pode alcançar uma medida a cada vez válida para os seus comportamentos em geral. Neste contexto, o que está em questão para nós aqui é: o horizonte hermenêutico globalizante do qual o ser-aí necessariamente sempre parte, isto é, o mundo fático que é o dele, é insuficiente para justificar as diversas determinações ônticas em geral. O mundo apenas nos diz o que significa um ente intramundano determinado, por exemplo, uma cadeira, ou seja, ele torna possível, a partir de certa familiaridade com o campo de uso desse ente intramundano, um comportamento adequado à utilização de uma cadeira. No entanto, a significância sedimentada não é capaz de abrir uma possibilidade de determinação do caráter utensiliar de uma cadeira, de proporcionar uma apreensão – ainda que não teórica – do ser propriamente dito do utensílio. E o mesmo vale para o ser vivo ou para o objeto teórico. Temos, por um lado, a movimentação do ser-aí cotidiano no âmbito significativo dos entes, a possibilidade de que ele saiba o que é um cachorro ou um juízo cognitivo como o juízo causal do tipo “os transtornos existenciais são determinados pelas experiências traumáticas da primeira infância”, e de que possa se comportar nas situações específicas de maneira apropriada ao que é requisitado por tais situações. Por outro lado, disso se distingue radicalmente o estar desperto para o ser da vida ou para a objetividade dos objetos teóricos em geral. Em outras palavras, o significado de algo não é suficiente para que se possa alcançar o ser de algo. Exatamente porque tem clareza quanto a essa diferença fundamental, Heidegger pensa as relações do ser-aí com o mundo como marcadas não apenas pela inexorabilidade da significância, mas também pela compreensão do ser dos entes em geral. Em todos os

comportamentos do ser-aí humano em relação aos entes em geral, o ser-aí já sempre parte de uma compreensão do ser dos entes, compreensão essa que torna possível pela primeira vez a determinação efetiva do ser de tais comportamentos. Sem a compreensão de ser do vivente, não se poderia ter jamais acesso a algo assim como a vida; sem a compreensão do ser de um ente matemático como um triângulo, esse objeto matemático particular jamais se apresentaria para nós em sua idealidade constitutiva e em suas relações imanentes e consistentes; sem a compreensão de ser do existente, não conseguiríamos nos relacionar com outro ser-aí ou conosco mesmo. Exatamente isso, por sua vez, é o que Heidegger nos diz em uma pequena passagem da importante preleção de 1927, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*:

Talvez não *haja* nenhum ente afora os entes enumerados, mas talvez ainda *se dê* algo que, em verdade, não é, mas que *se dá* em um sentido que ainda precisa ser determinado. Mais ainda. Por fim, algo se dá, que *precisa* se dar, para que o ente enquanto ente possa se tornar acessível para nós e para que possamos nos comportar em relação a ele, algo que em verdade não é, mas que precisa se dar, para que possamos experimentar e compreender efetivamente algo assim como um ente. Nós só conseguimos apreender o ente enquanto tal, enquanto ente, se compreendemos algo assim como *ser*. Se não compreendêssemos o que realidade efetiva significa, então o ente efetivamente real permaneceria velado. Se não compreendêssemos o que significa realidade, o ente real permaneceria inacessível. Se não compreendêssemos o que significa vida e vitalidade, então não conseguiríamos assumir um comportamento em relação ao vivente. Se não compreendêssemos o que é existência e existencialidade, então nós mesmos não conseguiríamos existir enquanto seres-aí. Se não compreendêssemos o que é consistência e o caráter daquilo que é consistente, então as ligações geométricas consistentes ou as relações numéricas permaneceriam cerradas. Nós precisamos compreender realidade efetiva, realidade, vitalidade, existencialidade e o caráter daquilo que é consistente, para podermos nos comportar positivamente em relação ao efetivamente real, ao real, ao vivente, ao existente e ao consistente. *Nós precisamos compreender o ser, para que possamos nos ver entregues a um mundo que é, a fim de existirmos nele e de podermos ser o nosso próprio ser-aí essente.*⁶²

Bem, mas se todo comportamento do ser-aí humano pressupõe compreensão de ser dos entes em geral, então todo comportamento do ser-aí se

⁶² Martin Heidegger, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, GA 24, p. 13-14. Petrópolis: Editora Vozes (No prelo).

articula com campos ontológicos regionalmente estruturados. Portanto, compreensão de ser e ontologias regionais são termos que se requisitam mutuamente. Essa mútua requisição envolve ao mesmo tempo a idéia da compreensão de ser como condição de possibilidade das ontologias em geral, ontologias que sempre transcendem o espaço de realização dos fenômenos pontuais e que apontam desde o princípio para os seus horizontes de mostraçãõ. Como vimos no final do primeiro capítulo, todo comportamento do ser-aí depende de um comportamento originário chamado por Heidegger de comportamento descerrador (*erschliessend*). É somente na medida em que existe, ou seja, somente na medida em que se encontra originariamente projetado a partir de sua indeterminação própria, que o ser-aí pode assumir comportamentos em relação aos diversos entes que vêm ao seu encontro. Esse comportamento originário de base existencial implica, por sua vez, um horizonte globalizante que se mostra como o correlato intencional desse comportamento. O comportamento originário do ser-aí traz consigo o mundo como o “campo de manifestação dos entes em geral”.⁶³ Assim, às ontologias regionais sempre corresponde necessariamente uma ontologia globalizante de base. Nesse sentido, compreensão de ser não é condição de possibilidade apenas das ontologias regionais em geral, mas também e fundamentalmente condição de possibilidade de todo e qualquer descerramento de mundo como ontologia total. Justamente nesse ponto, então, se articula o projeto heideggeriano da ontologia fundamental.

Ora, mas qual o sentido dessa expressão? Será que Heidegger estaria buscando alcançar com ela algo assim como uma ontologia absolutamente consistente, que pudesse suprir os defeitos de todas as ontologias anteriores? Ou será que precisamos buscar o sentido propriamente dito dessa expressão em outro âmbito?

Como Casanova descreve em seu *Compreender Heidegger*, ao falar sobre o projeto fundamental presente na obra *Ser e tempo*:

Heidegger não busca com a expressão ontologia fundamental algo assim como uma mega ontologia, que resolveria de uma vez para sempre todas as inconsistências apresentadas pelas diversas ontologias tradicionais até aqui. Ontologia fundamental não significa aqui super ontologia, mas aponta muito mais para a compreensão da necessidade

⁶³ Martin Heidegger, *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo, finitude, solidão)*, § 73, p. 381 e segs. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

de se perguntar antes de tudo pela possibilidade mesma da ontologia. O termo fundamental, presente na expressão, indica que a investigação não se mantém mais no âmbito de uma ontologia positiva, mas desce até o fundamento mesmo das ontologias em geral e sonda como elas retiram desse fundamento a sua própria determinação. Com o projeto da ontologia fundamental, temos em verdade uma clara modulação do projeto crítico transcendental kantiano.⁶⁴

Essa passagem não deixa dúvida em relação às perguntas que fizemos ao final do parágrafo anterior. Ontologia fundamental não envolve a presunção de que seria possível suprimir a historicidade das compreensões de ser em jogo nas compreensões de mundo. Ao contrário, o intuito de Heidegger com a ontologia fundamental é justamente acirrar tal historicidade. Segundo Heidegger, não há nenhuma ontologia definitiva, na mesma medida em que não há nenhum mundo permanente. Não há nenhum mundo que não seja inexoravelmente histórico e que não se assente respectivamente em uma compreensão de ser, ou melhor, em determinações a cada vez específicas do sentido de ser do ente na totalidade. Exatamente esse ponto, porém, articula-nos com um problema que nos interessa desde o princípio, a saber: o fato de as compreensões de ser não se movimentarem jamais de maneira livre e desarticulada, mas sempre se vincularem a uma história, que se sedimenta e determina de antemão o horizonte propriamente dito no interior do qual a compreensão incessantemente se movimenta. Ora, mas o que isso significa propriamente? Isso não significa outra coisa senão dizer que a questão do ser possui uma história e que essa história está diretamente relacionada com as possibilidades de recolocação do problema no âmbito da ontologia fundamental. Mais ainda, essa história, tal como veremos no tópico seguinte, possui um poder obstrutivo e carece, justamente por isso, de um trabalho de destruição de suas camadas calcificadas. A ontologia fundamental, nas palavras de Heidegger, envolve a destruição da história da ontologia tal como essa história se configurou no interior da tradição metafísica de pensamento desde a sua origem. Destruição essa que se baseia em uma supressão da concepção positivista de homem, abrindo a possibilidade para uma compreensão da negatividade como elemento central do existir humano e como elemento de mobilização histórica do mundo.

⁶⁴ Marco Antônio Casanova, *Compreender Heidegger*, p. 79. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

2.2. O projeto da destruição da história da ontologia

Destruição é uma noção central do projeto heideggeriano de pensamento na década de 1920. Antes de tratarmos propriamente dessa noção, porém, precisamos deixar claro alguns elementos primordiais. Em primeiro lugar, é interessante salientar que o que Heidegger tem em vista com a noção de destruição da história da ontologia não possui nada em comum com o sentido usual, puramente aniquilador da palavra destruição. Destruir não significa aqui dizimar, aniquilar ou destroçar. Ao contrário, a idéia heideggeriana de destruição (*Destruktion*) aponta fundamentalmente para um termo usado pelo próprio filósofo como sinônimo de destruição: o termo desconstrução (*Abbau*). Destruir a história da ontologia é o mesmo que desconstruir as camadas calcificadas que impedem uma apropriação plena dessa história e que mantêm o ser-aí preso às versões encurtadas da tradição. Nas palavras do próprio Heidegger no § 6 de *Ser e tempo*, palavras expressas no contexto da questão do ser:

Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o embrutecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como *destruição* do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição.⁶⁵

Há, assim, uma conotação positiva na compreensão heideggeriana do projeto da destruição⁶⁶. O fato de a palavra destruição não ser pensada em seu cunho meramente negativo, contudo, não elimina por completo da palavra o seu lastro de negatividade. Muito ao contrário, para que se tenha uma compreensão efetiva do problema da destruição, é indispensável ter em vista a negatividade em jogo no termo.

A noção heideggeriana da “destruição da história da ontologia” está assentada sobre uma reflexão de base: como é que se lega a tradição? Como é que a tradição vai se constituindo no interior do movimento histórico de sua sedimentação? Tendo em vista o fato de que as figuras do pensamento tradicional

⁶⁵ Martin Heidegger, *Ser e tempo*, §6, p. 51. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

⁶⁶ Hans-Georg Gadamer, em um artigo intitulado “Heidegger e a linguagem”, acentua o caráter positivo da compreensão heideggeriana da destruição: “Sempre me vejo diante da necessidade de alijar aqui uma vez mais uma incompreensão muito difundida, que foi induzida pelas línguas européias e que foi concomitantemente culpada pela má recepção de Heidegger no mundo: para o sentimento lingüístico daqueles anos, ‘destruição’ não significava de maneira alguma ‘dizimação’, mas tinha em vista uma desconstrução com uma meta segura: uma desconstrução das camadas sedimentadas que, por fim, outrora como hoje, não vêm ao encontro senão na língua realmente falada”. Hans-Georg Gadamer, “Heidegger e a linguagem”, in: *Hermenêutica em retrospectiva*, p. 26. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

não nascem já tradicionais, como se dá e quais as características desse movimento necessário para que algo se torne tradicional? De uma maneira sintética, podemos dizer: o movimento de constituição da tradição envolve um processo incontornável de encurtamento das compreensões tradicionais.⁶⁷ Em primeiro lugar, o processo de instituição de algo como tradicional obedece a leis e idiosincrasias próprias à história. Há sempre um mistério em torno dos acentos que vão sendo paulatinamente estabelecidos e das hierarquias que daí vão surgindo. De qualquer modo, não há como desconsiderar o fato de que é esse acento e de que são essas hierarquias que promovem o surgimento de certa ordem de efeitos históricos. Em segundo lugar, uma vez estabelecida uma ordem hierárquica das concepções, certo conjunto de acentos em certos pensadores, não são nunca as suas concepções como um todo que se mostram em seu conteúdo global. No momento em que uma determinada concepção se torna hegemônica, ela passa a ser imediatamente legada como verdade instituída. Como afirmou certa vez o Nobel de literatura Anatole France:

O que chamamos de transgressão é aquilo que não é ético no momento considerado, mas pode se tornar ético amanhã. É impossível determinar se uma doutrina, que hoje é funesta por seus primeiros efeitos, não será amanhã amplamente benfazeja. Todas as idéias sobre as quais a sociedade hoje repousa foram subversivas antes de se tornarem tutelares.⁶⁸

Para se chegar a tal concepção, contudo, foi necessário todo um percurso argumentativo que trouxe a concepção a um ponto de consumação de si. O que é decisivo em uma concepção não remonta aos seus resultados finais, mas antes aponta para o caminho que leva a esses resultados, o longo percurso investigativo até esse ponto final. A sedimentação da tradição, porém, nunca se dá senão como abandono do caminho em nome das versões últimas alcançadas ao final do caminho.⁶⁹ Tomemos um exemplo: o que hoje chamamos de liberdade, o livre

⁶⁷ Heidegger não quer acabar com a história, mas imprimir uma mudança radical no modo de se compreender tudo que aconteceu no passado. Sua crítica principal remete-se à atitude da tradição de converter acontecimentos históricos em fatos históricos.

⁶⁸ No original: “Toutes les idées sur lesquelles repose aujourd’hui la société ont été subversives avant d’être tutelaires”. Em: *La vie littéraire*, Oeuvres Complètes Vol. VII, Paris: Calmann Lévy, p. 72, 1929.

⁶⁹ Heidegger não busca suprimir o campo de realização dos eventos do passado, reduzindo todos os acontecimentos ao presente como única dimensão propriamente dita do tempo. Ao contrário, ele procura antes promover uma mudança radical no modo de se compreender os eventos do passado, resgatando a condição fenomênica desses acontecimentos em geral. Com isto, seu questionamento movimenta-se incessantemente por uma via que tenta desobstruir os encurtamentos produzidos pela tradição e agora apresentados como fatos brutos.

arbítrio, está fundado em decisões ontológicas oriundas da tradição metafísica moderna que, partindo de um modelo nuclear de subjetividade, procura fundar a liberdade na possibilidade de autonomia e autarquia do sujeito. Pensar radicalmente a liberdade como livre arbítrio, portanto, significa acompanhar detidamente todo o processo de gênese e desenvolvimento da subjetividade moderna, assim como considerar criticamente os pressupostos e a legitimidade das conclusões a que se chega a partir de tais pressupostos. O impessoal cotidiano, contudo, sem qualquer noção da complexidade em jogo na concepção moderna da liberdade como livre arbítrio, simplesmente operacionaliza o resultado final dessa concepção, ou seja, apenas retém a definição final de liberdade como livre arbítrio e não apenas enuncia a liberdade assim, mas também se comporta nos contextos mais amplos onde a liberdade está em questão em sintonia com essa definição. Se lembrarmos de que o ser-aí se encontra de início e na maioria das vezes sob o domínio da significância sedimentada do mundo fático que é o seu, tudo o que foi dito acima ganha um novo impacto.

O ser-aí encontra-se de início e na maioria das vezes imerso no mundo fático sedimentado. Esse mundo fático revela-se fundamentalmente como um manancial de sentidos e significados estáveis e previamente estabelecidos. A princípio, esses significados remetem-nos para os campos de manifestação dos utensílios, para a totalidade das relações referenciais em sua conformidade com um horizonte de sentido em virtude do qual algo pode aparecer como algo. A questão é que campos utensiliares não são apenas campos de realização de atividades práticas, mas também campos de veiculação de compreensões prévias oriundas da tradição. Mesmo em um lugar extremamente funcional como uma borracharia ou uma tecelagem, os funcionários não passam o tempo inteiro como autômatos, realizando de maneira cega, surda e muda as suas atividades. Ao contrário, eles param para brincar com a moça bonita que passa na rua, eles reclamam das injustiças do patrão, da falta de companheirismo de um colega, do pouco poder de compra do salário etc. Todos esses comportamentos se baseiam em noções sedimentadas que orientam a possibilidade mesma de sua constituição: noções como beleza, justiça, amizade, boa ou péssima remuneração. Ora, mas de onde provêm tais noções? Elas provêm dos processos de sedimentação da tradição, dos encurtamentos das visões complexas tradicionais. Isso que vale para a cotidianidade, no entanto, permanece de certo modo na experiência teórica em

geral. No momento em que alguém levanta uma questão teórica, o horizonte semântico representado pelo mundo fático funciona sempre como um ponto cego a partir do qual o problema já desde o princípio se mostra. Com isso, aproximamo-nos definitivamente do sentido heideggeriano da expressão “destruição da história da ontologia”.

É preciso destruir a tradição. Não no sentido de abandonar a tradição como algo em si mesmo nulo e insignificante, como um peso morto que carregamos nas costas. Sem a tradição, para Heidegger, nós nunca poderíamos realizar as atividades mais simples. Comer um pedaço de pizza, por exemplo, é hoje algo que vem muitas vezes acompanhado de consciência pesada, porque estamos todos assolados por um modelo de saúde que associa a gordura a um mal. Isso não nasce conosco, mas se nos impõe por conta da sedimentação histórica da tradição. O problema é que a própria tradição se encontra assolada pelo peso oriundo do modo como ela se desenvolve historicamente. Destruir a história tradicional, por conseguinte, é algo necessário justamente em nome dessa história, uma vez que é apenas a supressão das calcificações inerentes ao processo de estabelecimento da tradição que torna possível: 1) uma reconstrução efetiva da tradição em suas versões mais amplas e 2) um questionamento realmente crítico dos pressupostos sobre os quais se assentam as concepções tradicionais. Heidegger fala nesse caso de destruição *da história da ontologia* apenas porque o seu interesse em *Ser e tempo* está voltado para o questionamento da possibilidade de algo assim como uma ontologia. Para nós, porém, que procuramos frutificar uma relação entre o Heidegger de *Ser e tempo* e a possibilidade de uma psicoterapia com bases ontológico-existenciais, o que interessa é algo um pouco diverso. Não tanto a destruição da história da ontologia, mas a destruição das concepções ontológicas do ente humano, que o interpretam positivamente como uma coisa entre coisas, suprimindo, por conseguinte, sua negatividade estrutural. Bem, mas o que significa falar da negatividade estrutural do ente humano?

2.3. O modo essencial de ser do homem e a negatividade estrutural da existência: ser-aí, ser-no-mundo e existência

Não é demais afirmar que o tema propriamente dito do pensamento contemporâneo é a negatividade. Não a negatividade tomada como uma espécie de operação derivada da positivação, algo como um gesto secundário em relação à lógica da presença ou como uma ação dependente de alguma presentificação, mas antes a negatividade considerada como constitutiva do próprio modo de ser do homem. É dessa negatividade que nos fala o livro clássico de Conrad, por exemplo, *Coração das trevas*⁷⁰, com as suas descrições densas de um movimento de inserção cada vez mais profunda no espaço da diferença radical, na perda de toda e qualquer experiência de familiaridade e confiança em relação a si mesmo e ao mundo, no inóspito, no indômito, no inaudito que habitam o abismo constitutivo do existir. O livro de Conrad não faz o caminho da escuridão para a luz, mas antes inversamente da luz para a escuridão total. Ao mesmo tempo, o ponto final do caminho não é uma escuridão pensada segundo o paradigma da luz, uma escuridão até certo ponto de contraste, um claro-escuro. Ao contrário, a escuridão ao final é total, trevas sem céu. Por isto, a experiência em jogo no texto é impensável nos termos da tradição metafísica ocidental, para a qual a negatividade é sempre um fenômeno de segunda ordem, uma mera negação de algo previamente positivado, uma negação proposicional ou, como pensa Platão em *O sofista*, o outro do ser⁷¹. O mesmo acontece com mais um dos ícones da arte contemporânea, com o filme de Bernardo Bertolucci “O céu que nos protege”. Bertolucci expõe a fragilidade da vida em meio a uma viagem que vai paulatinamente revelando a indigência dos personagens, dos seus planos cotidianos, de suas relações estáveis e de suas pretensões de controle sobre si mesmos e sobre tudo. A África, nesse contexto, como lugar de acontecimento da ação narrada no filme, a mesma África que funciona como o cenário da história narrada por Conrad, é apenas uma metáfora para o estrangeiro, para o deserto que a tudo circunda e ameaça, para a vida despreendida das amarras que a sustentam e

⁷⁰ Joseph Conrad, *O coração das trevas*. São Paulo: Abril Cultural, 2010.

⁷¹ Platão, *O sofista*. Pará: Editora Universidade do Pará, 1996.

protegem⁷². Ora, mas o que tudo isso possui em comum com a compreensão heideggeriana do ser-aí como o ser do homem? O que há de negatividade no ser-aí humano?

Ser-aí (Dasein) não é um termo que apontaria para algo assim como um conceito heideggeriano de homem, como se Heidegger estivesse simplesmente contrapondo a sua concepção àquelas estabelecidas pela tradição a partir de um esquecimento da diferença ontológica e de uma coisificação subsequente do homem. Ao contrário, ser-aí é um termo que nasce antes da suspensão de todas as concepções positivas acerca do ser do homem e de uma redução do homem à pura dinâmica intencional. Heidegger coloca-se aqui, como vimos antes, na esteira do projeto fenomenológico de Husserl, na esteira da exigência de uma suspensão de todas as hipostasias, dos posicionamentos ontológicos previamente estabelecidos e de descrição correspondente da gênese mesma dos campos correlatos. Sua suspensão, contudo, vai além da suspensão husserliana, uma vez que envolve até mesmo aqueles posicionamentos hermenêuticos relativos à tradição da metafísica da subjetividade que continuavam operativos no pensamento de Husserl. É justamente na medida em que suspende as definições quidditativas de homem presentes na tradição e a manutenção de elementos subjetivistas presentes na concepção husserliana da intencionalidade, elementos tais como as noções de consciência intencional, conteúdo vivencial e subjetividade fenomenologicamente reduzida entre outros, que Heidegger chega à noção de ser-aí. Ser-aí é o termo para designar o ente que originariamente não possui nenhuma determinação ontológica dada, mas que se mostra antes como um puro poder-ser. A esse puro poder-ser corresponde, porém, a dinâmica intencional, o movimento inicial de ser para fora e, por conseguinte, o seu campo intencional próprio: o mundo. Para explicitar essa dinamicidade em seu caráter próprio, Heidegger se vale da noção

⁷² A negatividade é, de certa forma, o tema central não apenas do pensamento contemporâneo, mas também essencialmente do mundo contemporâneo. Ela aparece expressa em obras filosóficas como *Ser e tempo* de Heidegger e *O ser e o nada* de Sartre, assim como em obras literárias como *O coração das trevas* de Conrad, teatrais como *Fim de jogo* de Beckett, cinematográficas como *O céu que nos protege* de Bertolucci e pictóricas como *O fundo escuro* de Paul Klee. Exatamente por isso, ela funciona como um parâmetro até certo ponto seguro para a avaliação do grau de contemporaneidade de um autor. Precisamos distinguir, porém, a experiência da negatividade da estratégia niilista de lidar com a negatividade. O pensamento heideggeriano não se mantém na negatividade, fazendo dela uma condenação ou um sentido para o existir, mas procura antes marcar o caráter negativo da existência para além de toda e qualquer tentativa como essas.

de existência. Tudo gira aqui, portanto, em torno do que Heidegger compreende efetivamente por intencionalidade.

Para Heidegger, a intencionalidade pensada às últimas consequências significa o mesmo que existir, pois a intencionalidade designa literalmente um movimento imediato de saída de si ou, para citar uma expressão sartriana, de explosão em direção aos objetos, de abertura pura e simples em direção a.⁷³ Existência, por conseguinte, significa, em seu sentido etimológico próprio, justamente o movimento de ser para fora. Ora, mas se considerarmos o fato de o ser-aí não possuir nenhuma determinação essencial previamente dada e de se mostrar radicalmente a partir de sua dinâmica intencional de ser, a existência se revela imediatamente como a única determinação própria ao ser-aí. Nas palavras de Heidegger em *Ser e tempo*, “em sua essência, o ser-aí é um existente”.⁷⁴ O ser-aí é fundamental e unicamente o movimento ekstático-intencional⁷⁵, a partir do qual ele é. Heidegger entende, assim, existência como concreção da essência intencional do ente dotado do caráter de poder ser. Mas há aqui, com isto, uma diferença fundamental entre o que Heidegger compreende pela noção de existência, uma dinâmica ekstática originária por meio da qual o ser-aí se encontra em meio ao horizonte hermenêutico globalizante que mundo é, e o que a tradição entende por existência, isto é, a presença efetiva de algo em algum campo da experiência em geral. É isso que o próprio Heidegger se apressa em nos mostrar no § 9 de *Ser e tempo*:

Para a ontologia tradicional, existência designa o mesmo que *presença à vista*, modo de ser que não pertence à essência do ente dotado de caráter de ser-aí. Evita-se uma confusão usando a expressão interpretativa *presença à vista* para designar *existentia* e reservando-se existência como determinação ontológica exclusiva do ser-aí.⁷⁶

Ora, mas como a existência entendida como dinâmica ekstática intencional envolve necessariamente a idéia de um campo intencional no qual a existência se realiza, a descrição do existir implica de imediato a articulação com o mundo como o seu correlato intencional imediato.

⁷³ Jean-Paul Sartre, *Algumas notas sobre a fenomenologia de Husserl*, em: Situações 1. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

⁷⁴ Martin Heidegger, *Ser e tempo*, §9, p. 77. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

⁷⁵ Ekstático é um termo para designar no presente contexto precisamente a mobilidade originária do ser-aí, a saída de si (ek-) como “stasis” (movimento) primordial.

⁷⁶ Martin Heidegger, *Ser e tempo*, §9, p. 77. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

O ser-aí é um ente marcado pela ausência radical de toda e qualquer determinação essencial originária. Desse modo, com esse termo, Heidegger vai ao encontro da experiência da negatividade como o caráter ontológico propriamente dito do homem contemporâneo.⁷⁷ Pensar a negatividade estrutural do ser-aí, porém, implica a abertura para o seu caráter enquanto poder-ser. Ora, mas como pensar um ente dotado de caráter de poder-ser? É possível conceber um puro poder-ser? Um puro poder-ser é algo em si mesmo evidentemente impossível de ser concebido. Não há como pensar um puro poder-ser, pois o mero pensar o puro poder-ser já o institui em uma possibilidade específica de seu ser, suprimindo sua indeterminação originária. Poder-ser é uma expressão que só faz realmente sentido, se o poder-ser já tiver sido originariamente suprimido, sem que isso signifique a sua mera coisificação. Essa supressão inicial da indeterminação originária do poder-ser dá-se por meio da descrição heideggeriana do caráter de lançado/ jogado do ser-aí. Heidegger nos diz no § 29 de *Ser e tempo*:

Esse ‘fato de ser’, caráter ontológico do ser-aí, encoberto em sua proveniência e destino, mas tanto mais aberto em si mesmo quanto mais encoberto, chamamos de *estar-lançado* em seu aí, no sentido de, enquanto ser-no-mundo, esse ente ser sempre o seu aí. A expressão estar lançado deve indicar a *facticidade de ser entregue à responsabilidade*⁷⁸.

O caráter de lançado descreve o modo como o ser-aí é inicialmente arrancado de maneira abrupta de sua indeterminação ontológica originária e o fato de ele já sempre se relacionar com os entes em geral, com os outros seres-aí e consigo mesmo a partir do horizonte de abertura desse espaço no qual ele se encontra desde o princípio imerso. A esse espaço, que surge como um correlato intencional imediato da existência, Heidegger designa como mundo. Mundo é o horizonte a partir do qual o ser-aí conquista a possibilidade de se concretizar como o poder-ser que ele é, seguindo as orientações fornecidas incessantemente por tal

⁷⁷ A pretensão de Heidegger em *Ser e tempo* não é pensar o ser-aí humano como uma estrutura vinculada ao modo de ser do homem contemporâneo. Ao apresentar os existenciais do ser-aí, ele determina o modo de ser do homem em qualquer tempo histórico determinado. De qualquer modo, não há como desconsiderar a vinculação histórica da descrição heideggeriana à tradição. Não foi do nada que o homem se mostrou como um ente marcado pelo caráter de poder-ser, mas antes a partir da crise das tentativas hipostasiantes de determinar o ser do homem. Sem a crise da noção de subjetividade, por exemplo, não teria sido possível pensar o ser-aí como a essência do sujeito. Neste sentido, ao aludirmos à proximidade entre a concepção heideggeriana da negatividade estrutural do ser-aí e o problema da negatividade no mundo contemporâneo, não estamos fazendo outra coisa senão acentuando o horizonte histórico-hermenêutico mais amplo no qual surge a possibilidade de pensar algo assim como a negatividade estrutural do homem.

⁷⁸ Martin Heidegger, *Ser e tempo*, § 29, p. 188. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

horizonte. Sem tal espaço, o ser-aí permaneceria incessantemente esgotado em sua indeterminação e jamais conseguiria escapar das conseqüências inexoráveis de tal situação. A indeterminação originária inviabiliza toda e qualquer escolha ou decisão, porque não há como encontrar na indeterminação o direcionamento capaz de nos dispor para alguma coisa e não para outra. É claro que alguém poderia ver na presente formulação a instauração indesejada de certa dicotomia entre ser-aí e mundo. Ao aventarmos a possibilidade da indeterminação radical, estamos aparentemente contando com a presença de um ser-aí sem mundo. A questão aqui, porém, é um pouco mais delicada. Como o mundo não é nenhum espaço previamente dado e constituído, a sua determinação depende fundamentalmente de um projeto que abra tal determinação. E não há qualquer garantia de que essa abertura se dará ou de que ela precise se dar de maneira mediana. Fenômenos como o autismo e mesmo a idiotia revelam a possibilidade de a existência ser tomada originariamente pela estranheza e de não chegar jamais a se constituir plenamente de maneira familiar. Nos casos em que isto acontece, somos obrigados a considerar as conseqüências desse acontecimento para a noção de jogado e mesmo para a noção de mundo em Heidegger. O jogado descreve o modo abrupto de o ser-aí se encontrar originariamente no mundo. Quando é, o ser-aí já sempre foi. No entanto, o ek-sistir precisa ocorrer para que se tenha tal abertura ek-sistencial e essa ocorrência não tem nenhuma garantia prévia. Dizer tudo isso, contudo, ainda é algo vago e indeterminado. O que Heidegger tem propriamente em vista pelo termo mundo? Em que medida o ser-aí se mostra efetivamente como um ser-no-mundo?

O ser-aí é um ente em si mesmo indeterminado. Dessa indeterminação vem à tona o seu caráter essencialmente existencial. É porque ele não pode ser nada em si mesmo, que ele precisa ser tudo o que é e pode ser a partir de sua dinâmica ekstática originária, a partir de seu movimento existencial. Esse movimento existencial, essa dinâmica originária de saída de si, lança o ser-aí em um espaço, que precisa se mostrar como espaço correlato da existência. Existir significa, tal como o compreende Heidegger, projetar o próprio campo de sentido junto ao qual a existência se faz possível. Essa projeção (abertura de sentido), que não se faz a partir de nenhum pressuposto subjetivista, mas se confunde antes com o próprio caráter intencional do existir, simplesmente libera o horizonte intencional, deixando que ele surja. Mundo é o nome para tal horizonte. Mas

mundo não é nenhum horizonte parcial. Ao contrário, tal como o próprio Heidegger define no § 73 de seus *Conceitos fundamentais da metafísica*, ele envolve uma “abertura do ente enquanto tal na totalidade”.⁷⁹ Tudo o que vem ao encontro do ser-aí já sempre pressupõe esse horizonte hermenêutico-fenomenológico prévio⁸⁰, em virtude do qual algo pode finalmente se mostrar como algo. Não temos como reconstruir aqui de maneira fina toda a descrição heideggeriana da noção de mundo, uma vez que tal reconstrução nos desviaria substancialmente dos interesses propriamente ditos do presente trabalho. O que nos importa aqui não é entrar na minúcia do texto de Heidegger, mas acompanhar antes as suas conseqüências para uma psicoterapia com bases ontológico-existenciais. Tendo isso em vista, o decisivo para nós é justamente a síntese da posição heideggeriana.

Mundo é campo de manifestação do ente na totalidade. Ele não se mostra como o campo de manifestação de um ente ou de um conjunto de entes, mas como o campo de manifestação do ente como um todo. Essa manifestação não é, por sua vez, uma manifestação marcada por uma aparição de algo em sua dimensão nua e crua, como numa visão realista ingênua de que o que aparece possuiria uma independência total de significados, sentidos, interpretações e nomes. Não! O mundo é um campo de manifestação determinado muito mais por uma miríade de significados e sentidos, que se sedimentaram historicamente de uma maneira específica.⁸¹ Como vimos anteriormente no caso do legado da tradição, o que Heidegger procura pensar é o processo histórico de encurtamento da tradição.⁸²

⁷⁹ Martin Heidegger, *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*, § 73, p. 381. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

⁸⁰ É importante reafirmar aqui que prévio é sempre o horizonte de realização e de sentido no qual desde o princípio se movimenta o ser-aí e nunca o ser do ser-aí.

⁸¹ Seria oportuno comparar o mundo como campo de realização existencial a um jogo de futebol, por exemplo, com a demarcação prévia de seus limites espaciais, de suas regras desportivas, seus jogadores, técnicos, juízes, bandeirinhas, gandulas, equipe médica, massagistas etc. Exatamente como um campo de futebol só se realiza plenamente na dinâmica do próprio jogo e depende das configurações específicas de cada jogo, a dinamicidade característica do jogo depende da sedimentação prévia das regras e das determinações de jogo. Neste sentido, tal como o mundo, o jogo de futebol também se mostra como horizonte hermenêutico prévio, no qual sempre se concretizam as diversas possibilidades do jogo.

⁸² É simples compreender o que está em questão com tal encurtamento. Pensemos o exemplo da democracia. Cotidianamente, os homens consideram hoje em dia a democracia como um valor universal. Ao se valerem de tal compreensão, eles não se baseiam em todo o percurso investigativo histórico que tornou tal posição para nós uma obviedade. Ao contrário, eles apenas operacionalizam os resultados das investigações tradicionais que foram decisivas para que a democracia se transformasse no que ela é hoje. Em outras palavras, a tradição experimenta aqui um encurtamento que faz com que assumamos certas posições como se elas fossem evidentemente verdadeiras para além do caminho de demonstração de sua consistência propriamente dita.

Esse encurtamento traz consigo, tal como o próprio Heidegger acentua no § 38 de *Ser e tempo*, tranquilização, alienação e sedução. Ao ver-se inicialmente jogado no mundo, o ser-aí se desarticula de sua negatividade estrutural e passa a experimentar a si mesmo como uma coisa entre coisas. Ora, mas o que vale para o ser-aí também é válido por outro lado para o ser. O mundo fático sedimentado não obscurece apenas o caráter de negatividade do existir, mas também turva ao mesmo tempo o fato de o ser se dar a partir da noção de diferença ontológica. É isso que podemos ver claramente na posição de Heidegger ante o pensamento metafísico. Heidegger contrapõe-se frontalmente à tendência da metafísica de tomar o ser como presença constante ou como presentidade. Ele faz isso, porque reconhece nesse procedimento uma perda das determinações originárias do ser-aí e do ser: a base teórica que fundamenta toda a teoria das essências e que dissemina a crença de que todos os entes são dotados de uma essência quiddiativa já sempre pressupõe um mundo dado a priori e constituído para além da temporalidade do ser-aí e da historicidade do ser, mundo esse que, por exemplo, pode ser pensado como criado por Deus ou como campo transcendental de realização do espírito absoluto ou mesmo como concreção última de um cânone moral previamente estabelecido. Tomando o ser como presentidade, a metafísica transforma o ser em mero conectivo semântico, em mera cópula.⁸³ Deste modo, a metafísica promove a supressão do ser como o verbo dos verbos, transformando-o em um mero elo entre sujeito e predicado. A metafísica procura fornecer uma terra firme com a qual sempre possamos contar ou um céu que eternamente nos proteja. Nós, que habitamos as grandes cidades contemporâneas, nos acostumamos com a idéia de estarmos seguros, porque pisamos ruas pavimentadas e bem constituídas, porque nos movimentamos em espaços planejados e asfaltados⁸⁴, porque temos um chão firme sob os nossos pés. Com isso, ficamos surpresos e, muitas vezes, atônitos, quando há algum “tremor de terra”, tanto no sentido literal quanto no sentido metafórico, e a lógica causal antes absoluta parece repentinamente falhar. Trabalhar com a perspectiva da negatividade como fundamento de nosso existir, porém, coloca imediatamente em xeque tal relação familiar comum. A negatividade do existir tem certa semelhança com o que acontece quando habitamos uma embarcação. Nela, o chão nunca está

⁸³ Neste contexto, o termo cópula equivale à união de sujeito e predicado.

⁸⁴ O próprio termo asfalto vem do grego *asphaltos*, que significa originariamente “algo firme, seguro”.

parado e firme, mas sempre instável e oscilante. As orientações náuticas alteram-se constantemente, por mais que os instrumentos tentem passar uma sensação de tranquilidade e controle, reproduzindo certas condições características da vida na cidade. Ora, mas do mesmo modo que é possível morar em uma embarcação, convivendo com a instabilidade e os humores do mar, cabe perguntar aqui se não poderíamos ir além dessa primeira aproximação e investigar se a própria abertura para a negatividade não propiciaria uma forma diversa de lidar com ela. Quanto mais tempo permanecemos no mar, menos somos surpreendidos pelas marolas ou mesmo pelas grandes ondas. Aos poucos, as adversidades climáticas, os balanços mais acentuados e bruscos do barco ou do navio deixam de nos pegar totalmente desprevenidos e passam a nos abrir a possibilidade de um estado de alerta⁸⁵ que torna nossas ações em geral oportunas e consonantes com o que é exigido para a respectiva manutenção do equilíbrio. Há uma grande diferença entre uma viagem de automóvel por uma via pavimentada e firme e um passeio no mar de lancha ou de veleiro. Quando saio de lancha, por exemplo, com meu amigo Morris na Baía de Guanabara, um traço marcante das lanchas vem imediatamente à tona. Morris gosta muito de correr, o que faz com que as pessoas na lancha se vejam confrontadas com uma instabilidade intensa. Ao acelerar a lancha, o choque com as ondas do mar se acentua, o que faz com que se intensifique a sensação de instabilidade e insegurança. Todos se seguram mais firmemente, uma vez que os riscos se ampliam. De qualquer modo, porém, a velocidade da lancha não é necessariamente desagradável. Muitas pessoas se divertem justamente por experimentar a repentina sensação de perda de segurança e de confiabilidade tal como acontece numa montanha russa. Em um veleiro, por sua vez, a ausência de barulho do motor propicia um tipo de ligação maior com a paisagem. Ao mesmo tempo, o vento batendo nas velas nos coloca literalmente ao sabor das ondas. Por vezes, ao sair para velejar com meu primo Marco Antônio em Angra dos Reis, vejo as pessoas espantadas com o fato de o barco inclinar de 30 a 40 graus para um lado ou para o outro, dependendo da manobra que se faça com as velas, obrigando todos a bordo a se movimentarem e mudarem para o lado oposto, a fim de atenuar um pouco a inclinação do barco. Além disso, numa embarcação,

⁸⁵ Estado de alerta este que mais se aproxima da atitude de espreita do caçador na tocaia aguardando atentamente o aparecimento da caça do que daquele estado de alerta que experimentam os soldados do Corpo de Bombeiros quando se encontram em prontidão em seu quartel. Cf. José Ortega y Gasset, *La caza y los toros*. Madrid: Revista do Occidente, 1986.

qualquer percurso revela insegurança e instabilidade. Um pequeno trecho como o que leva do Iate Clube do Rio de Janeiro até as Ilhas Cagarras ou mesmo até a Ilha de Palmas – que envolve um deslocamento um pouco maior – pode ser repleto de elementos incontrolláveis. No mar, com isto, vemo-nos mais bem preparados para enfrentar o inesperado, o indômito, o inaudito, e este deixa de ter o caráter de uma situação necessariamente indesejada. Mas será que tal estado de alerta não seria possível também junto ao próprio existir cotidiano? Deixemos essa pergunta em suspenso. Ela retornará de maneira expressa em nosso terceiro capítulo.⁸⁶ Importante para nós agora é apenas analisar a conexão entre ser-aí e mundo por meio da negatividade e da supressão da negatividade.

O ser-aí encontra-se desde o princípio jogado no mundo. Como jogado, ele se deixa absorver de início e na maioria das vezes pelo mundo fático que é o dele. Essa absorção traz consigo um alijamento da estranheza constitutiva de seu ser e o aparecimento paulatino de uma familiaridade confiável com a totalidade de seu espaço existencial. Por ser um ente dotado de caráter de poder-ser, o ser-aí é um ente originariamente estranho e indeterminado. Essa estranheza e indeterminação inviabilizam a princípio toda e qualquer possibilidade de encontrar inicialmente em si uma medida para se comportar em relação às coisas, aos outros e a si mesmo. Se dependesse exclusivamente de si e se fosse possível pensá-lo como separado do mundo, o ser-aí jamais conseguiria escapar de sua nidade estrutural e permaneceria esgotado em sua própria indeterminação.⁸⁷ É precisamente aí, então, que o mundo intervém, a fim de retirar o ser-aí dessa sua situação originária. Jogado no mundo, o ser-aí se concretiza em possibilidades fáticas sedimentadas e passa a existir em sintonia com os significados e sentidos sedimentados no mundo. Ele sempre realiza cotidianamente as suas atividades, seus sonhos, seus medos e aspirações de início e na maioria das vezes por meio do mundo, do horizonte determinado que o mundo incessantemente é. E enquanto permanece nessa absorção no mundo, o ser-aí retém a experiência da familiaridade. A supressão da estranheza, porém, assim como a instituição da familiaridade, nunca é definitiva. Ao se deixar absorver pelo mundo fático, o ser-

⁸⁶ Este será um tema do qual trataremos detidamente em nosso terceiro capítulo em meio à análise da noção de intimidade.

⁸⁷ Isto é tão radical que é simplesmente impensável um ser-aí separado do mundo, uma vez que tal separação implicaria uma fragmentação da própria expressão ser-aí, isolando o ser em relação ao seu aí. E foi isto exatamente que Heidegger criticou na ontologia tradicional que durante 2500 anos se fez vigente, variando apenas o mesmo em meio à retenção da cisão entre homem e mundo.

aí não se desarticula completamente de seu caráter de poder-ser. Ao contrário, por mais banal que venha a se mostrar o projeto cotidiano, é sempre o poder-ser que o promove em sua determinação específica. O ser-aí nunca é um construto do mundo, uma função de um sistema numérico previamente instituído. Ele é antes o resultado de uma interação originária entre a facticidade do mundo e o seu caráter de poder-ser. Não há nada que nos obrigue a ser de um modo específico. Se nossa existência passa a se ligar a uma atividade como a pintura, a medicina, a advocacia, a jardinagem ou a construção civil, por exemplo, o fundamento de tal ligação precisa ser buscado sempre e necessariamente no projeto existenciário que se é. Com efeito, o mundo jamais faz alguma coisa por nós. Como entes marcados pelo modo de ser do cuidado, como entes que de uma maneira ou de outra precisam cuidar de si mesmos, temos no cerne de nosso ser a intransferibilidade de nosso existir particular.⁸⁸ O que distingue, portanto, o ser-aí cotidiano não pode ser a perda de seu caráter de poder-ser, mas precisa ser antes apenas o modo mesmo como ele conquista nesse caso o poder-ser que é o seu, a determinação propriamente dita do projeto que ele é. Cotidianamente, o ser-aí conquista a si mesmo como poder-ser a partir de uma submissão às orientações fornecidas pelo mundo fático sedimentado e de uma operacionalização de sentidos e significados desse mundo. E é exatamente sobre essa submissão, que se baseia a familiaridade acima descrita. Do mesmo modo, é exatamente por meio dessa familiaridade que o ser-aí experimenta uma tranquilização em relação à sua estranheza essencial. A questão é que a estranheza constitutiva do ser-aí continua incessantemente funcionando como um elemento gerador de instabilidades em sua cotidianidade mediana, como uma ameaça constante de quebra do paraíso do esquecimento, como uma lembrança de seu caráter constitutivamente indômito, inaudito e inóspito. Em suma, o ser-aí está sempre à beira de se confrontar uma vez mais com a nadidade estrutural de si mesmo e ver rompida a familiaridade com o mundo fático que é o seu. No momento em que essa familiaridade se rompe, o mundo enquanto tal experimenta uma mobilização peculiar.

⁸⁸ Heidegger chega a explicitar o caráter inexorável do cuidado como cuidado de si em uma passagem paradigmática do parágrafo 64: “O cuidado já abriga em si o fenômeno do si mesmo e, caso esta tese se justifique, a expressão ‘cuidado de si mesmo’ é uma tautologia, cunhada em correspondência à preocupação enquanto cuidado com os outros. Neste caso, o problema da determinação ontológica do si mesmo do ser-aí se torna uma questão aguda, isto é, a questão do ‘nexo’ existencial entre cuidado e si mesmo”. Martin Heidegger, *Ser e tempo* 2, § 64, p. 111. Petró

Mundo é o correlato intencional do existir. Enquanto tal correlato, mundo é campo de manifestação do ente na totalidade. Não o campo de manifestação de um ente, de um conjunto de entes ou mesmo do somatório de todos os entes em geral, mas o campo de manifestação do ente como um todo. Assim, como já dissemos anteriormente, existir significa aqui imediatamente transcender o horizonte maximamente extenso dos entes simplesmente dados e se realizar a partir daquilo que esse horizonte torna em última instância possível. Esse horizonte, contudo, não se mostra de início e na maioria das vezes como um horizonte fluido, marcado por uma instabilidade semântica estrutural. Ao contrário, o mundo fático se encontra desde o princípio sedimentado, de tal modo que ele experimenta aqui uma tendência inercial a se manter em meio a tal sedimentação. Para que a sedimentação se quebre, é preciso que um anúncio da negatividade se instaure, desencadeando um processo de supressão de sua estabilidade estrutural. Esse anúncio não pode, por outro lado, vir do próprio mundo, uma vez que o mundo é um campo fenomenológico em si mesmo consistente, capaz de resolver ou fornecer indicações de resolução para todos os problemas que ele deixa aparecer como tais. Deste modo, o anúncio da negatividade surge antes do próprio ser-aí. Em outras palavras, a negatividade estrutural do ser-aí, a sua estranheza constitutiva, se mostra como seu caráter originariamente apátrida, que promove como conseqüência o surgimento de uma mobilidade histórica do mundo. Esse ponto é decisivo para a tentativa heideggeriana de pensar as condições de possibilidade das ontologias. Para nós, contudo, o que importa é antes o efeito cáustico da negatividade do ser-aí sobre as suas próprias possibilidades existenciais, sobre os seus comportamentos em relação aos entes intramundanos, aos outros seres-aí e a si mesmo. A partir desse efeito, por sua vez, Heidegger procura pensar a possibilidade mesma da verdade.

2.4. A constituição do mundo e o problema da verdade: descerramento (Erschlossenheit), desvelamento (Unverborgenheit) e desencobrimento (Aufdeckung).⁸⁹

Vimos no tópico acima como o ser-aí e o mundo formam a unidade fundamental, da qual parte o pensamento heideggeriano em *Ser e tempo*. Como campo de manifestação do ente na totalidade, é o mundo que torna todos os nossos comportamentos possíveis em relação aos entes intramundanos em geral, aos outros seres-aí e a nós mesmos. Se o mundo fosse suprimido, o que é impensável no âmbito do existir, desapareceria por completo a própria possibilidade de se afirmar que qualquer coisa seria alguma coisa determinada. Ser e verdade, porém, são termos que se compertencem essencialmente. Assim, a supressão da possibilidade de determinação do ser de algo implica ao mesmo tempo a impossibilidade de se falar na verdade. Bem, mas quais são as determinações propriamente ditas da noção heideggeriana de mundo? Como vimos acima, a determinação de algo como algo sempre depende do mundo fático em que algo se mostra como algo. Tal como descreve Casanova ao tratar do problema da gênese fenomenológica dos significados dos entes em *Ser e tempo*: “O que se dá simultaneamente à aparição do utensílio é uma rede de referências extremamente entrelaçada, na qual cada coisa se mostra como o que é justamente por conta de ocupar o seu lugar no interior de tal rede”.⁹⁰ Caso tal rede desaparecesse, portanto, dissolver-se-iam conseqüentemente de maneira radical as próprias condições de possibilidade de algo assim como a verdade, como a pergunta acerca do modo de ser dos entes, como o questionamento sobre a realidade efetiva do que se mostra. E isto porque nada se mostraria mais em seu ser e, neste sentido, porque nada mais seria. É o que podemos comprovar a partir

⁸⁹ Heidegger utiliza muitos termos para designar o que em português se traduziria simplesmente por abertura. Assim, seguindo uma orientação que me foi dada pelo professor Marco Antonio Casanova, tradutor de várias obras de Heidegger para o português, procuramos diferenciar os três termos acima. No âmbito teórico de *Ser e tempo*, *Erschlossenheit* (descerramento) é um termo para designar o acontecimento do espaço intencional correlato do existir. Como este espaço não se encontra previamente dado, ele precisa ser descerrado. Ao mesmo tempo, o descerrar não é produzido pelo ser-aí em algum momento específico, mas simplesmente se dá juntamente com a dinâmica propriamente dita da existência. No momento em que o descerramento se dá, por sua vez, o ente na totalidade se desvela. Desvelamento (Unverborgenheit) é o termo para descrever o caráter do espaço descerrado pelo existir. Em meio ao desvelamento do ente, descobrem-se, então, propriedades e modos de ser. Aufdeckung descreve tal desencobrimento.

⁹⁰ Casanova, M. *Compreender Heidegger*. Vozes: Petrópolis, 2009, p. 97.

de um contexto cotidiano, contexto esse que nos interessa sobremaneira, uma vez que envolve os comportamentos cotidianos e uma vez que esses comportamentos é que são imediatamente postos em xeque no interior dos transtornos existenciais.⁹¹ Ora, mas o que isto significa efetivamente? A verdade não diz respeito apenas à dinâmica do conhecimento, mas também ao próprio existir em suas dimensões mais medianas? Qual a relação entre verdade e cotidianidade?

Para que possamos realizar as atividades mais corriqueiras, para que possamos comprar um jornal na esquina, para que possamos esticar os braços e pegar algo sobre a mesa, para que possamos mesmo voltar os olhos para algo que nos chama repentinamente a atenção, já sempre precisamos contar com o campo sedimentado do mundo fático que é o nosso. Dito de outro modo, tudo o que se mostra depende de um horizonte primordial de mostração. Mundo é esse horizonte. O mundo, porém, não é tal horizonte enquanto um campo a priori dado e constituído, no qual o ser-aí se veria repentinamente inserido. Mundo é campo correlato do existir e, neste sentido, depende fundamentalmente da existência enquanto ato intencional, que libera o acontecimento desse campo. Ao existir, o ser-aí não desperta repentinamente em um espaço já dado e constituído, ao qual ele precisaria incontornavelmente se adequar. Ao contrário, a existência antes descerra cooriginariamente esse espaço, deixando que ele aconteça enquanto tal. Não porque o ser-aí está em condições de, por meio da vontade, deixar ou não deixar que isto se dê, mas porque sua existência mesma suspende os obstáculos à aparição do espaço existencial. Em outras palavras, existir significa o mesmo que descerrar mundo. Ora, mas como é justamente o mundo que torna possível a constituição de algo como algo e como algo precisa se mostrar como algo para que seja possível a verdade, o descerramento de mundo é o horizonte primordial da verdade. Esse descerramento, por sua vez, é denominado por Heidegger um descerramento compreensivo; e isto em sintonia com a tradição do pensamento hermenêutico – antes de tudo em sintonia com o pensamento de Dilthey. Por quê? Porque é justamente a compreensão que, no interior da tradição hermenêutica, possui o papel de instituir o horizonte de sentido no qual se movimentam todas as

⁹¹ Não podemos nos esquecer de que o problema da verdade só nos interessa aqui, na medida em que os transtornos existenciais possuem uma articulação imediata com esse problema. Como a verdade possui um caráter orientador para os nossos comportamentos em geral, é na verdade que se encontram ancorados tais comportamentos. Qualquer alteração na estrutura fenomenológica da verdade traz consigo repercussões diretas sobre a cotidianidade do ser-aí.

interpretações pontuais. O que Heidegger faz, tal como Günter Figal bem o mostra em seu livro *Oposicionalidade*, é apenas ontologizar a dinâmica mesma da compreensão.⁹² Existir passa, assim, a significar aqui imediatamente o mesmo que abrir um horizonte de sentido (um campo de determinação histórica da verdade) no interior do qual somente o ser-aí pode assumir comportamentos em relação aos entes em geral. É o descerramento compreensivo do mundo fático circundante, ou seja, a abertura originária da verdade, que possibilita, ao mesmo tempo, outros dois comportamentos decisivos para o ser-aí: o desvelamento do ser e a descoberta dos entes, comportamentos esses que determinam em amplo espectro a cotidianidade e o existir do ser-aí humano em geral.

Sem mundo, não é possível nenhum comportamento do ser-aí em relação aos entes intramundanos, aos outros seres-aí e a si mesmo, porque sem o mundo não há nenhum horizonte de manifestação dos entes e, com isto, não há nenhuma possibilidade de os entes se mostrarem enquanto tais. Uma camisa, um quarto, uma motocicleta ou uma geladeira só são o que são e como são, na medida em que o mundo vem à tona como o horizonte específico de determinação do seu ser, da verdade desses entes. O mesmo vale para os outros seres-aí. José Reinaldo só é um bom síndico, Ana Paula só é bonita e Simone só teve nota máxima em todas as provas que realizou, porque o mundo fático sedimentado se encontra descerrado e ser bom síndico, ser bonita e ter nota máxima significam o que significam. Não há qualquer absolutidade em tais significados, mas antes uma vinculação incessante ao seu horizonte específico de mostraçãõ.⁹³ Por fim, mesmo as relações do ser-aí consigo mesmo dependem de tal descerramento. Imerso na terrível sensação de vazio pela que passei por conta do longo período de afastamento forçado dos filhos, posso fazer um apanhado de minha vida inteira como pai e tentar mudar minhas atitudes com relação a eles. Profundamente entristecido pelo suicídio de um amigo próximo, recolho-me na solidão silenciosa de minha casa e não relembro apenas as aventuras e as experiências que tivemos juntos, mas também me vejo mergulhado em um enorme sentimento de culpa por não haver previsto sua atitude e por não ter feito nada para evitá-la. Angustiado

⁹² Günter Figal, *Oposicionalidade*, trad. Marco Casanova, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 68.

⁹³ É por isto apenas que não há relativismo aqui: a não absolutidade da verdade não implica algo como um relativismo histórico, uma vez que os horizontes de manifestação são fenomenologicamente instituídos. Porquanto tais horizontes vêm à tona como os horizontes de mostraçãõ das coisas mesmas, elas são nesses horizontes ao mesmo tempo particulares e universais.

diante da inevitabilidade de um amor impossível, vejo surgirem inspirações poéticas e despontar em mim um lirismo que não conhecia até então. Por fim, convivendo com o câncer intestinal de meu amigo e mestre Miguel Callile Júnior, sem poder compartilhar com ninguém meu sofrimento, uma vez que ele mesmo me pedira para guardar segredo de sua doença, acabei por experimentar sintomas psicossomáticos extremamente desagradáveis, mas que só duraram os meses de sua agonia. Para que tudo isso seja possível, o mundo também precisa se fazer presente. Desse modo, o descerramento do mundo não é apenas necessário para que eu me relacione com os entes intramundanos e com os outros seres-aí, mas também para que eu possa me voltar onticamente sobre mim mesmo. *Mundo é, em outras palavras, contexto originário de descoberta dos entes.* Com isto, o descerramento do mundo condiciona de maneira radical a possibilidade mesma de se falar em verdade e precisa ao mesmo tempo determinar de maneira essencial toda e qualquer reflexão sobre os transtornos existenciais em geral. Só há propriamente verdade, porque o ser-aí existente descerra o horizonte prévio no interior do qual a verdade pode efetivamente se dar. O que Heidegger chama de verdade, no entanto, carece antes de tudo de um melhor esclarecimento. Em seguida, dedicar-nos-emos a tal esclarecimento.

Mencionamos acima as noções de desvelamento e de descoberta. Desvelamento é um termo que designa em Heidegger a relação do ser-aí com o ser dos entes em geral. Na medida em que se vê jogado no mundo, o ser-aí já sempre se movimenta no interior de um horizonte hermenêutico que torna possível pela primeira vez a mostraçãõ de algo como algo. É no interior desse horizonte, por isso, que me vejo diante não apenas de algo, mas do ser propriamente dito desse algo. O que compreendo por vida, existência, utensiliaridade, presença à vista etc. depende fundamentalmente de tal horizonte hermenêutico prévio, que torna possível pela primeira vez a compreensão de algo deste gênero. Deste modo, é preciso que o horizonte hermenêutico prévio (mundo) se descerre, para que eu tenha a possibilidade de me comportar de maneira adequada em relação ao ser de um ente determinado. Por outro lado, a lógica da descoberta própria da tradição metafísica segue um caminho completamente diverso.

Para que um teórico descubra uma propriedade de um ente, é preciso que esse ente se encontre fixado em um aspecto específico qualquer e que esse aspecto

seja interpelável discursivamente com vistas às categorias que tornam pensável o ente em seu ser. A possibilidade de reconhecer um sintoma, por exemplo, como característico de uma determinada doença depende da descoberta do sintoma como uma propriedade da doença e, por conseguinte, de uma fixação da doença em um modelo particular. Essa possibilidade, por sua vez, já depende de um horizonte mais amplo e mais originário no qual essa fixação se torna possível. A apatia como sintoma da depressão é um bom exemplo. Para que descubra a apatia em alguém como sintoma de um quadro depressivo, já é preciso que tenha fixado a depressão em um esquema categorial (o aspecto acima mencionado) peculiar. Essa fixação, por outro lado, só é possível no horizonte hermenêutico que revela a depressão como transtorno existencial ou transtorno psíquico. No interior de uma mera sintomatologia, tal diferença naturalmente se perde em meio ao esquecimento. No entanto, ela continua incessantemente vigente para além de toda e qualquer possibilidade de ser ou não reconhecida em contextos de aplicação de tábuas categoriais.

Heidegger faz, assim, uma diferença entre contexto de descoberta e contexto de desvelamento, entre verdade originária e verdade derivada. Um contexto de descoberta já sempre pressupõe um contexto de desvelamento e é só a partir desse contexto que ele pode ou não se instaurar. Toda a questão aqui, portanto, é sair de contextos de descoberta de propriedades para o contexto de desvelamento do horizonte de determinação da verdade. Tal saída envolve, por sua vez, a supressão dos encobrimentos que obscurecem a relação entre o ser-aí humano e o seu aí, ou seja, um desencobrimento do caráter propriamente dito do espaço mesmo de constituição da verdade. Em *Ser e tempo*, esse desencobrimento depende do despontar da tonalidade afetiva fundamental da angústia e a sua relação com a noção de cuidado.

2.5 A noção de cuidado em seu nexu estrutural com a disposição fundamental da angústia

Não podemos perder de modo algum de vista o caráter central da noção de cuidado em nosso trabalho. Na medida em que o objetivo precípua do presente texto é justamente pensar uma clínica com bases fenomenológico-existenciais, a noção de cuidado é mais do que importante. Afinal, a atividade psicoterapêutica se mostra essencialmente como uma atividade voltada para o outro, na qual o termo cuidado aparece desde o princípio como autoevidente. O psicoterapeuta, contudo, precisa cuidar do outro de um modo extremamente peculiar: ele precisa abrir a possibilidade para que o outro cuide de si⁹⁴. Por isso, tudo gira aqui inicialmente em torno da estrutura existencial do cuidado. A questão, porém, se complica de maneira significativa, se nos lembrarmos da insistência de Heidegger em distinguir o cuidado ontológico das compreensões ônticas do cuidado, tratando-as como derivadas do cuidado considerado como um existencial, do cuidado originário.⁹⁵ O ser-aí é cuidado, mesmo quando se realiza em completo descuido em relação a si mesmo. Bem, mas o que precisamos entender por tal cuidado ontológico? Qual a sua ligação com as concreções ônticas do cuidado?

Heidegger acentua desde o princípio o caráter ontológico do cuidado, a sua articulação com a mobilidade intencional originária do ser-aí⁹⁶. Dito em termos ontológicos, existir é em *Ser e tempo* o mesmo que cuidar. Bem, mas por que é, afinal, que a existência se realiza como cuidado? Por que precisamos aceitar uma afirmação como essa? O que dizer das várias dimensões da existência que não parecem envolver de modo algum nenhuma relação do ser-aí para consigo mesmo, dimensões como as atividades teóricas em geral, as resoluções de problemas ônticos extrínsecos como o concerto de um automóvel ou a compra de

⁹⁴ Usamos o verbo auxiliar “precisar” aqui não para acentuar um traço metodológico, mas antes para descrever o que promove uma saída de uma postura pré-determinada em relação ao outro. O psicoterapeuta cuida do outro. No entanto, esse cuidado só se dá propriamente, como veremos mais à frente, se ele não obstrui o próprio processo do outro cuidar de si, o processo do outro se conquistar enquanto si mesmo.

⁹⁵ Fenômenos não originários, mas derivados, que se dão tardiamente em relação a algo, por mais que pretendam se constituir como fenômenos originários.

⁹⁶ Cf. Martin Heidegger, *Interpretationes fenomenológicas de Aristoteles*: “O sentido fundamental da mobilidade fática da vida é o *cuidar* (curare). No ‘estar dirigido para algo’, o com vistas ao que do cuidado se faz presente, o respectivo *mundo*. A mobilidade do cuidado tem o caráter da *lida* da vida fática com o seu mundo”. Madri: Editorial Trotta 2002, p. 14.

um presente para uma colega de trabalho com a qual temos pouquíssimo contato, ou mesmo a feitura de tarefas que não nos dizem respeito enquanto tais, ir ao banco, deixar algo na casa de alguém etc.? A princípio, podemos dizer simplesmente que o ser-aí é em si mesmo cuidado, porque o ser-aí é radicalmente os seus comportamentos ônticos em geral. Trata-se aqui de uma condição existencial inescapável do ente humano: sendo, todo ser-aí precisa necessariamente se relacionar com o seu ser. Nessa relação, sempre entra em cena ao mesmo tempo uma escolha, por mais que essa escolha jamais se mostre como voluntarista. Sendo, portanto, o ser-aí já é desde o princípio um modo de cuidado de si e o faz de um maneira ou de outra de forma necessária. A razão de ser de tal afirmação aponta, por sua vez, para a indeterminação ontológica originária do ser-aí. Como o ser-aí é um ente marcado originariamente por uma indeterminação ontológica total e como ele se mostra em seu ser como estruturalmente negativo, ou seja, como ele não possui nenhuma determinação quiddiativa própria, o ser-aí é apenas na medida em que existe. Ser na medida em que existe significa ao mesmo tempo ser tão somente na medida em que se comporta em relação a, em que assume um comportamento específico em relação a um ente, a um conjunto de entes ou a uma situação. O ser-aí não é constituído por propriedades, mas sim por possibilidades. Dito nas palavras de Heidegger, o ser-aí é um ente marcado não apenas pelo caráter de “poder-ser”, mas também pela imperiosa condição de “ter de ser” para ser.⁹⁷ Ora, mas se o ser-aí é os seus comportamentos, se ele só é na medida em que se relaciona com os entes que lhe vêm ao encontro, então, no momento mesmo em que é, ele sempre se relaciona com o seu ser. Quando é, ele sempre coloca o seu ser em jogo. Em outras palavras, o ser-aí é os seus modos possíveis a cada vez determinados de ser. Almoçar em uma lanchonete, passear pela praia, estudar de madrugada, conversar com os amigos são modos de ser do ser-aí que não se mostram como elementos contingentes de seu existir, mas que se confundem radicalmente com o seu ser. Exatamente por isso, existir, no âmbito ontológico, é simplesmente cuidar, um cuidado que se estrutura a partir das possibilidades de o ser-aí se relacionar com os entes em geral, com os outros seres-aí e consigo mesmo. Ora, mas o cuidado não pode ter nesse caso nenhuma relação com uma decisão ôntica voltada para a superação do descuido em relação

⁹⁷ Heidegger, M. *Ser e tempo*. § 9, p. 77e segs.

a si mesmo. O ser-aí não decide, nem pode tampouco decidir cuidar ou não cuidar ontologicamente de si; e isso porque ele é originariamente marcado pelo caráter do cuidado. Seguindo a formulação sartriana acerca da liberdade, poderíamos dizer que, em Heidegger, o ser-aí está condenado ao cuidado. Não há como o ser-aí não ser cuidado, porque ele sempre cuida de si (se relaciona consigo mesmo), quando é. Dito de outro modo, o cuidado é uma estrutura intencional, que parte imediatamente do fato de o ser-aí ser. Essa articulação intencional entre o ser-aí e o cuidado, ou seja, o fato de o ser-aí ser intencionalmente cuidado, repercute, em seguida, sobre os outros modos de comportamento do ser-aí. Não é apenas ao se relacionar consigo mesmo que o ser-aí se revela como cuidado. Ele é cuidado também quando se relaciona com os entes intramundanos e com os outros seres-aí. Ao vestir uma camisa de manhã ou ligar a chave do carro para sair da garagem, ao andar pelas ruas do centro de uma cidade pequena numa tarde de domingo ou ir ao cinema, o ser-aí assume comportamentos em relação a..., e, nesse sentido, é, pois ele é os seus comportamentos. Sendo, porém, ele se relaciona com o seu ser, ele cuida de seu ser. Por isso, mesmo os comportamentos do ser-aí em relação aos entes intramundanos e aos outros seres-aí não passam de modulações do cuidado. Exatamente isso é o que nos revela, por sua vez, a própria escolha terminológica de Heidegger com o uso dos termos *Besorgen* e *Fürsorge*, ocupação e preocupação, para falar de tais modulações. Na medida em que escolhe tais termos, Heidegger está evidenciando a presença do cuidado (*Sorge*) em todos os comportamentos do ser-aí. Ao lidar com os entes intramundanos, o ser-aí cuida do seu ser, do mesmo modo que, ao se preocupar com os outros seres-aí, ele também cuida de seu ser. Desse modo, todas as modulações do cuidado na ocupação e na preocupação abrem o espaço para uma determinação específica de o ser-aí cuidar de si. Mas isso não alija por completo, senão implica antes a questão das derivações ônticas do cuidado; e é justamente esse ponto que precisamos realçar na clínica.

Ao falar sobre o caráter ontológico do cuidado, Heidegger não está deixando de lado completamente as concreções ônticas do cuidado. Muito pelo contrário, ele pensa essas concreções ônticas por meio de dois elementos específicos: em primeiro lugar, o modo como o ser-aí é de início e na maioria das vezes cuidado; e, em segundo lugar, as relações do cuidado na ligação do ser-aí com o seu ser e do cuidado com o outro que são estruturadas a partir de uma

conexão determinada do ser-aí com a negatividade que originariamente o constitui. De início e na maioria das vezes, o ser-aí é cuidado de si por meio do que Heidegger vai chamar no § 26 de *Ser e tempo* de preocupação substitutiva. De início e na maioria das vezes, são as mil vozes do mundo que orientam os modos de preocupação impessoal com o ser-aí. Há naturalmente muitos modos de o mundo determinar em virtude de que o ser-aí é e precisa ser: nos aconselhamentos familiares, na sedimentação das tábuas valorativas socialmente vigentes, no mero convívio com os outros seres-aí, nos quais os comportamentos divergentes são sistematicamente ridicularizados na mesma medida em que os comportamentos medianamente esperados são incensados etc. Todos esses modos, porém, são modos de o ser-aí existir em virtude do mundo. Com isto, eles sempre saltam para existência do ser-aí, deduzem do ser-aí o caráter de cuidado que ele tem de ser consigo mesmo e assumem sobre si a tarefa de decidir que ser-aí ele é e pode ser, que atividades ele precisa ou não empreender, o que pode ou não se mostrar para ele como necessário. Dizer isto, por sua vez, é dizer que o ser-aí é cotidianamente cuidado sob o modo do descuido. Esse descuido determina em larga escala a convivência mediana do ser-aí. Cuidar cotidianamente significa antes de tudo aconselhar, pensar no que é melhor para o outro, levá-lo a fazer algo ou demovê-lo da idéia de fazer algo. No momento em que leva adiante a dinâmica do aconselhamento, porém, o ser-aí necessariamente funciona como voz do mundo, como um elemento de repetição da significância sedimentada do mundo fático que é o dele.⁹⁸ Outro ponto diz respeito ao modo mesmo de convivência com os outros no interior da cotidianidade mediana. Como o ser-aí tende de início e na maioria das vezes a compreender tudo a partir do modo de ser dos utensílios, como a lógica utensiliar impera de maneira radical sobre os comportamentos cotidianos do ser-aí, o modo de lidar com os outros é, neste caso, marcado pela tendência inicial de funcionalização do outro. Os modos deficientes de lidar com o outro, modos como o desprezo, a desconsideração, a utilização do outro como meio para a concretização de meus interesses particulares, o abandono e mesmo os assim chamados crimes contra a pessoa não passam de concreções do modo

⁹⁸ Está embutida aqui uma crítica a todas as psicologias pautadas pela noção de aconselhamento no sentido bem amplo de que o psicólogo tentaria aqui ajudar o outro a encontrar soluções para os seus problemas em geral. Ao aconselhar o outro no modo de gerenciamento de sua existência, tais procedimentos se colocam de maneira tutelar em relação ao outro, acentuando ao mesmo tempo o descuido que caracteriza em larga escala o mundo cotidiano.

cotidiano de lida com os outros. Para que se superem esses modos deficientes, por outro lado, não é suficiente pensar em um modo oposto de cuidado ôntico. Não adianta simplesmente inverter o desprezo, a desconsideração e a funcionalização pelo apreço, a consideração e o reconhecimento. Enquanto o ser-aí não conquista a si mesmo como cuidado, ele permanece preso ao poder tutelar do mundo fático sedimentado e, de uma maneira ou de outra, retém o problema da preocupação substitutiva. Ora, mas o que significa, afinal, conquistar por si mesmo o caráter de cuidado que é o seu?

Não podemos perder de vista aqui o fato de o cuidado revelar uma situação de pobreza ontológica do ser-aí, impensável nos moldes da metafísica da presença. Na verdade, enquanto a idéia de um fundamento último da totalidade se mostrou como normativa, ou seja, enquanto o todo do ente se viu determinado de uma maneira onto-teo-lógica, para citar uma famosa expressão do próprio Heidegger, a possibilidade de um acento radical no existir finito se revelou incessantemente como inviável. Não havia aí qualquer sentido na afirmação de que o homem precisaria conquistar existencialmente os seus modos de ser, uma vez que a própria lógica da criação assegurava um lugar ontologicamente estável para o homem. Assim, foi necessária uma crise radical do pensamento tradicional, para que o homem pudesse despertar para a sua naidade estrutural e ser plenamente em sintonia com o seu modo de ser como cuidado. Há, com isso, um paralelismo direto entre a descrição heideggeriana do caráter de cuidado do ser-aí humano e a descoberta do homem contemporâneo de que ele se encontra completamente desprotegido no todo. Não há mais nada que promova para ele uma sensação total de segurança e abrigo. Nem mesmo as religiões, que historicamente justificaram o mal em suas teodicéias, ou seja, nas descrições do bem que se encontrava sempre no pano de fundo da presença do mal na terra, são capazes hoje de fornecer orientações existenciais claras e inequívocas, tornando possível a presença de um sentido dado e duradouro para a vida humana. O sagrado se dissipou e a religião constituída perdeu a capacidade argumentativa de veicular com consistência uma esperança de proteção. Ora, mas isto não significa de maneira alguma o mesmo que dizer que a vida teria se tornado expressamente um exercício do absurdo. Ao contrário, o homem contemporâneo encontra meios os mais diversos de atenuar a experiência de tal desamparo. Imerso no automatismo da vida cotidiana e no sem número de possibilidades abertas pelo

mundo da diversão, o homem cria barricadas que obscurecem a inexorabilidade da sua condição finita e histórica. Tais estratégias contemporâneas, contudo, são todas estratégias do descuido de si. Na medida em que conquista a si como cuidado, emerge todo um novo campo de articulação com o mundo que possui uma relação direta com a tonalidade afetiva fundamental da angústia. Bem, mas como a angústia pode funcionar como elemento de articulação própria do ser-aí com o seu caráter de cuidado? Angústia não é antes uma experiência de perda da possibilidade mesma de cuidar de si?

De acordo com as formulações heideggerianas presentes em *Ser e tempo*, principalmente nos parágrafos sobre a voz da consciência e a decisão antecipadora da morte (§§ 56-60), a angústia se mostra como a voz da responsabilidade, porque a angústia nos confronta com a indeterminação ontológica originária do ser-aí. Ora, mas qual é a relação específica entre tal indeterminação originária e a noção de responsabilidade? Em primeiro lugar, a indeterminação originária do ser-aí aponta para a sua total autonomia em relação a toda e qualquer coerção. Como não possui um corpo originário, o ser-aí não pode ser determinado por algo assim como instinto ou qualquer outra instância biológica. Não é, porém, apenas o corpo que não é capaz de exercer uma coerção sobre o ser-aí. Não há para o ser-aí, uma vez que ele é um ente dotado de caráter de poder-ser, nenhuma possibilidade de pensar uma coerção originária nem cultural, nem política, nem de qualquer outra ordem em geral. Ao mesmo tempo, como mundo é o correlato intencional do existir e, por conseguinte, não possui qualquer realidade prévia à existência, não há tampouco como pensar em algo assim como uma coerção social originária. O ser-aí é radicalmente entregue a princípio à necessidade de decidir que ser-aí ele é e pode vir a ser. A facticidade à qual ele precisa desde o princípio se submeter não altera em nada essa situação. A facticidade determina antes muito mais apenas os limites no interior dos quais o ser-aí incessantemente precisa se movimentar, mas não define a princípio como é que se dá a relação projetiva de cada ser-aí com esses limites. É por isso, por exemplo, que Sartre incessantemente acentua o caráter de escolha de si em jogo em todos os modos de ser da realidade humana, sua tradução interpretativa da noção heideggeriana de ser-aí⁹⁹. Em segundo lugar, o fato de o ser-aí ter de por si mesmo decidir a cada vez que ser-aí ele pode ser

⁹⁹ Cf. Jean-Paul Sartre, *O ser e o nada*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002 e *O existencialismo é um humanismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1985.

revela o fato de ele ser sempre uma questão para si mesmo, uma questão que cabe a si mesmo responder por meio do próprio existir. É existindo e apenas assim que o ser-aí conquista os seus modos de ser. Ser indeterminado significa, portanto, precisar ser responsável por si. A questão é que essa responsabilidade se obscurece em meio aos modos impessoais de existência, em meio à absorção do ser-aí na semântica fática cotidiana. Por isso, o ser-aí tende de início e na maioria das vezes a não assumir a responsabilidade por seu ser, transferindo essa responsabilidade para o mundo e se deixando tomar pelo poder prescritivo do mundo em sua dimensão impessoal. Em outras palavras, o ser-aí realiza inicialmente o cuidado que ele é sob o modo de ser do descuido. A angústia, por sua vez, chama o ser-aí de volta a si. Ela é a voz do ser do ser-aí, uma voz que clama incessantemente pela responsabilidade que o ser-aí tem de ser por si mesmo, pela responsabilidade que o ser-aí tem sempre presente em seu ser, uma vez que seu ser é para ele sempre uma questão. De acordo com a formulação presente no § 9 de *Ser e tempo*, o ser-aí é “o ente, em cujo ser, isto é, sendo, está em jogo o seu próprio ser”.¹⁰⁰ A angústia traz à tona uma situação, na qual se evidencia a negatividade estrutural do ser-aí. O ser-aí só é, quando é, e essa tarefa de ser não pode ser transferida para ninguém. É por isso que o ser-aí é constitutivamente cuidado. Assim, sendo a voz da responsabilidade, a angústia também tem uma relação direta com o caráter de cuidado do ser-aí: ela confronta o ser-aí com o seu caráter de poder-ser e torna ao mesmo tempo evidente o mundo enquanto mundo. O ser-aí angustiado se vê com isto diante da possibilidade de se apropriar propriamente de seu ser mais próprio, ou seja, de ser finalmente a dinâmica de realização de seu ser e superar a pretensão mediana de ser uma coisa entre coisas, uma coisa dotada de propriedades específicas. Desse modo, a relação entre angústia e cuidado se torna imediatamente evidente. Como vimos anteriormente, o ser-aí é cuidado, porque sua determinação ontológica é para ele uma questão ôntica, porque seu ser depende de seus modos concretos de ser. E é exatamente isso o que a angústia revela. Não é a toa que o § 40, que trata do tema da angústia, é seguido pelo § 41 que trata do tema do cuidado. E isso se dá exatamente pelo fato de haver uma relação direta entre angústia e cuidado. Bem, mas qual a repercussão deste fato para a prática da análise existencial? A resposta

¹⁰⁰ Martin Heidegger, *Ser e tempo*, § 9, p. 78.

a essa pergunta depende de uma reflexão prévia sobre o espaço existencial propriamente dito.

2.6. Verdade, liberdade e técnica: para uma relação livre com o próprio horizonte tempo-espacial do existir contemporâneo

Dois temas fundamentais se destacam quando discutimos a questão do espaço clínico: verdade e liberdade. Esses temas surgem diretamente do fato de as relações entre psicoterapeuta e paciente sempre envolverem necessariamente um horizonte de manifestação de fenômenos particulares cuja determinação a psicoterapia tem por tarefa compreender. O espaço clínico não é um espaço abstrato qualquer, marcado por determinações atemporais, puras e a priori. Ao contrário, mostra-se antes como um espaço historicamente constituído, que possui uma relação direta com os acontecimentos históricos, nos quais se encontra inserido. Assim, é preciso considerá-lo desde o princípio em conexão com sua própria historicidade. No caso do mundo contemporâneo, o que está em jogo é pensar a clínica em conexão com o que Heidegger chamou em sua obra tardia de a era da técnica. Falar de técnica no âmbito de uma reflexão sobre a possibilidade de uma análise existencial acerca da verdade e da liberdade, por conseguinte, tem uma razão de ser em função de elementos presentes nos desdobramentos do pensamento heideggeriano, dos quais trataremos no decorrer do presente tópico. Mas vejamos primeiro o problema da verdade.

O problema da verdade está fundamentalmente presente na experiência clínica. O psicoterapeuta, independentemente de sua orientação teórica, depara-se invariavelmente com fenômenos peculiares, com os quais ele precisa lidar de um modo ou de outro e sobre os quais ele profere os enunciados mais diversos. O próprio processo de taxionomização envolvido em boa parte dos comportamentos identitários *quase* inevitáveis nas práticas clínicas (definição de neuroses, psicoses, síndromes, transtornos etc. marca em grande medida o próprio estudo da psicopatologia em geral) baseia-se no fenômeno da verdade. A designação de um determinado perfil psicopatológico depende antes de tudo da possibilidade de construção de enunciados verdadeiros sobre o que se apresenta. A questão psicológica, portanto, sempre implica o problema da verdade. Assim, perguntemos juntamente com Heidegger: o que constitui propriamente a verdade de um enunciado verdadeiro? Essa resposta depende de um questionamento prévio da própria noção tradicional de verdade. Heidegger afirma em uma pequena passagem de sua preleção *Introdução à filosofia*: “(...) o conceito

tradicional de verdade não toca a essência originária da verdade”¹⁰¹. O que ele tem em vista pelo conceito tradicional de verdade está em uma conexão direta com as concepções correntes de verdade como adequação/concordância e com a extensão dessas concepções na idéia de consistência/coerência. Por um lado, não há como negar que a noção de verdade como adequação conta imediatamente com a nossa boa vontade. Digo: encontro-me agora em Copacabana, diante do computador escrevendo um trabalho sobre psicoterapia com bases fenomenológico-existenciais, e é exatamente isso que está efetivamente acontecendo. Digo: o tempo lá fora está oscilando entre nublado e chuvoso, entre chuvoso e fechado com a presença de pequenos espaços de abertura para o sol. E, surpresa! É exatamente assim que o tempo lá fora se mostra. Nós podemos naturalmente pensar nos problemas relativos à instabilidade de nossa percepção. A tradição essencialista confrontou-nos muitas vezes com exemplos da falta de confiabilidade de nossos sentidos. Exatamente por isso, a verdade como adequação tende a lentamente dar lugar à verdade pensada como coerência ou consistência da representação e do enunciado. Mais importante, a partir de certo momento¹⁰², deixa de ser a adequação e passa a ser a possibilidade ideal da adequação, possibilidade essa estabelecida a partir da consistência com que o enunciado é constituído. A questão, porém, foi se constituindo da seguinte maneira: não importa como se pensam os fundamentos da verdade como adequação, a adequação pressupõe sempre a manifestação prévia daquilo mesmo que pode se mostrar como parâmetro para a adequação. Ao descrever minha presença diante do computador, já sempre pressuponho a manifestação do espaço no qual posso estar diante de algo assim como um computador, bem como o horizonte de mostraçãõ que lhe é originariamente correlato, o mundo fático que é o nosso. Do mesmo modo, o tempo lá fora não é algo que surge pela primeira vez no interior de meu aparato cognitivo, mas antes algo que se manifesta em minha relação com as condições de mobilidade na cidade. Li em algum lugar há muito tempo atrás a história de um homem que, no início da década de 1920, tendo escutado no rádio que o clima no Rio de Janeiro seria de sol intenso o dia inteiro, se vestiu com terno branco e chapéu Panamá e foi para o centro da cidade.

¹⁰¹ Martin Heidegger, *Introdução à filosofia*, p. 52. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

¹⁰² Esse momento é naturalmente o despontar da Idade Moderna com René Descartes e a sua ruptura com o modo de acesso inicial aos fenômenos sensíveis em geral.

Surpreendido pela chuva, porém, ele saiu de onde estava e dirigiu-se diretamente para a emissora de rádio, com o firme propósito de matar o locutor. Não há, em verdade, como bem sabemos, nenhuma consideração acerca do clima que não esteja já em relação com campos de ação particulares. O importante no exemplo do homem de branco da década de 1920 é a imediata expressão da orientação quanto à escolha de uma roupa própria a um dia de verão ensolarado, feita com base na crença na suposta infalibilidade da previsão do tempo, na compreensão prévia de que se estaria falando aí do tempo em si como dotado de propriedades quidditativas. Neste contexto, sua indignação assassina remete diretamente para a idéia de verdade comum, para a idéia de verdade como adequação e consistência. Olhamos para o céu para conferir que roupa usaremos, se podemos ir à praia ou levar o cachorro para passear. Neste sentido, a verdade como adequação corresponde, por isso, ao que Heidegger chama em sua *Introdução à filosofia* de momento veritativo, algo que ele mesmo define nos seguintes termos:

A verdade não reside, assim, na relação do predicado com o sujeito, mas na relação de toda a relação predicativa com aquilo sobre o que é feito um enunciado. Na proposição podemos distinguir a relação predicativa daquela que diz respeito à *adaequatio* e à *veritas*, e que denominamos, por isso, relação veritativa da proposição¹⁰³.

Esse momento veritativo remete-nos, então, para a coisa mesma, para o fenômeno sobre o qual versa o enunciado, que, por seu lado, traz consigo uma referência ao horizonte de sua aparição. Temos com isso fechado o círculo do problema da verdade na obra inicial de Heidegger: ser-aí – existência – mundo. Heidegger não critica absolutamente a noção de verdade como adequação. Seu intuito não é negar a essa verdade toda e qualquer validade – o que seria uma insanidade. O que ele procura é antes apontar o caráter derivado da verdade como adequação em relação à verdade como descerramento do horizonte ontológico-existencial que o mundo é. O descerramento do mundo é mais originário do que a verdade como adequação, porque é só a partir de um mundo descerrado que, como procuramos mostrar, se torna pensável um juízo adequado. Bem, mas em que medida esse modo de compreensão da verdade se articula com o problema da liberdade?

A essência da verdade desvelou-se como liberdade. Essa liberdade é o deixar-ser ek-sistente que descobre o ente. Todo comportamento aberto se movimenta no deixar-ser do

¹⁰³ Martin Heidegger, *Introdução à filosofia*, p. 58. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ente e se relaciona com este ou com aquele ente. A liberdade já colocou previamente o comportamento em harmonia com o ente na totalidade, na medida em que ela é o abandono ao desvelamento do ente na totalidade e enquanto tal¹⁰⁴.

A passagem acima fala sobre a relação entre verdade e liberdade. O que Heidegger entende por essa relação aponta para um velho conhecido nosso: o conceito de descerramento. O ser-aí é um ente marcado originariamente pelo caráter de poder-ser. O caráter de poder-ser do ser-aí faz com que o ser do ser-aí se confunda com os seus comportamentos em geral. O ser-aí é os seus comportamentos, porque ele é o modo como se relaciona com os entes em geral, com os outros seres-aí e consigo mesmo. Todos os seus comportamentos em relação a um ente específico dependem ou estão fundados em um comportamento de base existencial: o comportamento descerrador. É somente porque o ser-aí é em sua essência existencial descerrador, que ele pode se comportar em relação aos entes intramundanos que vêm ao seu encontro. Esse comportamento existencial de base, no entanto, o comportamento descerrador, não é um comportamento no sentido lato do termo. Ele não é algo que esteja sob o arbítrio de nossa decisão, de tal modo que podemos dizer sim ou não a ele. Sendo, o ser-aí já sempre necessariamente descerra o mundo como o horizonte de manifestação dos entes em geral. Por isso, Heidegger pode falar em *deixar-ser*. Sendo, sem nenhuma interferência de algo assim como sua vontade, ele deixa ser o campo de manifestação dos entes em geral. Esse deixar-se abre, então, o âmbito do possível e confronta o ser-aí com as ações mundanas como um todo. Seguindo a definição kierkegaardiana da liberdade como “realidade efetiva da possibilidade para a possibilidade”¹⁰⁵, o descerramento determina a possibilidade primeira que circunscreve e delimita a possibilidade segunda. A essência da verdade remete-nos, assim, para a liberdade, porque a liberdade repousa sobre a própria constituição do espaço de manifestação dos entes em geral. Há, porém, dois modos estruturais de concretizar a essência da verdade como liberdade. Ou bem se deixando absorver no mundo fático sedimentado e sendo em virtude do mundo (impropriedade, impessoalidade), ou bem conquistando uma relação com o todo a partir de uma projeção de nossa própria negatividade (propriedade, singularidade). Movidos pelas reflexões de Medard Boss, os psicoterapeutas orientados pela

¹⁰⁴ Martin Heidegger, *A essência da verdade*, in: *Marcas do caminho*, p. 204. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

¹⁰⁵ Soren Kierkegaard, *O conceito de angústia*, § 5, p. 45. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

noção heideggeriana do ser do homem como expresso pelo termo ser-aí (Dasein) pensaram muitas vezes a tarefa da psicoterapia como ligada aos processos de singularização. Assim, partindo apenas dessa ligação entre psicoterapia e singularidade, poderia parecer a um intérprete mais apressado que a psicoterapia daseinsanalítica deveria antes de tudo abrir a possibilidade de uma lida livre com a existência, lida essa que se confundiria com um acento na dissolução do modo impessoal de ser-no-mundo e com uma assunção plena da negatividade. Tal posição, contudo, desconsidera radicalmente o modo de ser do próprio espaço clínico e a materialidade com que a própria clínica se constitui, e nunca chegou efetivamente a constituir o princípio da clínica de Boss. Como veremos mais detidamente em nosso terceiro capítulo, o importante para a clínica não pode ser o propiciamento de uma radicalização ainda maior da presença da negatividade já anunciada nos transtornos existenciais. Ao contrário, o importante é justamente a possibilidade da conquista de outra relação com a negatividade, uma relação que não tome necessariamente a negatividade como um elemento oposto e desagregador da familiaridade, mas que desperte inversamente para uma reconciliação possível entre negatividade e familiaridade. Antes de considerarmos tal reconciliação, porém, é importante tratar do último elemento presente no título da presente seção: a técnica.

Os estudiosos, por mais que divirjam quanto à maior ou menor continuidade entre os diversos momentos do caminho de pensamento heideggeriano, costumam dividir a obra de Heidegger em duas fases principais: a fase que vai das primeiras preleções em Freiburg no final da década de 1910 até o ponto de viragem no início da década de 1930; e a segunda fase, que surge justamente de impasses oriundos do projeto filosófico de Heidegger na década de 1920. Podemos dizer juntamente com Casanova (2009) que a característica fundamental dos textos dessa segunda fase é precisamente o fato de Heidegger não pensar mais a partir do ser-aí humano, mas antes a partir do próprio acontecimento histórico do aí. Esse movimento trouxe consigo uma consequência para nós decisiva, uma vez que pensar a partir do acontecimento histórico do aí significa atribuir ao aí um poder de determinação de todos os fenômenos que ocorrem em seu campo estrutural. Bem, mas o que significa afinal partir do acontecimento histórico do aí? Qual a consequência de tal gesto filosófico para a psicoterapia?

No primeiro capítulo, tratamos em certo momento do projeto hermenêutico diltheyano. O que se denominou nesse momento como o caráter propriamente dito da hermenêutica para Dilthey foi justamente a afirmação de que pensar hermeneuticamente significa jamais ver um fenômeno particular senão a partir da totalidade da vida do fenômeno, senão a partir do nexa vital no qual o fenômeno já sempre se encontra. Tal posição reaparece agora na segunda fase do pensamento heideggeriano. Para Heidegger também, é preciso ver agora todos os fenômenos de uma época a partir da determinação específica do campo de manifestação dos fenômenos em geral. Em termos de *Ser e tempo*, dizer isto é o mesmo que afirmar o primado do aí sobre o ser-aí. Exatamente tal primado, no entanto, está em jogo nas reflexões heideggerianas sobre a técnica moderna. Técnica é um termo em Heidegger que designa não o caráter de certo conjunto de entes que possuem um lugar específico no interior do existir do homem contemporâneo, mas antes a marca essencial de todos os fenômenos em geral em nosso tempo. Nós não vivemos apenas em um mundo repleto de artefatos técnicos, nós vivemos sob a égide e os auspícios da técnica, uma vez que a técnica constitui a essência mesma daquilo que não possui a princípio nenhum caráter técnico. Dito em termos diltheyanos, a técnica é o nexa estrutural de todos os fenômenos no interior de nossa época, o traço distintivo de todas as determinações dos entes em nosso tempo. A questão, portanto, passa a ser encontrar o sentido propriamente dito da noção de técnica em Heidegger.

A compreensão heideggeriana da técnica rearticula desde o princípio a técnica com a história do pensamento ocidental, e, em particular, com a história do pensamento moderno. Para Heidegger, técnica possui por um lado uma relação com o termo grego *téchne* e com o primado correlato da produção em meio à concepção grega da *téchne*. Desde o princípio no mundo grego, nos diz ele, a tradição metafísica de pensamento procurou pensar o ente a partir do primado da produção, ou seja, a partir da pergunta sobre como os entes vêm a ser, sobre como um ente é trazido à aparência. Por outro lado, técnica se mostra aqui como uma derivação, ou melhor, como um ponto de consumação da essência propriamente dita da metafísica da subjetividade. A técnica é expressão da radicalização máxima da concepção moderna de que um ente só é plenamente conhecido, ou seja, só é efetivamente alcançado em seu ser, se o sujeito se assegurar anteriormente de sua condição como o lugar de determinação de tudo o que é e

pode ser, tal como foi formulado explicitamente por Heidegger no segundo volume de suas preleções sobre Nietzsche.¹⁰⁶ Ora, mas o que precisamos entender aqui por primado da produção? Qual a relação desse primado com a noção de subjetividade? Até que ponto podemos efetivamente estender o horizonte da técnica para a totalidade do ente? Não podemos adentrar aqui mais detidamente na compreensão heideggeriana da técnica. O que nos importa aqui é apenas acompanhar as conseqüências dessa compreensão para uma clínica pautada pela análise existencial. Com isto, o que dissemos acima precisa ser acompanhado apenas com vistas a tal compreensão. No que concerne ao primado da produção, ele é decisivo, porque instaura originariamente na tradição metafísica uma tendência a tomar o ser dos entes em geral a partir do campo da produção. O ser revela-se aqui como um elemento pensado em sintonia com a produção. A princípio não como um produto, mas como um balizador do produzir. Produzir algo, é o que descreve Platão no livro 10 de sua *República*, pressupõe necessariamente a orientação por aquilo que vai ser produzido. Alguém só pode construir uma mesa, porque já tem desde o princípio determinado o ser da mesa. Se não fosse assim, cada mesa que ele construísse seria radicalmente diversa e ninguém jamais poderia avaliar se a produção foi bem ou mal feita, o que acabaria por inviabilizar os próprios processos de produção. Conhecer, neste contexto, é, portanto, apreender as condições de possibilidade da produção de algo. Essa posição reaparece radicalizada na descrição heideggeriana do mundo da técnica. No interior do mundo da técnica, o primado da produção é levado às últimas conseqüências. Tudo passa a ser pensado agora a partir da produção. Até mesmo a subjetividade. Quando isto acontece, contudo, perde completamente o sentido o discurso acerca das travas específicas para o processo de produção, acerca de determinações essenciais não produtíveis sobre as quais se assentariam todos os processos de produção. Antes da era da técnica predominava a posição platônica segundo a qual quem faz uma mesa não pode fazer a idéia de mesa.¹⁰⁷ Supunha-se que o produtor sempre precisaria se orientar anteriormente pelo que uma mesa já era independentemente do processo de produção. No mundo da técnica, porém, por mais que tal posição ainda se mantenha válida em certos contextos, a orientação pela essência da mesa não é suficiente para garantir a presença efetiva

¹⁰⁶ Martin Heidegger, *Nietzsche 2*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

¹⁰⁷ Platão, *República 596a-e*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1988.

de uma mesa. Ao contrário, essa presença está ancorada agora em um conjunto de elementos efetivamente contingentes que, só na sua articulação conjuntural, podem tornar necessária a produção de uma mesa. Com tal formulação, por sua vez, nós nos aproximamos do cerne da compreensão heideggeriana da era da técnica e da possibilidade de avaliação de suas repercussões para a clínica contemporânea.

Técnica não é, para Heidegger, o caráter de certo conjunto de utensílios criados pelo homem para a resolução de fins. Técnica é antes o modelo estrutural que forja os mais diversos modos de ser de todos os entes em nosso tempo, uma vez que tudo agora obedece ao princípio determinante da técnica: à idéia de que tudo pode ser feito, produzido, reproduzido, reciclado, aproveitado, reaproveitado, processado, reprocessado etc. E isso de acordo com arranjos conjunturais sempre novos, que não possuem nenhuma consistência duradoura, mas que sempre se rearticulam segundo a dinâmica da produção técnica. Nada mais é, mas tudo pode ser produzido. Essa formulação paradoxal expressa de maneira paradigmática o mundo da técnica em sua determinação hermenêutica mais essencial. A técnica mostra-se como o modo de ser da totalidade dos entes em nosso tempo, exatamente porque os entes se revelam agora incessantemente como produtos e se acham desde sempre imersos em um processo de produção que os transcende, ou seja, que nunca depende efetivamente daquilo que está produzindo, mas é antes autônomo em relação aos seus respectivos produtos. Esse estado de coisas tem conseqüências enormes para a clínica contemporânea. Para percebermos isto, podemos partir da explicitação de uma abordagem psicológica marcadamente moderna para explicitar inicialmente este ponto: a psicanálise freudiana está completamente estruturada a partir de elementos psicologistas que, como vimos em nosso capítulo 1, é uma característica fundamental da filosofia moderna, base da noção de uma subjetividade determinada de maneira intrapsíquica.¹⁰⁸ Para Freud, é sempre o arranjo interno das estruturas psíquicas que determina o que acontece conosco, nunca alguma coisa externa a essas estruturas. Assim, alguém poderia imaginar que a psicanálise freudiana se manteria em um espaço anterior ao mundo da técnica. O problema é que o que leva alguém a buscar um

¹⁰⁸ Falo aqui especificamente em psicanálise freudiana porque, apesar das várias reformulações pelas quais passou a psicanálise desde o seu nascimento, ainda há psicanalistas que insistem em se manter presos aos princípios psicologistas da obra de Freud.

psicanalista freudiano depende de elementos que transcendem por completo a essência psicologista de tal psicanálise. É a maior ou menor presença midiática, a maior ou menor resistência a críticas vindas dos mais diversos campos, a maior ou menor penetração em esferas abastadas da população que determinará o vigor ou a decadência da clínica psicanalítica freudiana. Em outras palavras, a psicanálise freudiana está completamente imersa nas maquinações contemporâneas, por mais que seja marcada por elementos subjetivistas próprios da Idade Moderna, ainda vigentes no final do século 19 e início do século 20; elementos esses que, já por isto, se mostram agora como questionáveis. Dizer isso é ao mesmo tempo apontar para o problema estrutural da clínica na era da técnica.

No momento em que alguém procura uma psicoterapia, seja essa qual for, ele se encontra imediatamente submetido a uma série de elementos conjunturais que condicionam não apenas a sua ida ao consultório, mas também o que ele espera propriamente da psicoterapia. Neste sentido, a psicoterapia parece precisar se submeter a esses elementos conjunturais e ir ao encontro daquilo que o paciente espera da psicoterapia tanto quanto do psicoterapeuta. Bem, mas o que é que alguém espera propriamente da psicoterapia no mundo da técnica? E, mais ainda, quais são as repercussões da técnica sobre o surgimento e o desenvolvimento dos transtornos existenciais? Em primeiro lugar, é importante ter em vista o fato de que o caráter conjuntural do mundo da técnica traz consigo uma transformação incessante dos elementos a cada vez presentes nas configurações conjunturais. Dizer isto é o mesmo que acentuar uma instabilidade constitutiva do mundo da técnica, instabilidade essa que repercute diretamente sobre a clínica psicoterápica. O que leva alguém a buscar a psicoterapia aponta para um conjunto de fatores em constante mutação. Qualquer nova descoberta da neurofisiologia, qualquer síndrome da moda (síndrome do pânico, síndrome do déficit de atenção ou da hiperatividade etc.), qualquer oscilação no padrão social médio da população, qualquer acento mais exacerbado na idéia de que é preciso se entender consigo mesmo tem um efeito direto sobre a busca tanto quanto sobre o perfil de quem busca uma psicoterapia.¹⁰⁹ Em segundo, o mundo da técnica possui ao mesmo

¹⁰⁹ Neste caso, não podemos nos esquecer do poder dos meios de comunicação de massa sobre a formação de comportamentos específicos do ser-af humano. A televisão, por exemplo, é uma fonte incessante de difusão de novas categorias nosológicas, que sempre encontram imediatamente um acolhimento naqueles que se encontram sob a sua zona de influência. Ao mesmo tempo, mesmo para aqueles que não costumam acompanhar programas relativos aos ditos problemas psicológicos contemporâneos, o próprio espaço

tempo um ritmo que o distingue. Por mais que possam oscilar as razões que levam alguém a buscar uma psicoterapia, essas razões não são capazes de promover nenhuma quebra expressiva na dinâmica mesma de realização da técnica. Como a técnica reduz tudo ao nível de construções conjunturais constantemente em alteração, a técnica é antes marcada pela dinâmica incessante de saída de uma atividade para ingressar na próxima. Alguém sai de casa, pega o ônibus, salta no centro da cidade, anda até o prédio onde trabalha, realiza uma série de tarefas ou fecha negócios, telefona para um amigo, marca um almoço, sai para comer, retorna ao trabalho, vai para casa, janta, pega o carro, vai ao Shopping Center, compra uma roupa, assiste um filme, toma um café depois do filme, retorna para casa e ainda faz muitas coisas antes de dormir. Tudo sem interrupção, sem pausas, sem quebras, sem crises. No meio de todas essas atividades, a psicoterapia pode se inserir. No entanto, tal inserção depende diretamente de sua capacidade de acompanhar o movimento de saída de uma atividade para a outra. Com isto, chegamos a uma primeira resposta à pergunta sobre o que se espera da psicoterapia na era da técnica: o que se espera é que ela possa funcionar como um elemento conjuntural capaz de reter a dinamicidade do existir em meio à técnica. Ora, mas quando é que uma psicoterapia cumpre plenamente tal exigência? E, inversamente, quando é que ela não cumpre?

Funcionamento é um elemento central da técnica. Por menor que seja a funcionalidade de algo no mundo da técnica, esse algo precisa estar sempre em funcionamento, sempre em movimento de articulação com os elementos a cada vez conjunturais. A questão é que a psicoterapia pode ser pensada em relação a dois aspectos diversos no interior da dinâmica de concreção das conjunturas. Em primeiro lugar, temos o próprio espaço terapêutico no interior da totalidade de elementos conjunturais na era da técnica. Como o metrô, o cinema e o restaurante, por exemplo, a clínica psicoterápica também precisa estar incessantemente disponível para a requisição técnica e para as suas maquinações pontuais. Em segundo lugar, porém, temos também aquele que busca a psicoterapia e que pode experimentar por meio dos transtornos existenciais em geral uma quebra na

público trata de inserir no campo de propagação de tais idéias. Uma escola é inegavelmente um lugar, no qual os pais acabam de um modo ou de outro se confrontando com termos técnicos relativos a supostos transtornos comportamentais dos alunos. Tudo isto padece de fixidez e se mostra antes como uma conceptualidade fluida que se altera constantemente ao sabor das inúmeras variáveis em jogo no próprio processo.

dinamicidade de seu existir mediano. À psicoterapia cabe neste caso promover condições favoráveis a uma retomada do ritmo existencial e do automatismo da sucessão de atividades cotidianas por parte daquele que se encontra em processo de psicoterapia. A essa requisição corresponde completamente a própria expectativa mediana daquele que procura a psicoterapia. Ao procurar um psicoterapeuta hoje, o que se espera é que a psicoterapia contribua para a retomada do ritmo das atividades cotidianas, tornando possível um “melhor” rendimento pessoal: um melhor desempenho no trabalho, uma vida familiar e amorosa mais harmoniosa ou mais desprovida de tensões e, por conseguinte, mais fluida, uma maior presença social, acompanhada de mais laços de amizade e mais respeito por parte dos outros etc. Ao iniciar a psicoterapia, o paciente já traz consigo tal requisição ao psicoterapeuta, uma vez que ele mesmo já sempre se encontra imerso na provocação originária do que Heidegger denomina a subjetividade incondicionada do mundo da técnica. Mas ainda resta ainda um elemento a ser tratado aqui que não se confunde nem com a idéia de que tudo agora é produzido, nem com a noção de que o ritmo existencial precisa ser marcado pelo pleno funcionamento: o problema dos transtornos epocais.

Quando nos aproximamos de um texto de Medard Boss como *Angústia, culpa e libertação*,¹¹⁰ chama nossa atenção de imediato a insistência de Boss em um fenômeno chamado por ele de “neuroses do tédio”. Neuroses do tédio não são meras modulações da neurose, comparáveis a muitas outras. Ao contrário, neuroses do tédio têm uma relação direta com o mundo contemporâneo e com as determinações específicas desse mundo. Dito em termos heideggerianos, as neuroses do tédio são o resultado de um tempo-espaco marcado por uma medida ontológica específica, pela medida ontológica do mundo da técnica. Com isto, encontramos-nos diante do que acima denominamos transtornos epocais. Um transtorno epocal não é um transtorno condicionado apenas de maneira ontológica, mas também e essencialmente pelas determinações do espaco existencial historicamente constituído, no qual o ser-aí humano a cada vez se acha inserido. Como vimos em nosso primeiro capítulo, Heidegger descreve desde o princípio em sua obra a relação estrutural entre o ser-aí e o mundo, entre o ser-aí e o seu aí. Essa relação, exaustivamente descrita em *Ser e tempo*, não é abandonada

¹¹⁰ Medard Boss, *Angústia, culpa e libertação*. Porto Alegre: Editora Três Cidades, 1988.

no período posterior à assim chamada viragem, mas antes radicalizada. Se em *Ser e tempo* é possível afirmar que o ser-aí é radicalmente o seu mundo, uma vez que o mundo do ser-aí é que abre originariamente o espaço para que o ser-aí seja o poder-ser que ele é, essa ligação se vê ainda mais acirrada no período posterior à viragem, uma vez que a medida una e total de uma época define aqui de maneira inexorável no interior de que limites o ser-aí humano necessariamente se movimenta. Bem, mas qual é a relação entre técnica e neurose do tédio? Há outras possibilidades de pensar transtornos epocais para além das neuroses do tédio?

Técnica não é, para Heidegger, meio para a resolução de finalidades e para a concretização de metas humanas. Técnica, ao contrário, é o modo de ser da própria abertura da totalidade em nosso tempo. Em tudo o que fazemos e deixamos de fazer, em tudo que pensamos e não pensamos, queremos e não queremos, a técnica se faz presente como o traço propriamente dito do todo. Isto se dá, por sua vez, porque a técnica vem à tona agora como uma subjetividade que determina de antemão incondicionadamente tudo como produto conjuntural do fazer técnico. No horizonte da técnica, tudo é desde o princípio tomado como passível de ser feito e refeito, de tal modo que tudo depende agora fundamentalmente dos posicionamentos circunstanciais promovidos pela subjetividade técnica. No interior deste cenário, nem o ser-aí humano escapa da lógica da maquinação técnica, da composição disponibilizadora, da funcionalidade indestrutível que passa incessantemente por cima de toda e qualquer possibilidade de crise. Técnica é um termo no presente contexto para descrever a autonomização do processo em relação a todos os elementos que sempre contingentemente possam vir a tomar parte nele. Uma vez que o processo de produção técnica se autonomiza, tudo o que se mostra no interior de cada concreção da técnica é incessantemente debitário das circunstâncias e ao mesmo tempo irrelevante em sua própria determinação. E irrelevante, porquanto a técnica já sempre garantiu a sua permanência para além de cada configuração de si mesma. Exatamente isto é o que significa falar sobre uma autonomização do processo técnico em relação aos elementos a cada vez em jogo em tal processo. Ora, mas se a técnica traz consigo um tempo-espaco no qual tudo se mostra como conjuntural, no qual tudo se revela como circunstancial e contingente, então nada é necessário na técnica. Se estou imerso em uma linha de produção construindo iPads no Brasil, a bordo de um avião indo fazer caça submarina no Caribe ou

trabalhando em meu primeiro dia como chefe de cozinha em um restaurante de comida vegetariana, tudo isto depende de uma série infinda de elementos conjunturais que independem completamente de minha vontade, de minha capacidade de auto-determinação e de minhas necessidades existenciais. O mundo da técnica é um mundo no qual nada é necessário e tudo é essencialmente contingente. Daí surge uma questão: onde não há nenhuma necessidade, onde tudo é contingente, a existência humana se vê imediatamente diante da impossibilidade de conquistar uma densidade existencial que a tornasse efetivamente ela mesma. Não há aqui a existência mesma, mas apenas concreções fugazes e casuais de si mesma, ou “furtivas como um bater de pálpebras”, como nos disse Simone de Beauvoir em seu livro *Todos os homens são mortais*.¹¹¹ No entanto, se a existência humana é completamente marcada por contingência, então o ser-aí humano também é em seu ser absolutamente contingente. Ser contingente neste caso, porém, significa obrigatoriamente ser desinteressante para si mesmo. Por mais que possamos pensar em pequenos momentos em que o ser-aí humano se torna interessante, uma vez que esse ser interessante não se confunde com o seu ser, mas apenas com uma concreção casual de si, o ser-aí humano, no interior da técnica, é sempre, às últimas conseqüências, desinteressante para si. Na medida em que se torna desinteressante para si, porém, o ser-aí se vê de imediato tomado pelo tédio. Tédio, em outras palavras, possui uma relação com a perda de si próprio. Ora, mas o que precisamos pensar pela expressão “neuroses do tédio”? Uma neurose do tédio aponta para a constituição de comportamentos neuróticos, ou seja, repetitivos e encurtados, a partir do vazio de si que incessantemente se impõe. O tédio torna os movimentos repetitivos, veiculando a sensação de que nunca se realiza senão um único movimento e de que a existência se esgota em

¹¹¹ Simone de Beauvoir, *Todos os homens são mortais*, p. 393: “Vou partir – disse Fosca... Ela deu um passo e parou; estarecida; ele desaparecia, mas ela permanecia tal qual ele a fizera: uma folha de erva, um mosquito, uma formiga, um pouco de espuma. Olhou em redor; talvez houvesse uma saída; furtivo como um bater de pálpebras, algo roçou-lhe o coração; não era sequer uma esperança e já se esvaíra; estava demasiado cansada. Esmagou as mãos contra a boca, inclinou a cabeça, estava vencida; aceitava a metamorfose com horror, com terror: mosquito, espuma, formiga, e até a morte. ‘É apenas o começo’, pensou, e permanecia imóvel como se fosse possível enganar o tempo, impedi-lo de prosseguir em sua rota. Mas as mãos se enrijeceram sobre seus lábios contraídos. Foi ao soar das horas do campanário que ela soltou o primeiro grito”. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

um círculo vicioso *Dei!*¹¹² Bem, mas que outra possibilidade de descrição de um transtorno existencial se dá a partir do mundo da técnica?

Todos nós nos acostumamos a ouvir nas últimas décadas um discurso cada vez mais freqüente acerca do caráter compulsivo da sociedade de consumo. Vindo das mais diversas orientações intelectuais, esse discurso procurou reconstruir de mil formas as estruturas valorativas em jogo na transformação do homem em coisa, na superestimação do ter em relação ao ser, no aceleração cada vez mais radical pelo qual passa o nosso tempo. Todas essas tentativas ônticas de reconstrução, contudo, passam ao largo do horizonte fenomenológico e existencial do acontecimento da compulsão. Visto a partir do problema da verdade, elas são adequadas, mas não dão conta da essência da compulsão. Não são homens particulares em uma sociedade particular que se mostram como compulsivos, de tal modo que poderíamos pensar para esses homens uma terapêutica específica. Ao contrário, técnica é constitutivamente compulsão. E técnica é constitutivamente compulsão, porque a técnica se revela, como procuramos mostrar acima, a partir da transformação de tudo em produto a cada vez contingente de uma subjetividade posicionadora que nunca depende dos arranjos conjunturais posicionados para se definir. Nas palavras recorrentes de Heidegger no livro *Contribuições à filosofia*: “técnica é maquinação”, é a dinâmica de transformação de tudo em “fazeção” e a supressão originária de qualquer possibilidade de pensar algo para além da dinâmica de tal fazer. A técnica só alcança aqui a si mesma na super-potencialização de seu poder posicionador. Ao se ver imerso no horizonte da técnica, o ser-aí se vê absorvido, com isto, em um movimento que o arrasta para o interior de uma saída constante de um momento para o outro, sem que nada aconteça em nenhum deles em particular. Não é possível aqui firmar pé em uma determinada conjuntura e aprofundá-la no âmbito de sua lei, porque toda conjuntura sempre é sucedida aqui por novas conjunturas e novas conjunturas e novas conjunturas e assim por diante. Exatamente porque não deixa que nada se instaure para além de sua dinâmica conjuntural, a técnica sempre reinstala um vazio que precisa ser preenchido de maneira cada vez mais veloz, uma vez que o vazio sempre se reproduz uma vez mais. Além do tédio e da

¹¹² A expressão refere-se à obra clássica de Klossowski: *Nietzsche e o círculo vicioso!* Lisboa: Pazulin, 2002. Para nós, o que importa não é tanto a interpretação de Klossowski, mas a idéia de um círculo vicioso total. De Deus como o termo para designar o círculo total.

compulsão, então, o mundo da técnica traz consigo ainda os fenômenos da melancolia, do enfado, da hiperatividade, da deficiência de atenção, da vertigem característica da alta ansiedade e, do que de certo modo é o mesmo, da síndrome do pânico. O caráter propriamente dito da técnica induz à aceleração de todos os movimentos. Técnica é velocidade, é turbilhão, é o caudal de um rio transbordante que a tudo carrega de maneira cada vez mais vertiginosa. Assim, nada mais natural do que a percepção de que os transtornos existenciais preponderantes em nossa época têm algo em comum com as variações de velocidade: compulsão e depressão. Tudo isto, porém, está enraizado na noção heideggeriana de “acontecimento apropriativo”.

2.7 Acontecimento apropriativo e experiência existencial: repercussões da noção de acontecimento apropriativo para a clínica analítico-existencial

A descrição formulada por Heidegger acerca do fenômeno da técnica possui como pano de fundo uma reformulação de sua posição em relação ao acontecimento propriamente dito do aí. Em *Ser e tempo* e nas preleções que gravitam em torno de sua obra capital, o acontecimento de mundo depende estruturalmente do acontecimento fundamental da singularização do existir humano, uma vez que Heidegger pensava na época que só essa singularização podia promover uma mobilidade originária no mundo. A partir de certo momento, porém, ficou claro para Heidegger que os processos de singularização eram insuficientes para promover efetivamente a mobilização histórica do mundo. Nesse momento, Heidegger reformula a relação entre o ser-aí e o seu aí, criando a noção de acontecimento apropriativo. Acontecimento apropriativo, como diz Casanova em *Compreender Heidegger*, é um “termo para designar o acontecimento originário do próprio aí”.¹¹³ No contexto dessa noção fundamental do pensamento heideggeriano, não é mais o processo de singularização que abre o espaço para a superação do mundo fático sedimentado, do mundo circundante historicamente constituído, ou seja, do aí. Ao contrário, é o aí em sua determinação própria, que precisa agora experimentar uma mobilização, que precisa se rearticular em seu logos histórico, para que o ser-aí possa efetivamente encontrar uma nova determinação de si. Quando tal rearticulação se dá, tem lugar uma dupla apropriação. Mas que dupla apropriação é esta? Como devemos entender tal acontecimento em seu caráter apropriativo? Por que Heidegger utiliza aqui a idéia de uma apropriação?

Acontecimento apropriativo descreve o movimento de uma dupla apropriação. Em primeiro lugar, ao falar de um acontecimento para descrever o surgimento das determinações propriamente ditas do aí, Heidegger está acentuando o fato de que a totalidade não possui fundamentos últimos, mas todos os fundamentos são sempre historicamente constituídos. Um fundamento precisa se dar, para que seja possível a experiência da conquista por parte do ser-aí de uma base originária de apoio para o seu existir. Em segundo lugar, na medida em que um fundamento ganha corpo, as mudanças pelas quais passa o fundamento

¹¹³ Marco Casanova, *Compreender Heidegger*, p. 112. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

não são apenas mecânicas. Elas não são causadas, por exemplo, por pequenas descobertas de fissuras nos fundamentos históricos e pela constatação de impossibilidade de um mero reparo das fissuras. Os novos acontecimentos históricos não vêm à tona a partir de insuficiências dos acontecimentos históricos anteriores, mas antes pelo despontar abrupto de novos campos fenomenológicos de fundamentação. Em terceiro lugar, porém, é preciso frisar o fato de que tal despontar nunca se mostra como passível de prescindir do ser-aí humano. Não é nunca por si mesmo apenas que o aí se reestrutura, mas sempre por si mesmo e a partir de uma requisição apresentada historicamente ao ser-aí. O acontecimento do aí não pode ter lugar sem a presença do ser-aí humano, uma vez que o acontecimento do ser/ fundamento não tem por si mesmo a voz que nomeia o seu acontecer. O ser mora na linguagem, como diz Heidegger em sua *Carta sobre o humanismo*,¹¹⁴ mas nessa morada habita e precisa habitar o homem. O ser mora na linguagem, porque ele acontece e traz a linguagem de seu acontecimento consigo. No entanto, a linguagem do acontecimento do ser é silenciosa, até que o ser-aí humano, por habitar nesta morada, deixa a linguagem falar a partir de si como linguagem do acontecimento do ser. É preciso, com isto, que o acontecimento de ser encontre um ser-aí de quem ele possa se apropriar, para que seja possível efetivamente que a linguagem fale. Bem, mas por que é que esse ser-aí precisa ser um ser-aí particular, singular, diverso? Na verdade, todo acontecimento apropriativo, por mais paradoxal que isto possa parecer, traz consigo uma absorção no tempo-espaço aberto pelo acontecimento, de tal modo que o ser-aí absorvido perde imediatamente a possibilidade de encontrar de maneira transparente o caráter de acontecimento desse tempo-espaço. Em outras palavras, o acontecimento apropriativo desapropria normalmente o ser-aí na sua relação com o dar-se do aí. Neste sentido, é preciso que se apresente um ser-aí bastante particular, para que seja possível uma escuta ao acontecimento do ser na morada da linguagem. Esse ser-aí precisa primeiro se desapropriar de si, de seu aí, de sua absorção completa na ontologia histórica de sua época, para que seja possível uma disponibilização para se deixar apropriar pela história. Ao mesmo tempo, ao se deixar apropriar pelo ser/ fundamento, o ser-aí pode experimentar finalmente o

¹¹⁴ Martin Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, em: *Marcas do caminho*, p. 326. Petrópolis: Vozes, 2010.

próprio que é o seu. Este é o ponto em que, por fim, uma rearticulação com o que dissemos acima sobre a técnica se faz propícia.

Acontecimento apropriativo é, em suma, uma expressão que descreve o acontecimento epocal no qual desponta uma medida vinculadora que atravessa todos os fenômenos em geral, determinando-os propriamente em seu caráter específico. Esse acontecimento depende de uma apropriação do ser-aí por parte da história e, ao mesmo tempo, da conquista de um próprio por parte do ser-aí que se deixa apropriar pela história. Técnica, por sua vez, é acontecimento apropriativo. No entanto, técnica é acontecimento apropriativo que cinde radicalmente os laços entre o ser-aí e sua história, entre o ser-aí e o seu aí. Isto se dá, na medida em que a técnica rompe a ligação entre o ser-aí e sua história, produzindo a impressão de que a história seria um termo para designar toda e qualquer alteração no campo de realização dos eventos em geral. Na técnica, tudo se transforma, tudo se cria, tudo se recria. A única coisa que não se transforma, nem se cria ou recria é o próprio horizonte técnico originário. No mundo da técnica, contudo, o ser-aí não se encontra completamente perdido em meio a uma força nefasta que assola sua existência. Ao contrário, técnica é também acontecimento apropriativo e, neste sentido, um modo de constituição histórica do fundamento. Por mais estranha que possa parecer, a técnica é também uma base para o nosso existir. Uma base que nos arrasta, contudo, para um movimento de desenraizamento cada vez mais intenso. Uma mudança da técnica só é possível em meio a um novo acontecimento apropriativo, em meio a uma radical transformação do próprio espaço existencial. Ora, mas quais são as conseqüências de tudo isto para a clínica analítico-existencial?

A noção heideggeriana de acontecimento apropriativo é uma noção pensada antes de tudo para dar conta dos acontecimentos epocais nos quais o ser-aí humano se encontra a cada vez imerso. Técnica, por exemplo, é acontecimento apropriativo: ela é um acontecimento que se apropria do ser-aí humano de tal modo que ele se torna um mero requisitor da totalidade com vistas à sua disponibilidade para o posicionamento técnico conjuntural, para o estabelecimento de configurações sempre circunstanciais para além das quais a técnica já sempre se lançou. Neste sentido, o ser-aí humano se encontra no interior da era da técnica em meio a um acontecimento apropriativo que o desapropria de si e o transforma também em um ente disponível para os posicionamentos

técnicos. Assim, vem à tona na era da técnica aquele que, para Heidegger, é o maior de todos os riscos: o risco de que o ser-aí humano se veja completamente absorvido no posicionamento técnico e perca ao mesmo tempo a possibilidade de uma rearticulação com a própria história que projeta e pode projetar para além da técnica. A questão mais imediata, porém, é a seguinte: como a técnica é acontecimento apropriativo, esse risco não tem como ser concretizado às últimas conseqüências. Há sempre a possibilidade de o ser-aí humano lidar serenamente com a técnica moderna. Bem, mas o que significa lidar serenamente com a técnica? Heidegger responde a esta pergunta em seu célebre texto *Serenidade*. Ele nos diz aí:

Então o homem da época atômica estaria entregue de maneira indefesa e perplexa à onipotência incontrolável da técnica moderna. Assim seria, se o homem hodierno renunciasse a trazer o pensamento meditativo para o jogo dominante contra o simples pensamento computacional. Se o pensamento meditativo desperta, então a ponderação deve estar incessantemente em obra junto às oportunidades mais inconspícuas; portanto, também aqui e agora, justamente nessa celebração [*Gedenkfeier*]. Pois ela nos dá algo a ser considerado detidamente [*bendenken*], isto é, aquilo que na época atômica está ameaçado em uma medida peculiar: a condição terrena da obra humana. Sobre isso, perguntamos agora: estando a velha condição terrena já perdida, será que uma nova base e solo não poderiam ser novamente oferecidos [*zurückgeschenkt*] para os homens, um solo e uma base a partir dos quais o ser humano e toda sua obra poderiam florescer de um novo modo e mesmo no interior da era atômica?¹¹⁵

Tal como podemos depreender da passagem acima, que se remete ao cerne do que Heidegger compreende por serenidade, esse é um termo para designar um comportamento em relação aos entes, que envolve um deixar que os entes sejam, sem que esse deixar-ser se confunda com uma absorção total no campo de constituição dos entes. No que concerne ao problema da técnica, a serenidade nos revela em que medida é possível uma relação com a técnica que não é nem de contestação frontal, nem de aceitação tácita. O que está em jogo é antes um sim e um não, uma retração que deixa a técnica aparecer em sua essência. Essa retração possibilitadora de um novo modo de ligação com os entes técnicos possui uma relação direta com o espaço terapêutico. Por se encontrar jogado em uma determinação do ser em uma época, todo ser-aí já sempre se vê imerso em um nexos estrutural que tem uma repercussão direta não apenas sobre as suas

¹¹⁵ Tradução do texto *Serenidade* de Martin Heidegger, disponibilizada pelo Prof. Dr. André Duarte.

possibilidades existenciais em geral, mas também sobre os transtornos existenciais em específico. O tipo de transtorno que um ser-aí experimenta ou pode experimentar não nasce de estruturas a- ou transhistóricas, mas se deriva necessariamente do campo de realização histórica de seu existir. Foi assim, por exemplo, que falamos anteriormente sobre as neuroses do tédio, comentadas por Medard Boss, assim como sobre a tendência compulsiva de nosso existir cotidiano. Diante de tais fenômenos epocais, poderíamos pensar estratégias psicoterápicas pontuais, que tivessem por intuito fundamentalmente controlar e dirimir esses fenômenos, devolvendo aos seres-aí a funcionalidade de suas vidas. Essas estratégias podem ter êxito e promover ao paciente a sensação de que tudo transcorreu da melhor forma possível, de tal modo que ele não tenha senão elogios para se referir ao psicoterapeuta. No entanto, elas não conseguem senão acirrar o grau de absorção do ser-aí humano no universo da técnica. O que elas fazem não é outra coisa senão suprimir o próprio índice da liberdade, o próprio anúncio da negatividade que se dá no interior dos transtornos existenciais, reinscrevendo o paciente ainda mais na própria lógica da era da técnica. Para que a conquista de uma nova relação com os entes técnicos e, por conseguinte, consigo mesmo se dê, é preciso mais do que uma simples lida corretiva com os transtornos existenciais, é preciso uma rearticulação do ser-aí humano com o próprio espaço de realização de sua existência. Com isto, nos vemos projetados de volta para a noção de acontecimento apropriativo.

A noção de acontecimento apropriativo fala-nos, como tivemos a oportunidade de acompanhar acima, sobre a necessidade de pensar as transformações efetivas do espaço histórico-epocal, no qual nos encontramos a cada vez inseridos, como transformações que dizem respeito diretamente ao próprio campo de manifestação dos fenômenos em geral. Não somos nós que precisamos nos transformar para que tudo se transforme, mas é antes o espaço onde tudo se dá que precisa se transformar para que eu efetivamente me transforme. Temos aqui a radicalização de uma posição que Heidegger já apresentava desde o início de seu caminho de pensamento: como o ser-aí é radicalmente o seu aí, tudo o que acontece com ele, todas as mudanças pelas quais ele passa e pode passar, dependem estruturalmente de uma mudança pela qual o mundo pode passar. O que temos aqui é apenas uma radicalização desta posição e uma atribuição de uma autonomia maior ao próprio espaço de transformação. Para

que alguém consiga escapar de uma existência marcada pelas neuroses do tédio, pela compulsão, pela anorexia, pela síndrome do pânico, não é necessário apenas resolver as aparições pontuais desses transtornos, mas é antes de tudo indispensável abrir a possibilidade de uma existência para além de tais neuroses, compulsões etc. Para que algo assim seja possível, por outro lado, é preciso mais do que um tratamento pontual dos problemas, é preciso primeiro tornar o outro permeável ao caráter propriamente dito do espaço existencial. Em verdade, ao se encontrar em uma época, tendemos a nos ver condenados a essa época sem restrições. Essa condenação, contudo, não nasce senão de uma desconsideração do próprio caráter histórico de toda época. O espaço psicoterapêutico tem em relação a isto uma semelhança incontestável. Quem procura uma psicoterapia também tende a procurá-la a partir de indicações contidas em sua época e a exigir do psicoterapeuta exatamente aquilo que sua época exigiria. No exemplo da técnica, o que se busca na psicoterapia é normalmente uma retomada do ritmo compulsivo da técnica. A compulsão clinicamente tratável é apenas um caso de uma exacerbação tão radical da técnica que ameaça a manutenção mesma da existência técnica e que precisa, com isto, retornar ao ritmo sem quebras e sem crises que tanto a caracteriza. Ao tornar o paciente permeável ao espaço da técnica, porém, o psicoterapeuta abre a possibilidade de o outro alcançar uma nova maneira de se relacionar com a técnica, uma maneira ao mesmo tempo mais livre e mais lúcida consigo mesmo e com os entes técnicos. Essa nova maneira de relacionamento obedece diretamente à lógica do acontecimento apropriativo. A psicoterapia precisa tornar o paciente permeável pelo espaço terapêutico. Para tanto, o próprio paciente precisa se tornar apropriável pelo espaço. Só assim, ele pode chegar efetivamente a experimentar uma transformação de sua existência que envolva a conquista de um novo campo existencial, de um novo aí. Em outras palavras, é só se deixando apropriar pelo espaço terapêutico como um espaço marcado pela possibilidade de um acontecimento também apropriativo, que o paciente pode se ver diante de uma nova determinação de seu aí, ou seja, daquilo que lhe é mais radicalmente próprio. Exatamente este, contudo, é o âmbito no qual se movimentará o nosso terceiro capítulo.

CAPÍTULO III – O PROJETO CLÍNICO DA DASEINANÁLISE: A ANÁLISE EXISTENCIAL

Tivemos a oportunidade de acompanhar nos capítulos anteriores as conseqüências da mudança empreendida por Heidegger no campo da filosofia, deslocando a idéia de essência dos modelos substancialistas utilizados pela metafísica para os campos fenomenológico-relacionais e substituindo a noção de significado pela idéia de sentido. A tradição sempre partiu por um lado da tentativa de determinar quididamente os entes em geral, isto é, da tentativa de responder à pergunta acerca do ser dos entes. Com isto, desrespeitou a diversidade ontológica dos entes que não podem ser acessados por meio de tal pergunta e que só se mostram efetivamente em seu ser, na medida em que o ser-aí se realiza em meio a uma pluralidade correspondente de modos de comportamento. Em termos fenomenológicos, só a pluralidade de comportamentos do ser-aí pode ser acompanhada da pluralidade ontológica dos fenômenos correlatos. Heidegger, por outro lado, consolida a originalidade de seu percurso filosófico justamente a partir de uma análise do ser do homem para além de toda e qualquer quididade. Essa análise implicou o surgimento de uma transposição do acento da noção de significado para a noção de sentido. Tendo em vista o fato de o ser-aí não possuir nenhuma determinação essencial, ele não possui em si nenhum significado próprio, mas depende de suas ações e de seus comportamentos para conquistar tais significados. Ora, mas as ações e os comportamentos do ser-aí sempre se assentam, como vimos, sobre um determinado projeto de sentido, pois é apenas por meio de tal projeto que o ser-aí pode se empenhar efetivamente por uma ação e não por outra. Em outras palavras, é no sentido que se encontram aqui enraizadas as possibilidades significativas e não o contrário. Com essa mudança, Heidegger levou adiante de maneira ainda mais radical o projeto fenomenológico de seu mestre Husserl e abriu uma possibilidade para pensar as ciências em geral como comportamentos do ser-aí finito e transitório ou, nas palavras de Gilles Deleuze¹¹⁶, tão condizentes com o espírito do pensamento heideggeriano, como

¹¹⁶ Boa parte das divergências entre certos pensadores e entre os pesquisadores que se dedicam às suas obras surge de um aprisionamento inicial nos termos por eles empregados e de um esquecimento das coisas e das questões propriamente ditas que estão em jogo para eles. Esse é claramente o caso na passagem acima. Falar em existência finita e mutável não parece a princípio ter nenhuma relação direta com a noção de um modo de ser de uma subjetividade nômade. No entanto, se deixarmos um pouco

modos devenientes do sujeito nômade. Agora, o que procuraremos no presente tópico é justamente acompanhar as conseqüências dessa mudança para o campo específico da psicoterapia. É somente na medida em que tivermos clareza quanto a tais conseqüências para a psicoterapia, que poderemos efetivamente lançar as bases e iniciar os desdobramentos propriamente ditos de uma clínica psicoterápica pautada pelo ser-aí humano e por seu modo de ser originário. Mas em que medida é possível uma psicoterapia como esta e em que ela se diferencia propriamente de uma psicoterapia tradicional? Como tratar de problemas pontuais como a dificuldade de relacionamento, os conflitos entre casais, a separação ou a perda de familiares, o sofrimento ligado à descoberta das doenças graves, os problemas relativos à gestação, a dor do aborto não induzido e os dilemas próprios da decisão sobre o aborto voluntário, as dificuldades de aceitação das modulações possíveis do exercício da sexualidade e dos diversos transtornos sexuais, as injustiças, os crimes, a morte ou as tragédias ocorridas na família, a perda de emprego ou a sensação de fracasso profissional, pessoal e financeiro etc.: como tratar de todos estes fenômenos concretos no contexto de uma abordagem psicoterápica fundada na analítica existencial heideggeriana, ou seja, no projeto de enraizar todas as possibilidades do ser do homem em sua dinâmica existencial e nas estruturas a serem analisadas nessa dinâmica?

a poeira baixar, não é difícil perceber como o acento nas expressões “modos devenientes” e “subjetividade nômade” aponta para uma afinidade direta, ainda que pontual, com a idéia heideggeriana de um existir em movimento. Uma subjetividade nômade é uma subjetividade não arraigada, não cristalizada, não determinada pelos horizontes hermenêuticos sedimentados. No momento em que supera tal cristalização, por sua vez, os modos de ser do homem perdem de imediato sua pretensa fixidez e se fluidificam, devolvendo ao existir o seu caráter negativo originário. Exatamente esta posição se encontra no pano de fundo de nossa referência a Gilles Deleuze.

3.1 Os impasses fundamentais de uma psicologia explicativa e a compreensão diltheyana de uma psicologia descritiva: abertura para uma nova relação com a clínica psicoterápica

Tal como procuramos evidenciar até aqui, a análise existencial possui uma relação direta com o modo de ser originário do existir humano. Seguindo as compreensões heideggerianas do ente humano como um ente dotado de caráter de poder-ser e determinado essencialmente por seus modos de ser, acompanhamos detidamente no primeiro e no segundo capítulos da presente tese em que medida o existir humano resiste desde o princípio às mais diversas tentativas de reificação em noções como as de sujeito, pessoa, alma, espírito, corpo, organismo, mente, ser vivo etc. Como um ente marcado por uma indeterminação originária radical, o ser-aí humano só conquista o seu ser por meio de uma dinâmica intencional e existencial, que já sempre o projeta de maneira ekstática para o interior de um horizonte fático a partir do qual apenas ele pode assumir um comportamento em relação aos entes intramundanos, aos outros seres-aí e a si mesmo, e, a partir daí, ser. A existência do ser-aí, por sua vez, se confunde com tal dinâmica ekstática, de tal modo que é ela apenas que torna possível ao ser-aí conquistar a si mesmo. A existência e o elemento existencial, porém, não são termos que apontam para um espaço desde o início considerado pela tradição. Ao contrário, poderíamos de certa forma dizer que o traço característico da tradição foi justamente uma desconsideração sistemática da existência em nome de um plano transcendente ou imanente no qual a verdade se faria vigente. Dito de maneira ainda mais clara, a tradição pode ser muito bem pensada como uma luta contra a facticidade temporal e finita do existir, contra o caráter histórico e fático da existência em prol da afirmação de um mundo supostamente eterno, infinito e positivo. Essa afirmação, contudo, não permanece restrita à tradição filosófica, mas se estende também ao campo do próprio pensamento psicológico em suas diversas vertentes. Nesse sentido, é importante iniciarmos este nosso terceiro capítulo com uma breve exposição da gênese e dos desdobramentos históricos da análise existencial. Essa gênese possui um ponto de conexão direta com uma distinção estabelecida pela primeira vez por Wilhelm Dilthey em seu livro hoje clássico *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*.

Há um problema fundamental nas psicologias explicativas em todas as suas mais diversas vertentes: todas elas necessariamente concebem o homem como um ser dotado de propriedades positivas e previamente determinadas, desconsiderando o seu caráter ontologicamente negativo e aberto. É justamente essa opção que induz o clínico de um modo geral a afastar-se da realidade existencial do paciente e a abordar os fenômenos existenciais no âmbito de uma psicologia teórico-explicativa que possui suas bases em pré-conceitos metafísicos inadequados à condição existencial do ente humano. Tal condição evidenciou-se, por sua vez, na Modernidade, depois da dissolução da dicotomia entre mundo sensível e mundo suprassensível, sintetizada pela primeira vez por Nietzsche, em sua *Gaia ciência*, com a famosa expressão “Deus está morto”.¹¹⁷ Diante da incontestabilidade da morte de Deus, noções como “a essência do homem” e “a universalidade do conhecimento racional” perderam seu sentido de ser e sua consistência primordial. É essa essência, porém, que o paciente pressupõe poder a princípio desvendar na terapia, assim como é ela também que o psicoterapeuta voltado para a explicação dos fenômenos internos pressupõe como passível de ser alcançada por meio da aplicação de seus modelos teóricos em geral. Qual a consequência, então, de tal estado de coisas para a possibilidade da clínica psicológica? Por maior que seja a confiança que um psicoterapeuta possua em seus esquemas lógico-causais, por mais imediatamente que um paciente pense ter descoberto a essência de seus transtornos existenciais, essa confiança e essa descoberta jamais conseguem dar conta plenamente do que se passa no existir humano. É isto que podemos perceber a partir de um exemplo extraído diretamente do processo psicoterápico. Apesar de o paciente, ao longo desse processo, demonstrar conhecer muitas vezes as causas e os desdobramentos do seu sofrimento existencial, nós nos confrontamos de maneira igualmente freqüente com queixas de que esse conhecimento pouco contribuía para o alívio de tal sofrimento. Por que isto acontece afinal? O que nos revela essa insuficiência do conhecimento teórico-causal para propiciar efetivo alívio existencial?

Se há algo mais do que evidente no interior do processo psicoterápico, é a dissociação entre a capacidade de acompanhar de modo lógico-racional o caráter aparentemente absurdo de certo comportamento e a possibilidade de escapar desse

¹¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Gaia ciência*, aforismo número 125, p. 147-48. São Paulo: Companhia das Letras.

tipo de comportamento. Alguém tomado por um transtorno obsessivo compulsivo, por exemplo, é capaz de reconhecer sem problemas que sua mania carece de razões suficientes para a sua justificação. Ao mesmo tempo, ele é capaz de olhar com espanto para uma compulsão alheia e pode até mesmo rir de si em função de suas idiossincrasias. No entanto, tudo isto é insuficiente para propiciar-lhe uma real libertação em relação à sua obsessão. Não se pode fazer psicoterapia como se essa envolvesse um processo de refutação racional dos transtornos, como se o que estivesse em jogo fosse convencer o paciente de que ele não tem razão alguma em sofrer com o transtorno que experimenta. Dizer isto, porém, não significa de maneira alguma afirmar que os transtornos existenciais são completamente desprovidos de logicidade e que eles não obedeceriam a nenhum modo regular de realização. Ao contrário, eles possuem naturalmente uma lógica particular – é isto que torna possível a classificação dos transtornos – e são marcados pela repetição de certas características intrínsecas. Ora, mas se os transtornos existenciais seguem um padrão específico de realização, parece natural pensar que esse padrão pode ser explicado em meio à submissão dos fenômenos em jogo nos diversos transtornos a modelos lógico-causais, tornando patentes seus sinais e sintomas. Para o estabelecimento de tais modelos, contudo, é preciso antes de tudo obedecer a alguns passos determinados: é preciso partir em primeiro lugar de hipóteses explicativas que tornam o fenômeno de algum modo inteligível. O inconsciente pode ser tal hipótese, assim como a composição química de nosso cérebro ou mesmo a pessoa em seu caráter centralizador e voluntarista. Em segundo lugar, é preciso poder reduzir toda a complexidade da dinâmica existencial a tais hipóteses, explicando tudo a partir delas. Nada pode resistir neste contexto ao seu poder de controle, nada pode escapar aí de seu movimento progressivo e tentacular. Em terceiro lugar, é preciso superar qualquer espaço de dúvida, reforçando incessantemente a teoria por meio de argumentos pensados exatamente com vista a tais intuitos. Por fim, é preciso afastar constantemente outras hipóteses; seja pela via da refutação direta, seja pela via da desqualificação de seus adeptos.¹¹⁸ Tudo isto, por sua vez, revela exatamente o problema estrutural

¹¹⁸ Não há como desconsiderar que boa parte da vida acadêmica é consumida pelo movimento constante das correntes teóricas em geral de se colocarem em contraposição às correntes divergentes por meio de uma simples menção à falta de consistência e de seriedade teórica dos seus adversários. Poucos argumentos são mais fortes do que o sentimento de pertencimento a um grupo determinado e do que a sensação de estar defendendo a verdade e os seus ideais.

das tentativas explicativas de dar conta do universo da vida psíquica. Nunca se pode às últimas conseqüências reduzir os transtornos existenciais às hipóteses teóricas sem ao mesmo tempo empobrecer e aprisionar a existência daquele que experimenta tal transtorno. Os modelos explicativos operacionalizados no interior das abordagens clínicas em geral infantilizam e tornam superficiais os pacientes, submetendo-os ao peso opressivo da massa teórica. Do mesmo modo como toda teoria acaba instituindo uma relação de poder entre psicoterapeuta e paciente, relação essa que transforma o psicoterapeuta numa espécie de mestre da verdade, para usar um termo hoje célebre criado por Marcel Détienne¹¹⁹, a psicologia explicativa acaba empobrecendo os recursos existenciais do paciente, reduzindo seu horizonte compreensivo e suprimindo a sua capacidade de auto-apropriação. Apesar de todas as diferenças metodológicas de princípio, uma psicologia explicativa de matiz comportamental e uma psicologia explicativa de teor psicanalítico concordam aqui no ponto central. Posso deixar claro este ponto por meio do exemplo de um paciente que passou por um longo processo de terapia comigo. O paciente, que chamarei aqui apenas de José de Souza, me procurou há alguns anos atrás com um problema familiar específico. Seu filho, que se encontrava na época com 12 anos de idade, apresentava um medo terrível de tudo e uma dificuldade de se arriscar nas atividades mais corriqueiras para crianças dessa idade. Ao mesmo tempo, todas as tentativas de José de levar o menino a superar o medo eram imediatamente minadas pela atitude da mãe, que o super protegia. Se ele tentava ensinar o menino a andar de bicicleta, ele se negava terminantemente a subir na bicicleta, por medo de cair e de ralar os joelhos. Se José tentava matricular o menino em uma aula de natação, esse se recusava a entrar na piscina por medo de se afogar. E assim por diante. A reação de José diante da recusa do menino de aceitar o movimento de enfrentamento dos riscos inerentes à vida era sempre violenta. José batia no menino e se exasperava com ele, levando-o a cada vez ao choro e ao refúgio subsequente no colo de sua mãe. Tudo em José apontava para uma relação com o medo do filho que partia de um pressuposto de diferença radical entre o pai e o filho, de tal maneira que parecia ser o pai absolutamente corajoso e o filho absolutamente covarde. Considerando

¹¹⁹ Marcel Détienne, filólogo clássico francês, autor do livro *Os mestres da verdade na Grécia arcaica* (Rio de Janeiro: Zahar, 1988), trabalhou durante algum tempo com Jean Pierre Vernant. A expressão “mestres da verdade” foi empregue também por Deleuze e Foucault.

esse exemplo a partir de uma psicologia explicativa de vertente comportamental, a prática psicoterápica voltar-se-ia aqui imediatamente para um recorte reduutivo do campo existencial e do horizonte complexo a partir do qual surge o problema. Para tal psicologia explicativa, tudo estaria centrado no “fato” do medo da criança atrapalhar significativamente o seu desenvolvimento, gerar uma zona de tensão entre marido e mulher e inviabilizar até mesmo uma relação mais harmônica entre pai e filho. Assim, ela colocaria todo o acento da prática psicoterápica na supressão do medo da criança como fonte principal das tensões familiares, deixando de considerar, com isto, toda a riqueza dessas tensões e da vida daqueles que se apresentam aí. Uma psicanálise freudiana, por sua vez, encurtaria o campo hermenêutico de outro modo. Ela buscaria as causas profundas do medo da criança a partir da análise de suas experiências na primeira infância, suposta matriz originária do desenvolvimento psicosssexuais. Mesmo que os psicanalistas e os cognitivistas comportamentais de hoje levem em consideração a dinâmica familiar e o caráter sistêmico da gênese dos sintomas, eles continuam presos ao âmbito da objetivação posicionadora dos fenômenos e à busca por um esclarecimento de suas determinações causais complexas. O que o prosseguimento da psicoterapia revelou, contudo, foi algo bastante diverso e surpreendente. Depois da separação do casal, José viu-se confrontado com uma experiência semelhante à de seu filho. Diante da necessidade de fazer novas escolhas e tomar novas decisões, assumindo com plena responsabilidade as adversidades da vida, revelou-se tão ou mais amedrontado do que o filho. A análise existencial, por sua vez, foi aqui imprescindível para que José se abrisse para a evidência de seu medo e para a supressão da distância inicial em relação à criança. O medo do menino deixou de se mostrar para ele como algo inaceitável, como fracasso no processo de desenvolvimento do filho como homem, e passou a ser visto como algo humano, demasiadamente humano. Com isto, despontou a possibilidade de uma reapropriação de sua relação com o filho sobre novas bases, filho que pôde, então, superar aos poucos não o medo, mas apenas “o medo do medo do medo”, como diz Chico Buarque em seu clássico infantil *Chapeuzinho amarelo*.¹²⁰ Processos psicoterápicos pautados pela idéia de explicação acabam em suma por instaurar uma ligação de dependência com o

¹²⁰ Chico Buarque, *Chapeuzinho amarelo*, p. 1. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2003.

psicoterapeuta e por limitar o vigor dos fenômenos existenciais. Assim, é preciso escapar de tais características incontornáveis dos modelos explicativos, seguindo a referência presente no próprio acontecimento da dissociação acima mencionada. Para tanto, nada mais adequado do que procurar pensar de maneira radicalmente fenomenológica a relação entre sofrimento e construção de modelos teórico-explicativos.

A relação entre os sofrimentos e a determinação teórica das suas supostas causas naturais é um tema extremamente discutido no trabalho cotidiano do psicólogo. É o que podemos observar tanto no exercício da clínica, quanto nas sessões de supervisão e nas discussões de casos clínicos. Retomemos, então, a pergunta feita acima: por que o conhecimento das supostas causas naturais de um sofrimento não contribui decisivamente para a superação desse sofrimento? Respondendo de início de maneira breve, podemos dizer que o conhecimento das supostas causas naturais de um sofrimento nunca dá conta nem da amplitude propriamente dita do campo existencial em jogo nesse sofrimento, nem tampouco é capaz de promover uma rearticulação da existência em sintonia com esse sofrimento. Para que fosse possível tal rearticulação, seria necessário antes de mais nada que o conhecimento causal pudesse esgotar completamente tudo o que acontece com alguém que sofre. Somente se o sofrimento pudesse ser plenamente reduzido às suas causas objetivamente fixáveis e se, além disto, a compreensão do sofrimento justificasse inteiramente o fenômeno do sofrimento, somente assim seria possível pensar a supressão do sofrimento por meio do reconhecimento das causas. Mas sabemos que isso definitivamente não é possível. O sofrimento sempre envolve elementos muito mais amplos do que as causas passíveis de serem fixadas teoricamente. Sofrer é um termo que abarca uma pluralidade enorme de elementos não causais, que se revelam na vida dos sentimentos, na abertura ou no fechamento das perspectivas de futuro, na materialidade constitutiva da existência, na experiência do espaço e nos desdobramentos dos movimentos corporais, na constituição das interpretações correntes e no poder dos preconceitos sobre tais interpretações. O conhecimento de dimensões causais, por outro lado, é sempre parte de um processo identitário que enreda o ser-aí humano em versões que nunca o libertam efetivamente do aprisionamento em versões parciais do que está propriamente acontecendo, que jamais o dispõem para uma superação e apropriação efetiva de sua própria condição. E isto acontece porque as

psicoterapias teórico-explicativas fecham o campo hermenêutico de compreensão dos transtornos existenciais com a construção de modelos lógico-causais identitários que reduzem o campo experiencial, ao invés de liberar a possibilidade de uma rearticulação significativa do existir e abrir um campo projetivo de possibilidades existenciais. Exatamente por isto, uma psicologia com bases fenomenológico-existenciais, ou seja, uma psicologia não objetificante e não teorizante, precisa antes de tudo escapar de toda e qualquer construção de modelos lógico-causais, lutando contra a presença de tais modelos até mesmo quando esses se inscrevem de modo sutil ou imperceptível no uso inadvertido de determinados termos ou conceitos. Além disto, uma psicologia com bases fenomenológico-existenciais tem como objetivo primordial escapar da abstração que processos teórico-explicativos sempre trazem consigo. Enquanto se encontra preso a uma tentativa de reconduzir seu sofrimento aos supostos componentes causais desse sofrimento, o paciente ainda não experimenta propriamente o sofrimento. A busca pelas causas desvia o olhar do fenômeno propriamente dito e inviabiliza ao mesmo tempo uma liberação para que o fenômeno se mostre em seu próprio campo de mostração. Na psicoterapia, portanto, é decisivo justamente o abandono da tendência imediata para a fixação de relações de causa e efeito e o acompanhamento puro e simples do campo existencial do vivenciado, pois nele e somente nele é que se encontra a verdade dos acontecimentos. Bem, mas até que ponto auxilia no processo de metabolização da dor a confrontação com a verdade fenomenológica do sofrimento? Até que ponto a vivência radical do sofrimento não encerra ainda mais a existência nos elementos nocivos e mesmo destrutivos de certas experiências de dor? A consideração do que está em jogo nessas questões possui um caráter intrinsecamente problemático, que dificulta ou mesmo inviabiliza a constituição de respostas conclusivas e que se acha em relação direta com a essência do projeto fenomenológico como um todo. Pensar fenomenologicamente significa necessariamente suspender desde o início toda e qualquer tentativa de estabelecer positivamente, sob a forma de teses, o modo de ser e o sentido dos fenômenos em geral. Uma abordagem fenomenológica precisa necessariamente se manter no interior dos limites da descrição dos conteúdos fenomenais das vivências, para dizer como Husserl, ou no interior da descrição das transformações por que passa a existência em seu caráter próprio. Assim, não há como controlar de fora os desdobramentos de uma confrontação de si mesmo

por parte do paciente com o seu sofrimento, levantando, por exemplo, a tese de que essa confrontação produziria este ou aquele efeito qualquer. Mas isto não significa dizer que a fenomenologia nos condenaria ao casuísmo das situações existenciais e das avaliações pessoais. Ao contrário, ela procura antes mostrar o caráter primordial e o poder do que acontece originariamente conosco. O que acontece conosco não é nem bom, nem ruim, mas efetivamente acontece. Assim, a confrontação com o sofrimento envolve de saída um elemento positivo inquestionável. Ao escapar da busca pelas causas do sofrimento, o paciente se livra dos fantasmas que, de um modo ou de outro, o aprisionavam e ainda o aprisionam. Abre-se, então, concomitantemente a possibilidade de uma apropriação do sofrimento que conduza ao cerne do processo de singularização, ao despontar de um modo diferente de relacionamento com o sofrimento. Esse modo permite justamente escapar do pressuposto dogmático de que o sofrimento é aquilo que não deveria ser e que precisaria ser excluído do campo existencial como um elemento extrínseco e contingente, marcado somente pela obstrução. O sofrimento diz respeito diretamente ao caráter de problema que é inerente ao ser-á humano. No sofrimento, o problema que cada ser-á é aparece em seu conteúdo inexorável, como parte integrante não apenas do existir puro e simples, mas também da riqueza do existir. Existir é sempre estar na condição de problema. Já o sofrimento aparece aqui não como um conteúdo inexorável, mas sim como sintoma de que o problema não foi bem equacionado e de que o existir, com isto, foi de algum modo interrompido em sua dinâmica ou obstaculizado em seu fluxo. Há, por sua vez, algo de absolutamente alienante na construção do discurso causal, uma vez que as causas logo assumem o lugar de nossas vivências próprias. Conquistar uma relação fenomenológica com o sofrimento, por sua vez, significa conquistar finalmente o sofrimento como um modo de seu ser. E é somente no momento em que conquista o seu sofrimento com um modo radical de seu ser, que o paciente pode ao mesmo tempo não sair de si, mas vivenciar uma transformação de si em sintonia com esse seu modo de ser. Em contraposição a um empobrecimento provocado pelas psicologias explicativas e construtivas, uma psicologia descritiva e analítica se volta para os conteúdos vivenciais, abrindo a possibilidade de uma realização de si em sintonia com a riqueza do campo existencial. Psicologia descritiva e analítica, por sua vez, é uma expressão que remonta a uma obra tardia de Dilthey, escrita sobre a influência direta do projeto

fenomenológico de Husserl, cujo título em português é *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Nessa obra, Dilthey faz uma distinção central entre uma psicologia explicativa e construtiva e uma psicologia analítica e descritiva. A psicologia explicativa e construtiva é descrita por um lado como uma psicologia estruturada sempre a partir de hipóteses que tornam possível a construção de modelos teóricos comprometidos com a tentativa de dar conta dos fenômenos em geral, mas que nunca conseguem em última instância reduzir a totalidade vital dos fenômenos às suas hipóteses. Uma psicologia descritiva e analítica, por outro lado, é para ele uma psicologia que nunca parte de hipóteses, mas que procura compreender os fenômenos a partir do nexos vital total no qual esses fenômenos desde sempre aparecem. Contra os processos abstrativos característicos das psicologias explicativas, contra o tratamento pontual dos fenômenos e contra uma desconsideração dos contextos mais amplos de aparição, Dilthey procura pensar desde o princípio uma psicologia comprometida com o horizonte total de sentido no qual os fenômenos aparecem e com a vida única e múltipla destes fenômenos. Ora, mas para que se alcance essa vida fenomênica e o seu nexos estrutural é decisivo escapar do poder prescritivo do mundo que se mostra como decisivo para a possibilidade mesma da construção dos modelos teórico-explicativos. A superação dos modelos explicativos, portanto, assim como a possibilidade de uma vida fenomenológica consigo mesmo precisam acontecer em sintonia com um movimento inicial de luta contra os preconceitos e contra as falsas pretensões de saber. Essa luta caracteriza em muito a tensão heideggeriana entre impróprio e próprio, que foi reformulada por Ludwig Binswanger de uma maneira revolucionária para a psicoterapia.

3.2 O problema da negatividade estrutural do ser-aí e a inversão da relação entre propriedade e impropriedade em Heidegger levada a termo por Ludwig Binswanger

Psicoterapia é um termo que nos induz imediatamente a pensar em um método de abordagem dos fenômenos psíquicos em geral e de tratamento dos transtornos existenciais enquanto tais. Neste sentido, ao escutarmos o termo psicoterapia, já sempre nos movimentamos no interior de um conjunto de pressupostos que nunca ou só muito raramente colocamos em questão. Em uma compreensão mediana e sedimentada, transtornos existenciais pressupõem um psiquismo positivamente estruturado, a presença de disfunções orgânicas ou simbólicas, a presença de categorias nosológicas passíveis de operacionalização no interior do tratamento das patologias psicológicas, saber positivo sobre a gênese e o desenvolvimento das doenças psíquicas etc. Tudo isto, por sua vez, só se sustenta a partir de certa compreensão do ser do humano, que acompanha diretamente a positividade em jogo em tal conjunto de pressupostos iniciais. Exatamente neste ponto, porém, surge a questão que pretendemos em seguida desdobrar: precisamos necessariamente nos submeter a tais pressupostos? O ser do ente humano pode ser efetivamente abordado de maneira direta e positiva? Ou será que um questionamento mais profundo e incisivo do ser do humano inviabilizaria por completo tal posição inicial? Em outras palavras: não estariam as psicoterapias pautadas pelos pressupostos acima citados estruturadas a partir de uma concepção metafísica e dogmática acerca do ente humano? O que aconteceria se o ser do ente humano se nos revelasse em sua negatividade estrutural, em sua radical indeterminação originária, em sua insubmissão absoluta a todo posicionamento teórico-explicativo? E quais as conseqüências disto para a realização da clínica psicoterápica? O que pretendemos levar a termo agora é uma reflexão acerca do campo de problematização que se encontra em jogo em tais perguntas com o auxílio do pensamento de Martin Heidegger, mais especificamente com o auxílio de elementos presentes em sua obra *Ser e tempo* e de uma confrontação com a interpretação desses elementos por parte de Ludwig Binswanger.

Como procuramos mostrar de início de maneira bastante sucinta, as psicologias de matiz teórico-explicativo sempre pensam o ser do humano de maneira positiva, pressupondo a presença de propriedades essenciais e de modos de ser previamente dados que orientariam desde o princípio a constituição da prática psicoterápica. Tal posição envolve a idéia de que o ser do humano poderia estar contido de modo pleno em noções como estrutura psíquica, eu, consciência, aparelho psíquico, vontade, subjetividade etc. O caminho da filosofia moderna de Descartes a Nietzsche, porém, pode ser imediatamente descrito como o caminho de suspensão radical dessa posição ontológica em relação ao ser do humano. O que a filosofia moderna descobriu em sua história foi justamente a impossibilidade de sustentar às últimas conseqüências uma determinação quiddativa do ser do homem, o que foi abrindo paulatinamente o espaço para uma equiparação cada vez maior do homem com a sua dinâmica existencial. Tal equiparação, por sua vez, é decisiva para a compreensão heideggeriana do ser do homem a partir da noção de ser-aí ou ser-no-mundo. Para Heidegger, o ser do homem aponta para a noção de ser-aí justamente porque o homem é um ente dotado de caráter de poder-ser, um ente originariamente indeterminado e indefinido, que só conquista o seu ser por meio dos seus modos de ser. Em suas próprias palavras no parágrafo 9 de *Ser e tempo*:

A ‘essência’ do ser-aí está em sua existência. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, ‘propriedades’ presentes à vista de um ente presente à vista que possui esta ou aquela ‘configuração’. As características constitutivas do ser-aí são sempre modos de ser e somente isto. Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isto, o termo ser-aí, reservado para designá-lo, não exprime a sua quiddidade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser.¹²¹

Esses modos de ser possuem uma relação direta com o mundo como horizonte sedimentado de acordo com o qual o ser-aí sempre leva a termo os seus comportamentos em geral. Se posso como ser-aí humano me comportar em relação a algo assim como um computador, uma escrivadinha, um teclado ou um livro que uso para citações, esses comportamentos só são possíveis por conta do

¹²¹ Martin Heidegger, *Ser e tem*, § 9, p. 77-78. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

fato de o meu mundo trazer consigo algo como um computador, uma escrivantina, um teclado e um livro. Nem todo e qualquer mundo torna tais comportamentos possíveis, nem pensando em mundo do passado nem do futuro. De qualquer modo, a própria relação entre ser-aí e aí, ou seja, entre ser-aí e mundo abre uma situação extremamente peculiar. Por conta de sua indeterminação originária, o ser-aí não pode ser largado a si mesmo, pois ele não traz em si nenhum princípio capaz de promover uma saída de sua indeterminação e de orientá-lo na escolha de um modo determinado de ser. Ao contrário, o ser-aí precisa de início necessariamente da estabilidade que o mundo lhe pode fornecer, para que possa alcançar gradualmente uma familiaridade com os campos de ação em geral, ou seja, com os espaços nos quais o ser-aí pode efetivamente determinar o seu ser. Essa familiaridade, que o ser-aí por si mesmo não tem, é indispensável para que ele possa realizar a partir daí suas diversas possibilidades existenciais em meio ao quase automatismo do cotidiano. Deparamo-nos, assim, com as noções de impróprio e próprio. Como o ser-aí é um ente originariamente estranho, ele precisa se deixar absorver pela familiaridade do mundo, pela mediania dos significados cotidianamente sedimentados. Ao se deixar absorver no mundo, porém, o ser-aí se desarticula de seu caráter de poder-ser e passa a tomar a si mesmo como se fosse um ente entre outros, como se fosse uma coisa dotada de propriedades específicas. De início e na maioria das vezes, com isto, o ser-aí existe sob o modo da impropriedade. A negatividade do ser-aí, contudo, não desaparece em meio à absorção no impessoal, mas permanece incessantemente presente, ainda que velada, clamando por vir à tona. O impróprio sempre envolve de certo modo o próprio, na mesma medida em que o próprio jamais pode se dar completamente sem o impróprio. O que Heidegger descreve em *Ser e tempo* é exatamente o jogo de possibilidades oriundas da tensão entre impróprio e próprio, entre a conquista de si a partir de sua negatividade e a absorção no mundo fático sedimentado. Daqui, por outro lado, surge toda uma possibilidade de pensar o horizonte de gênese dos transtornos existenciais em geral, possibilidade essa que foi considerada pela primeira vez no campo da psicoterapia pelo psiquiatra suíço Ludwig Binswanger.

Heidegger pensa a dualidade entre próprio e impróprio em função de seus interesses filosóficos efetivos. Diante da necessidade de pensar a mobilidade histórica das visões de mundo, o que mais importa para Heidegger é dar conta das

crises capazes de responder por tal mobilidade. Ao reduzir, contudo, as possibilidades existenciais do ser-aí ao binômio próprio-impróprio, Heidegger desconsidera a miríade de figuras intermediárias que, de certa forma, não podem ser abarcadas por tal binômio. Isto se dá porque Heidegger não se detém nos transtornos existenciais que, por um lado, nascem sempre de certo anúncio da negatividade ou da indeterminação originária do ser-aí, mas que, por outro lado, não chegam a se realizar a partir de um campo singular e livre de sentido, no qual a existência particular poderia ter lugar. Estamos pensando aqui antes de tudo nos transtornos existenciais, nas neuroses e psicoses, e, em particular, na depressão e na compulsão, que não são abarcáveis apenas a partir da possibilidade de próprio e impróprio. Um neurótico, por exemplo, se realiza efetivamente a partir da semântica sedimentada do mundo fático que é o dele. No entanto, sua realização aponta necessariamente para um encurtamento dessa semântica e para uma retenção de suas determinações significativas em um campo de estranheza fundamental. Ora, mas com isso nos aproximamos claramente das intuições desdobradas originariamente por Ludwig Binswanger em seu trabalho com a psicologia fenomenológico-existencial.

Binswanger acentuou muitas vezes em sua obra a particularidade de sua posição profissional. Como médico e psiquiatra, o que interessava a ele não era a possibilidade da filosofia ou a realização de uma reflexão abstrata qualquer. Ao contrário, seu trabalho o impelia a um cuidado peculiar com os pacientes em geral. De qualquer modo, porém, essa particularidade não impediu Binswanger de perceber o caráter revolucionário da compreensão heideggeriana do ser-aí humano. Como ele mesmo nos diz em *As três formas da existência malograda*:

(...) a primeira coisa a fazer é, mais uma vez, retirar a psicopatia esquizóide e a esquizofrenia do quadro estreito do juízo de valor biológico – como deve ser considerado o juízo médico – e do estado de coisas médico-psiquiátrico da doença e da morbidez, a fim de transportá-las para o quadro mais amplo da estrutura existencial ou do ser-no-mundo humano, cujo *a priori* foi ‘trazido à luz’ por Heidegger em sua analítica existencial. Para evitar equívocos, observemos desde já, porém, que a analítica existencial constitui tão-somente o (indispensável, é verdade) solo e fundamento para as nossas próprias investigações”¹²².

¹²² Ludwig Binswanger, *As três formas da existência malograda*, p. 11. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

Binswanger vale-se diretamente da compreensão heideggeriana do ser do homem como ser-no-mundo, mas o faz de uma maneira que subverte os pressupostos estruturais da descrição heideggeriana. Enquanto Heidegger parte da dualidade originária das possibilidades de ser do ser-aí, concebendo essa dualidade em termos da absorção inicial do ser-aí no mundo fático sedimentado e da superação dessa absorção no âmbito de uma conquista plena de si a partir de sua negatividade, Binswanger reestrutura essa dupla possibilidade de maneira radicalmente oposta. Para Heidegger, o ser-aí encontra performaticamente dois modos positivos de determinação de suas possibilidades existenciais: o modo impróprio e o modo próprio. De início e na maioria das vezes, o ser-aí se vê imerso no mundo fático que é o dele e recebe do mundo circundante todas as orientações necessárias para que ele possa realizar os seus comportamentos em geral. Essa absorção traz consigo como conseqüência a instauração de um domínio do mundo sobre o ser-aí. Jogado no mundo, o ser-aí existe de início e na maioria das vezes em virtude do mundo e desarticulado de seu caráter como poder-ser. Existindo absorvido no mundo, o ser-aí se encontra a princípio em uma dimensão imprópria de realização de si. Por outro lado, para que conquiste o seu modo próprio de ser, ele precisa superar a absorção inicial no mundo fático e retirar de sua negatividade constitutiva o sentido mesmo de seu existir. Para Heidegger, é só neste momento que o ser-aí passa a existir como um projeto autêntico de si, deixando para trás a mera repetição das determinações prévias do mundo. Com isto, próprio e impróprio designam modos de o ser-aí se mostrar como ser-no-mundo que coexistem originariamente como possibilidades do ser-aí, de tal modo que não podemos tomar esses dois termos como expressão de um juízo de valor ou de um par categorial fundado em uma classificação nosológica previamente determinada. Tendo em vista a clínica psicoterápica, porém, uma inversão da posição heideggeriana parece indispensável. Como Heidegger vê o anúncio da negatividade como um indício da possibilidade de um si mesmo próprio, ele desconsidera a princípio o caráter potencialmente destrutivo da negatividade, os possíveis desdobramentos violentos da estranheza originária do ser-aí em sua existência. Para uma clínica psicoterápica, porém, esses desdobramentos são decisivos. Como a psicoterapia se vê desde o início diante dos anúncios da estranheza, enquanto reflexo direto da negatividade que perpassa originariamente a existência; como esses anúncios vêm à tona no interior da

clínica a partir sempre do sofrimento provocado por tal violência; e como a clínica tem de lidar justamente com esse sofrimento de maneira não passiva, não faz sentido considerar aqui o anúncio da negatividade como um anúncio de um modo de ser próprio. O espaço da psicoterapia evidencia por si só a necessidade de reabilitar o papel fundamental da familiaridade, a importância decisiva do mundo sedimentado para o existir do ser-aí humano em geral. Na verdade, sem o modo de ser impessoal, sem a absorção no mundo cotidiano e sem a estabilidade significativa que surge a partir daí, não é possível pensar o ser-aí nas atividades mais corriqueiras da vida comum. Mesmo para que um ser-aí humano possa se levantar da cama, calçar os chinelos e se preparar para tomar o café da manhã, ele precisa necessariamente contar com a estabilidade confiável do mundo e com a constância silenciosa e tenaz dos campos de sentido sedimentados. No momento em que essa estabilidade é abalada e em que o sentido se esvazia, não é mais possível realizar ação alguma e o projeto existencial se inviabiliza. Assim, Binswanger, em sua obra capital *Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins*¹²³ (Conhecimento e essência do ser-aí humano), passa a tomar o impróprio, tal como esse é descrito por Heidegger em *Ser e tempo*, como o próprio. A familiaridade cotidiana é a base efetiva do existir. Tudo o que é possível só é possível por meio de tal familiaridade. Com isto, a terapia, em sua luta com o sofrimento, se acha em uma sintonia direta com a semântica fática cotidiana. Impróprio, por sua vez, passa a ser para Binswanger a existência inviabilizada pela negatividade, tragada pela corrosão produzida pela estranheza constitutiva do ser-aí humano. Ao empreender tal inversão, portanto, Binswanger abre uma possibilidade de pensar uma clínica psicoterápica constituída sobre novas bases. Bem, mas como é preciso pensar de maneira mais própria o problema da familiaridade? Será que não precisamos dizer ainda algo mais sobre esse tema?

A familiaridade é completamente decisiva para a dinâmica existencial do ser-aí. Sem a familiaridade, não é possível realizar nem mesmo as atividades mais simples do cotidiano. Quanto a este ponto, não resta qualquer dúvida. A questão é que o caráter imprescindível da familiaridade não significa necessariamente o mesmo que dizer que a familiaridade se dá sempre de um único modo. Ao se ver

¹²³ Citação feita a partir de indicações de Marco Casanova em relação à obra: Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins*. Hamburgo: Asanger, 2010.

jogado no mundo, o ser-aí vai paulatinamente conquistando familiaridade com os contextos diversos de ação. Essa familiaridade mostra-se como o que Heidegger vai designar a decadência do ser-aí. De início e na maioria das vezes, o ser-aí decai de sua condição de poder-ser e se deixa absorver no mundo fático que é o dele, passando a se assumir como um ente dotado de propriedades previamente dadas. Assim e somente assim é que ele conquista a dita familiaridade. Decair no mundo, no entanto, é algo que traz sempre consigo uma desarticulação de si, um obscurecimento do caráter de poder-ser do ser-aí, o surgimento de uma pseudo-positividade. Em outras palavras, familiaridade é aqui um sinônimo de esquecimento da negatividade, de suspensão da estranheza e de desarticulação da nada. Se somarmos a isto o papel decisivo da tradição metafísica de pensamento, tudo isto se torna, então, ainda mais contundente. Para a metafísica, o decisivo é justamente conquistar uma familiaridade capaz de se manter eternamente, uma familiaridade perene, uma familiaridade solidamente constituída e incapaz de se desfazer como o vapor da névoa da manhã sob os efeitos dos primeiros raios de sol. Por exemplo, se o que está em jogo é o casamento, temos a pressuposição da indissolubilidade do casamento firmado por Deus. Essa familiaridade garantida pelo conhecimento das essências universais acirra ainda mais o problema da negação da negatividade. Em uma tradição marcada pela reatividade ante o negativo e pela busca de uma familiaridade perene capaz de exorcismar o negativo, o finito, o fugaz de toda aparência, a decadência se intensifica às últimas conseqüências e ameaça normatizar o esquecimento. Com isto, por mais que a familiaridade seja indispensável para a existência do ser-aí humano, é preciso pensar a possibilidade de uma lida diversa com a negatividade. É preciso antes de tudo perguntar se não seria pensável uma relação diversa do existir com a familiaridade. A resposta a essa pergunta é evidentemente sim. Negatividade não é aqui um termo para designar algo simplesmente destrutivo e violento. A negatividade não é apenas responsável pela corrosão da familiaridade cotidiana e pela abertura da possibilidade do despontar de processos de singularização. Ao contrário, ela é também fundamental para uma experiência de liberdade e intimidade com o campo propriamente dito do existir. Sem a negatividade, nosso ser-no-mundo tende a passar por um processo de embotamento e de aprisionamento nas malhas calcificadas da facticidade. A doença pode ser considerada como tal aprisionamento, o resultado de certa lida

obstrutiva com a negatividade. É preciso por um lado se dispor para a familiaridade. Por outro lado, porém, essa familiaridade não equivale de modo algum a um abandono da negatividade estrutural do existir. Lutar contra este estado de coisas é já se rebelar contra o modo de ser mesmo do ser-aí humano, contra a finitude e a inexorabilidade do cuidado. Ora, mas se é assim, então uma existência pode ser caracterizada pelo modo como a negatividade se relaciona nela com a familiaridade. Pensar uma clínica a partir de tal contexto é tomar a junção entre familiaridade e estranheza como horizonte propriamente dito da terapia. Exatamente essa clínica constitui o télos propriamente dito das reflexões que se seguem. Para alcançarmos esse télos, porém, é preciso lembrar primeiramente do fato de que uma clínica psicoterápica sempre nasce implícita ou explicitamente de uma pré-compreensão acerca da essência do ente humano. Portanto, toda clínica consistente precisa partir aqui de um estudo do ser do homem.

3.3 O estudo acerca do ser do homem: a existência e o problema da existência

O estudo acerca do ser do homem jamais pode se mostrar como pronto, mas precisa se abrir antes de tudo para um processo de constituição constante, uma vez que o próprio homem se encontra em uma dinâmica incessante de realização no transcurso da existência. O homem está em constante transformação e nunca chega a se mostrar efetivamente como pronto e acabado. Seu ser encontra-se em fluxo, porque é só na existência que ele conquista e pode conquistar a si mesmo. A existência, porém, não é um espaço concreto e dado a priori, no qual o homem poderia encontrar a si mesmo e aos outros. Ela é muito mais um campo de jogo dinâmico e virtual, que só existe enquanto projeto, ou seja, enquanto correlato de uma dinâmica projetiva. A cadeira não aparece como cadeira senão a partir de um projeto que envolve de alguma maneira o uso de uma cadeira, do mesmo modo que ocorre com todos os outros entes que aparecem no mundo. Para além de todo e qualquer projeto, não é simplesmente possível pensar em uma cadeira enquanto tal, porque uma cadeira se define em seu modo de ser por meio de seu uso e porque o uso da cadeira já sempre conta com o mundo histórico específico no qual tal uso se torna pela primeira vez possível. Sem o projeto de tal mundo histórico, a cadeira não apareceria como cadeira, pois nunca alcançaria seu campo de manifestação propriamente dito, não chegando jamais a ser nem mesmo construída. De qualquer modo, porém, prevalece sempre uma diferença entre o ser do homem e o ser dos outros entes em geral. Enquanto a cadeira, o animal, uma paisagem ou mesmo deus¹²⁴ se revelam sempre como dotados de propriedades específicas, o homem, ao contrário, jamais pode ser pensado na radicalidade de seu ser a partir de propriedades essenciais. Todo o seu existir é antes transpassado incessantemente por perguntas que revelam a instabilidade de sua condição e a presença determinante da negatividade como o caráter dos fundamentos de nossas ações e das convicções que pretendemos afirmar com tais ações. Isto é fácil de compreender. Experimente perguntar a si

¹²⁴ Importante é ter em vista aqui o fato de que deus, pensado em sua determinação conceitual própria, não pode conquistar na existência as suas determinações essenciais. Enquanto um ser maximamente potente, deus precisa ser em ato, imediatamente, tudo o que ele pode ser. Por isto, para a tradição, deus é considerado ato puro: pois ele concretiza no momento mesmo em que é todas as suas possibilidades de ser.

mesmo “quem eu sou?” ou comece a prestar atenção nas questões que se apresentam a cada instante. Observe-se por algum tempo do mesmo modo como vou me observar agora. “Fico em casa para descansar ou saio para encontrar meus amigos? Pego um táxi ou vou de carro, uma vez que certamente vou beber algumas cervejas? Onde estacionarei o carro, caso me decida por ir de carro? Devo parar de beber cerveja e passar para a água mineral ou devo continuar bebendo cerveja? O que posso comer para matar minha fome? Continuo conversando com minha amiga Laura ou será que a conversa se esgotou? Estou ficando cansado, será que não é hora de ir embora? O que vou fazer neste instante? Será que devo ir para casa agora ou ficar mais um pouco por aqui?” Todas essas perguntas revelam a indecisão e a dúvida que acompanham incessantemente todos os instantes do existir. Mesmo nos momentos mais simples e corriqueiros da vida, nós sempre podemos levantar uma questão singela que acaba por revelar a nossa precariedade fundamental: será que é isto mesmo o que preciso, devo ou quero fazer agora? Sempre podemos responder a tal pergunta com um sim enfático, mas esse sim não elimina do horizonte da pergunta o lastro de dúvida que ela sempre carrega consigo, ora como ameaça, ora como promessa. Exatamente neste sentido, é sempre mais fácil agir acreditando que sou eu que estou no comando da ação, que esse eu se acha previamente dado e que as dúvidas são o mero resultado do fato de esse eu ainda não se achar forte o suficiente para agir de maneira imediata e sem hesitação. Por tudo isto, não há como dizer de maneira definitiva o que cada um de nós é, mas o poder-ser se mantém incessantemente como a nossa determinação mais própria. Estando aqui, ao mesmo tempo não estou aqui. Seja porque meu ser nunca se restringe a uma situação específica (ser não é pensado aqui como substantivo, mas como verbo), seja porque minha presença não é em momento algum total. Minha presença é sempre acompanhada necessariamente por ausência. Aqui, diante dessa mesa de bar, penso na motocicleta que quero comprar e nas viagens que pretendo fazer com ela; ao ficar sozinho na mesa, lembro-me de uma paisagem fugidia da infância ou de um passeio na praia; depois de tanto beber e animado com a conversa, penso em ir ao banheiro, em acabar logo com esse copo de cerveja, em ter de ir para casa e no caminho que pretendo seguir... E se começar a falar de tudo que me vem à cabeça, ninguém conseguiria me acompanhar e uma conversa coerente e racional seria impossível. Pensemos nos fluxos de consciência presente

na literatura de Virginia Wolf¹²⁵. Se falasse sobre todas essas coisas que me atravessam e se o outro falasse sobre todas essas que lhe atravessam, transformaríamos nosso diálogo em uma grande confusão. Em suma, não há qualquer solidez derradeira em nada do que somos, porque tudo o que somos padece de uma mutabilidade inexorável. Somos sempre muitas coisas, mas ao mesmo tempo não somos completamente nenhuma delas. Para citar a expressão sartriana presente em *O ser e o nada*: “a realidade humana é sob o modo de ser quem ela não é e de não ser quem ela é”.¹²⁶ Qualquer tentativa de escapar dessa situação, por sua vez, se confunde com má fé, uma vez que se constitui como uma tentativa de negação do modo de ser mesmo da realidade humana. A questão é que esse não ser nada muitas vezes nos angustia sobremaneira, porque nos dá uma sensação de vazio. A existência é perpassada por um sopro eterno do vazio. Não somos nada. Não somos como as cadeiras, como os animais, como os deuses, porque somos apenas nossas possibilidades de ser. É muito difícil aquiescer e aceitar isso. Podemos entender de maneira formal essa noção de poder ser, mas é preciso uma experiência violenta para que possamos concretizar o seu sentido mais próprio. O caráter de possibilidade que é o meu me transforma em um ente transitório, fugaz, em nada concreto. Como não tenho nenhuma consistência ontológica para além do existir, sou mais de natureza gasosa do que sólida. Ora, mas quando surgiu tal compreensão de meu caráter de poder ser?

Quando Nietzsche nos diz que “Deus morreu”, essa sentença não aponta para nenhuma mera expressão de descrença de um sujeito específico chamado Nietzsche. Ao contrário, sua afirmação diz muito mais respeito à supressão de nosso modo de ser tradicional no interior da totalidade. Desde o início do pensamento ocidental com Platão e Aristóteles, o homem ocidental aprendeu a operar incessantemente com a dicotomia entre mundo sensível e mundo suprassensível, entre ser e aparência, ser e devir etc. A morte de Deus, por sua vez, é a morte desse modo de estruturação da realidade. No momento em que esse modo sucumbe, no entanto, as conseqüências para o estudo do ser do homem são

¹²⁵ Em Literatura, fluxo de consciência é uma técnica literária, usada primeiramente por Édouard Dujardin, em que se transcreve o processo de pensamento integral de um personagem, com o raciocínio lógico entremeado com impressões pessoais momentâneas e exibindo os processos de associação de idéias. A característica não-linear do processo de pensamento leva freqüentemente a rupturas na sintaxe e na pontuação. O termo foi cunhado pelo filósofo e psicólogo William James, em 1892, para uso em Psicologia. Cf. William James, *Psychology*, Cap. 10, “The Stream of Consciousness”. Cleveland e Nova York, 1892.

¹²⁶ Jean-Paul Sartre, *O ser e o nada*. Tradução de Paulo Perdígão, Petrópolis, Editora Vozes: 2005, p. 156.

enormemente significativas. Como não há mais como pressupor nenhum plano real transcendente, no qual estariam salvaguardadas as essências dos entes em geral, como não há mais como pressupor as idéias vigentes no intelecto divino, o homem perde a última base para a possibilidade de uma determinação prévia de sua essência. Isto é, a existência passa a ser a sua determinação mais originária e é apenas por meio do existir que ele alcança os seus modos de ser propriamente ditos. Heidegger viu bem esse estado de coisas ao usar o termo *Dasein* para se referir ao homem. Com esse uso, ele procura justamente mostrar como o ser do homem é determinado a partir daí pelas relações que o ente humano experimenta com o espaço propriamente dito de seu existir. Deixar de empregar o termo homem, por conseguinte, é algo aqui fundamental. Como já vimos anteriormente¹²⁷, a palavra homem traz consigo uma carga semântica, que impede que compreendamos a existência enquanto tal em sua dinamicidade própria. Na palavra homem ressoa uma série de definições clássicas que repercutem necessariamente preconceitos de ordem ontológica. Homem é, para a tradição, animal racional, animal social, animal político etc. Todas essas determinações respondem a pergunta acerca daquilo que o homem é, ou seja, a pergunta acerca de sua quiddidade. Ao chamarmos de homem o ente que cada um de nós é e precisa conquistar de maneira particular, nós estamos imediatamente aproximando o ser do homem do ser da cadeira, estamos pressupondo que entre eles não há nenhuma diferença ontológica própria. É para escapar desse nivelamento, por sua vez, que Heidegger designa o ser do homem por meio da expressão *ser-aí*. Para Heidegger, *ser-aí* ou *ser-no-mundo* designam radicalmente o caráter existencial do homem, a sua determinação originária como um existente e como nada além disto. Existir, por sua vez, é estar sempre em situação, é estar sempre em jogo em toda e qualquer situação. Dizer isto é o mesmo que afirmar uma diferença fundamental entre o *ser-aí* e os entes em geral. O *ser-aí* é constituído por suas possibilidades de ser e ele só realiza essas possibilidades a partir da situação na qual ele se encontra, a partir da dinâmica mesma de relação com as situações e com o horizonte propriamente dito das situações (o mundo). Por outro lado, os outros entes são marcados pela posse de uma determinação de ser específica. A cadeira, por exemplo, vai ser sempre marcada por suas propriedades específicas, por mais que

¹²⁷ Cf. p. 13 da introdução.

essas propriedades possam variar. O homem, em contrapartida, nunca tem como encontrar de antemão suas determinações constitutivas. Ora, mas se ele nunca pode determinar de antemão o seu ser, dizer que ele é homem já traz consigo uma contradição, uma vez que o termo “homem” aponta para uma quiddidade, uma vez que o próprio termo homem já diz que ele é alguma coisa. Bem, mas quais são as conseqüências desse estado de coisas para os estudos acerca do ser do homem?

O estudo que se volta para o homem, para o ente humano a partir do pressuposto de que ele é alguma coisa, já trilha desde os momentos iniciais do pensamento ocidental um caminho metodologicamente marcado por uma transgressão categorial; e isto porque a afirmação de que ele é alguma coisa é mutuamente excludente em relação ao seu caráter existencial como um simples poder-ser. Um estudo do homem metodologicamente coerente com o modo de ser existencial desse ente exige muito mais a suspensão do modelo teórico-explicativo que visa a identificar as qualidades e as determinações quidditativas do homem. Essa suspensão, por sua vez, passa pelo abandono da pergunta “o que é o homem?” para a pergunta “quem o homem é?” ou “como o homem pode ser?” Ao mesmo tempo, a própria noção de poder-ser carece de uma explicitação. O ente humano, o *dasein*, o ser-aí é o ente dotado do modo de ser do possível. Não no sentido de possuir possibilidades previamente demarcadas e ainda não atualizadas, mas no sentido de suas possibilidades enquanto poder ser. O ser-aí está sempre por ser, ele está sempre por se tornar, mas sempre no sendo, sempre no vir a ser alguma coisa, sempre se projetando para o futuro. Sem o projeto, sem a constituição do campo de abertura futura do sentido de ser do ser-aí, não é possível pensar nenhuma realização de uma possibilidade existencial, uma vez que o ser-aí, como ente marcado por uma ausência de propriedades a priori, não era nada no passado, nem é ainda nada no presente. É sempre o futuro que descortina para o ser-aí uma possibilidade de ser o seu passado no presente. Tomemos um exemplo de nosso cotidiano mais comum. Pensemos no sono que nos acomete depois de um longo dia de trabalho. Seguindo a lógica do senso comum, nós dormimos porque temos sono e o sono é o resultado de um processo natural do corpo orgânico, algo como o correlato da necessidade de descanso. Basta que nos lembremos, porém, de fenômenos como a insônia e o estresse, para que a evidência de tais explicações se dissipe. Por mais estranho que possa parecer, dormir não é um processo natural, mas um comportamento debitário de

um horizonte hermenêutico sedimentado. Nunca dormimos da mesma forma, nem com a mesma profundidade, nem tampouco ainda por tanto tempo em toda e qualquer época, em todo e qualquer mundo histórico. Para que durmamos, retomando o que dissemos acima, já é sempre preciso um projeto específico, no qual é possível a escolha de uma hora específica para dormir, a experiência de um tipo de sono, cansado e sem sonhos ou superficial e atormentado. É do projeto existencial que somos, por isso, que surge a possibilidade de pensar em interromper a leitura de um texto para ir dormir, que vem à tona ao mesmo tempo o campo no qual se apresentam o quarto, a cama, o lençol, o caminho que percorro dentro de casa até o quarto, até a cama. Isso tudo acontece a partir do futuro, uma vez que só o futuro viabiliza uma apropriação do passado no presente. Assim, não se pode pensar no acontecimento de algo tão simples quanto dormir sem que o projeto do campo existencial no qual dormir é possível tenha se descerrado, sem que seja possível a passagem da vigília ao sono em meio a um campo mais amplo do que o campo da vigília. O mesmo pode ser dito agora em relação a outras atividades cotidianas como convidar alguém para almoçar. Por exemplo, marcamos com um amigo um almoço para o dia seguinte em nossa casa. Para que isto seja possível, já é preciso que o campo no qual o almoço se dará esteja de antemão aberto. Esse campo torna possível que se vá ao mercado, que se comprem coisas, que se peça para a cozinheira fazer um prato determinado, que esteja pronto na hora desejada. Não havendo o projeto, nada disto seria possível. Vejamos uma situação absurda. Se começássemos a pensar em comida apenas na hora em que sentíssemos fome ou na hora em que costumamos almoçar, só sairíamos de casa para ir ao mercado nesse momento e a comida só ficaria pronta muito tempo depois. Sempre habita em nossa existência um projeto, uma projeção, que articula o futuro com o passado. Com isto, o presente se revela como tal articulação projetiva entre passado e futuro. O presente está se dando, ele está sempre se dando, o tempo todo, a partir de uma abertura projetiva. Essa abertura, por sua vez, é independente de minha situação atual. Não tenho qualquer vestígio de fome, não estou agora com vontade de sair, mas mesmo assim posso combinar com o amigo a saída de amanhã, pois o futuro é constantemente antecipado por meio do projeto que sou. O mesmo vale para o caso do passado. Se eu chamo meus amigos Simone e Morris para almoçar em algum lugar, o leque de possibilidades não se encontra de maneira alguma totalmente aberto. Com

Simone, não preciso me preocupar, pois ela sempre reclama indiscriminadamente da qualidade de qualquer prato oferecido, independentemente do grau de refinamento do restaurante. Assim, qualquer opção é igualmente bem ou mal vinda! No caso do Morris, a única coisa que importa é ter uma comida bem simples à disposição, do tipo prato infantil, um bife entre bem passado e ao ponto acompanhado de batata frita e regado por um gelado ice tea com limão espremido e não cortado em rodela. Tudo isto se encontra não em minha cabeça quando os convido para almoçar, mas no campo que se abre para o almoço, no campo projetivo existencial restrito pela facticidade do passado. O que precisamos perguntar agora, de qualquer modo, é o que sustenta esse projeto e o que o mantém vigente.

O que sustenta o projeto é sempre o caráter originariamente incompleto do existir. O existente não possui nenhuma determinação essencial dada a priori, mas encontra apenas no existir e na dinâmica mesma de realização de sua existência a possibilidade de alcançar as diversas determinações de seu ser enquanto poder ser. Para além dessa dinâmica, o ser-aí não é nada, não tendo nenhuma possibilidade de ser. Assim, o futuro abre o passado e rearticula incessantemente o presente. É importante ter em vista aqui em primeiro lugar que o presente não apenas se esvai constantemente, mas também se renova a cada momento. E é justamente aqui que o conceito nietzschiano de instante se revela como importante. O instante, para Nietzsche, é aquilo que sempre se repete como o ponto de articulação do tempo. Ao se repetir, porém, ele nunca se mantém o mesmo, mas sempre se renova, porque o instante presente sempre confronta necessariamente a vida com novos elementos que afluem, com os elementos oriundos do devir como traço constitutivo da existência. Temos, portanto, o instante presente, com sua configuração relacional específica. No instante seguinte, contudo, a mesma configuração só é capaz de se manter se ela se transformar, sem perder sua determinação mais própria. Para Nietzsche, a repetição do instante não significa a condenação do novo ao velho, ao caduco, ao já alcançado, mas aponta antes para uma liberação de sempre novas configurações da vida. Neste ponto, sua compreensão do instante se cruza com a descrição heideggeriana da temporalidade existencial, por mais que Heidegger não se valha mais do termo central do pensamento nietzschiano, o termo vida. Existir, também para Heidegger, significa retomar incessantemente a indeterminação originária do ser-

aí humano e se abrir para a articulação constante do presente a partir do futuro. Tratar do problema da existência no presente contexto, portanto, significa não pensar a existência como marcada por uma série de problemas, mas experimentar a existência em seu caráter originário como problema. Existir é aqui ele mesmo o problema, para o qual não se pode pensar uma solução senão existindo. É isto que nos diz Ortega y Gasset em uma obra dedicada fundamentalmente à história chamada *Em torno a Galileu*¹²⁸. Nessa obra, Ortega y Gasset procura mostrar o quanto o passado é sedutor para nós, uma vez que ele nos fala sobre a existência dos homens já sem qualquer presença de um caráter decisivo em suas ações. No momento em que nos encontramos em meio à existência, tudo nos é decisivo. Se nós tomamos em certo momento um caminho ou outro, isto é algo que possui sempre um efeito inexorável sobre a nossa existência e que nos condena a assumir a responsabilidade sobre os efeitos mesmos dessa decisão. Para nós existentes, não há jamais ações sem conseqüências, pois estar vivo é estar sempre na condição de problema. O mesmo vale para o exemplo escolhido por Ortega. Para Napoleão, no afã de seu existir, também era um dilema se achar diante da batalha de Waterloo ou de Trafalgar. Ele não tinha como prever radicalmente todos os desdobramentos das batalhas e suas ações eram tomadas a princípio por uma tensão inexorável. Em meio ao pensamento histórico, porém, ou, para operar com uma distinção heideggeriana, em meio ao pensamento historiológico, as decisões dramáticas em jogo na existência de uma figura como Napoleão se desfazem em sua dramaticidade. Mas exatamente isso tira da história entendida como historiologia o seu caráter de acontecimento – é isso que Ortega y Gasset nos diz. Ora, mas quais são as conseqüências de tudo o que vimos até aqui para a psicoterapia como uma prática articulada diretamente com a condição de negatividade do homem? Como pensar um saber voltado para um ente incapaz de ser positivado?

¹²⁸ José Ortega y Gasset. *Em torno a Galileu*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

3.4 Negatividade e transtornos existenciais: o problema das tipologias e dos comportamentos identitários

Ao pensar o ser do homem a partir da noção de ser-aí (Dasein), Heidegger provoca a desconstrução da noção de uma identidade voluntarista e individual e encaminha a discussão deste tema para o papel determinante do campo relacional, no qual predomina a intencionalidade fenomenológica, ou seja, no qual impera desde o princípio a supressão de toda e qualquer interioridade a priori subsistente. É somente a partir das relações que experimenta faticamente em seu mundo que o ser-aí alcança as suas determinações próprias de ser, assim como é apenas a partir de seu mundo que ele conquista orientações normativas para os seus comportamentos em geral. Com isto, a noção de ser-aí se mostra como anterior a qualquer conceito de uma individualidade previamente dada. Bem, mas quais são as conseqüências dessa posição para a prática psicoterápica? E o que falar sobre as tipologias com as quais a psicologia opera incessantemente? É preciso manter tais tipologias? Ou será que elas se chocam frontalmente com as bases fenomenológico-existenciais evidenciadas por Heidegger?

Ao operarem com modelos teórico-explicativos, as psicoterapias positivas acabam sempre produzindo uma série de transgressões em relação ao modo de ser do ente humano. Em primeiro lugar, elas precisam necessariamente posicionar desde o princípio o aparato psicofísico do homem, para que possam detectar justamente as alterações psíquicas pontuais e tratar dessas alterações com vistas à retomada da situação inicial ou à construção de uma disposição interna ainda mais forte e segura. Em segundo lugar, elas precisam necessariamente se posicionar em termos de uma análise de causas e de elementos determinantes do aparecimento dos transtornos existenciais. Assim, elas sempre acabam por reconduzir o elemento plural e multifacetado que acompanha incessantemente os fenômenos existenciais em geral a um conjunto determinado de causas, princípios e leis superficiais ou profundos que venham a dar conta do que se passa com o paciente.¹²⁹ Em terceiro lugar, elas não podem prescindir de uma tábua categorial

¹²⁹ Dilthey deixa claro o problema de tal comportamento teórico-causal em uma passagem lapidar de seu clássico *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*, p. 5: “(...) ao buscarmos produzir um conhecimento causal pleno, somos banidos para o interior de uma nuvem de hipóteses, para as quais não há nenhuma esperança de que se possa comprová-las a partir de fatos psíquicos. Correntes influentes da

que torne possível subsumir os fenômenos em geral a etiquetas identitárias e dar conta plenamente dos fenômenos com tais etiquetas. Por fim, psicoterapias positivas precisam ser capazes de fixar o lugar, o posicionamento espaço-temporal dos transtornos existenciais, a fim de alcançar uma lida objetiva com os seus modos de ser. Tudo isto cai por terra em meio à análise do modo de ser do ser-aí humano, uma vez que o ser-aí humano não possui nenhum corpo e nenhum psiquismo originariamente demarcável¹³⁰. Como o ser-aí originariamente não é, ele impede às últimas conseqüências todo e qualquer posicionamento de algo assim como um aparato psicofísico. Ao mesmo tempo, não há como estabelecer as causas dos transtornos existenciais sem desconsiderar concomitantemente o caráter projetivo do existir do ser-aí. Na medida em que a existência repousa sobre uma dinâmica projetiva do campo existencial do ser-aí, toda e qualquer identificação de causas dos acontecimentos envolvidos no existir do ser-aí já sempre desconsidera o projeto que ele é. Não é a dor provocada por uma perda ou a experiência reiterada do abandono que causam o transtorno existencial, mas antes o projeto de sentido que faz com que cada ser-aí se relacione de um modo específico com a dor e com o abandono. É por isto que em mesmas situações podemos ter reações tão diversas.¹³¹ No caso das categorias, por sua vez, elas sempre pressupõe a presença de um ente categorizável, ou seja, de um ente que possa ser posicionado em um aspecto (uma identidade formal), interpelado

psicologia mostram isso claramente. Uma hipótese de tal tipo é a doutrina do paralelismo entre os processos nervosos e os processos espirituais, doutrina essa segundo a qual os fatos espirituais mais poderosos não são senão manifestações colaterais de nossa vida corporal. Tal hipótese é a recondução de todos os fenômenos de consciência a elementos representados de maneira atomista, elementos que atuam uns sobre os outros a partir de relações normativas. Tal hipótese é a construção que vem à tona juntamente com a explicação causal, a construção de todos os fenômenos psíquicos por meio das duas classes das sensações e dos sentimentos, algo por meio do que, então, o querer, que entra em cena de maneira tão poderosa em nossa consciência e em nossa condução da vida, se transforma em uma aparência secundária. Por meio de meras hipóteses, deduz-se a autoconsciência de elementos psíquicos e dos processos entre eles. Não possuímos senão hipóteses sobre os processos causais, por meio dos quais o contexto psíquico adquirido influencia de maneira tão enigmática e poderosa constantemente nossos processos conscientes da dedução e do querer. Hipóteses, por toda parte nada além de hipóteses!” Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

¹³⁰ Não há como desconsiderar a ressonância de fundo entre o conceito deleuziano de “corpo sem órgãos” e a noção heideggeriana do ser-aí como um ente desprovido de qualquer corpo originário. O que vemos em Deleuze é apenas uma versão algo indistinta e ruidosa da compreensão do ser-aí como um ente marcado por seus modos de ser, por suas relações específicas com os entes intramundanos, com os outros seres-aí e consigo mesmo.

¹³¹ Deste ponto de vista, podemos afirmar de modo categórico que a psicoterapia não pode de modo algum ser considerada uma disciplina científica natural, nem se basear completamente sobre tal disciplina, uma vez que a característica principal das ciências naturais é exatamente a obrigatoriedade de se repetirem os mesmos resultados, quando reproduzimos as mesmas experiências nas mesmas condições naturais de temperatura e pressão.

discursivamente em seu aspecto com vistas às categorias que dão conta do fato de ele se mostrar nesse aspecto determinado. A questão, porém, é que o ser-aí não é fixável em um aspecto qualquer, porque ele não possui nenhuma identificação ôntica específica. Por mais que ele seja denominado animal, racional, social, político etc., ele não se confunde em essência com nenhuma dessas denominações, pois é sempre possível ver o ser-aí para além delas. Por fim, o ser-aí tampouco se deixa objetivar, nem no âmbito de seu existir como um todo, nem no âmbito dos fenômenos em jogo em seu existir. Como não é, mas apenas vem-a-ser, o ser-aí jamais se deixa plenamente objetivar, mas sempre escapa uma vez mais para o cerne de seu caráter de poder-ser. Ora, mas qual a consequência de tudo isto para a psicoterapia? Como pensar a possibilidade mesma de uma psicoterapia voltada para um ente dotado de caráter de poder-ser?

Nós procuramos analisar anteriormente de maneira crítica a impropriedade fundamental do uso em filosofia do conceito de essência substancial, que leva inevitavelmente ao processo de classificação dos fenômenos em geral e de produção de identidades e diferenças pautadas por tais identidades. Agora, no contexto da avaliação detida das repercussões das descrições heideggerianas do ser-aí humano sobre a psicoterapia, é preciso assumir uma postura igualmente crítica em relação aos comportamentos classificatórios orientadores das práticas psicoterápicas que utilizam o modelo teórico-explicativo. Tradicionalmente, as psicoterapias se estruturaram de um modo geral a partir da utilização basilar das classificações nosológicas oriundas da psiquiatria. Apesar de a psicoterapia contemporânea vir progressivamente se afastando de tal modelo médico, observamos que subsiste ainda forte influência desse modelo. É o que podemos notar por meio da crescente especificação dos diagnósticos no interior da clínica psicoterápica e a sua adesão ao detalhamento das doenças mentais de modo geral, assim como por meio da utilização de medicação psiquiátrica cada vez mais refinada e pontual como parte integrante e indispensável do processo terapêutico nas psicoterapias positivistas. Ao mesmo tempo, não é difícil perceber como, desde o final da década de 1980, as psicoterapias pautadas pelas ciências naturais foram conquistando cada vez mais espaço, ao ponto de se chegar hoje até mesmo a supor em certos espaços que só elas podem efetivamente se justificar objetivamente. Termos como psicoterapia comportamental e neurociências se encontram hoje cada vez mais presentes em contextos discursivos ligados à

psicoterapia e ao tratamento de transtornos existenciais em geral. Essa presença foi ainda mais reforçada pelo papel do projeto genoma na difusão da idéia de que o ser do homem poderia ser completamente desvendado a partir da abordagem da biologia em sua articulação com a engenharia genética. O projeto genoma pode ser por um lado caracterizado como um marco divisório na abordagem dos fenômenos humanos, um marco que parecia a princípio acabar com toda e qualquer possibilidade de contestação e propiciar finalmente uma objetivação rigorosa dos mistérios da mente. Por outro lado, não há como desconsiderar a vinculação desse projeto ao velho ideal da psicologia científica do final do século 19 de, nas palavras de Dilthey em seu já citado *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*, “subordinar os fenômenos da vida psíquica a uma conexão causal por intermédio de um número limitado de elementos inequivocamente determinados”.¹³² Era o intuito primordial da psicologia científica do final do séc. 19 desvendar os princípios e leis que regulavam todos os fenômenos internos do psiquismo humano em sua gênese e em seu desenvolvimento. Em comparação com esse intuito, a psicoterapia comportamental de nossos dias parece mais modesta. Ela não tem mais a pretensão de alcançar de uma vez por todas tais princípios e leis, mas procura antes apenas resolver problemas pontuais. O que se mostra como uma diferença, porém, induz em última instância em erro. Na verdade, o que temos aqui é apenas uma variação do mesmo projeto, com a eliminação dos elementos contingentes e a manutenção daquilo que era desde o início essencial: a possibilidade de reduzir os fenômenos psíquicos a contextos explicativos e de estabelecer padrões de solução objetivamente estipuláveis. O problema de tal projeto, contudo, é o mesmo já indicado por Dilthey: não é possível levar a cabo completamente tal redução, uma vez que os fenômenos psíquicos, embora passíveis de sedimentação, invariavelmente resistem a tal tentativa por não se deixarem jamais objetivar completamente. Isto pode ser constatado quando comparamos a evolução midiática do projeto genoma. Aquilo que de início teve grande repercussão nos meios de comunicação de massa como promessa e garantia de revelação dos mistérios da vida, aos poucos foi caindo no esquecimento, de tal modo que os mais conhecidos resultados do projeto genoma são as sementes transgênicas e a clonagem da ovelha Dolly. Alguém poderia

¹³² Wilhem Dilthey, *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*, p. 23. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

imaginar que isto se deve ao caráter ainda embrionário das pesquisas que se nutrem da conclusão do projeto genoma e que os resultados serão determinantes de novas possibilidades criativas mais à frente. O que a história da ciência a partir do século 20 revela, porém, é como o aprofundamento da pesquisa e o aumento do grau de precisão dos instrumentos não trazem consigo senão o efeito contrário. Mais pesquisa e mais precisão causam mais dilemas e dúvidas do que garantias e certezas. Isto porque toda tentativa empírico-teórica de controlar a existência por meio de classificações categoriais acaba, em suma, sempre se vendo confrontada com a negatividade não categorializável do existir. Assim, vemo-nos agora diante da questão da identidade e do papel tranquilizador de qualquer identidade, questão essa que, no campo da psicoterapia, tem como palco de seus embates o código internacional de doenças (CID).

A psiquiatria, com o advento do CID 10, reformulou radicalmente suas concepções teóricas e a metodologia adotada para a abordagem das doenças mentais. Os conceitos de neurose e psicose encabeçavam até o CID 9 dois grandes grupos nosológicos desdobrados em inúmeras tipologias diferenciadas dotadas de pequenas nuances presentes em variações múltiplas dessas duas categorias centrais. Ao mesmo tempo, a aplicação desses conceitos estava baseada no pressuposto de que o sujeito possuía propriedades patológicas, que surgiriam não apenas de causas orgânicas ou congênitas, mas também das mais variadas influências do meio-ambiente e das relações sócio-culturais. Tudo girava aqui em torno do eu e de suas relações interpessoais. A partir do CID 10, por sua vez, a idéia de neurose e de psicose deu lugar à noção de transtornos psíquicos, dando a entender que os problemas psíquicos precisam ser considerados no âmbito dos movimentos e das modulações dinâmicas. De qualquer modo, é preciso considerar com um pouco mais de atenção o que se está empreendendo aqui, para que não concluamos de maneira rápida demais em favor de uma maior vitalidade e consequência de tal procedimento. Ao abdicar das categorias fixas e cristalizadas, o CID 10 não está alterando substancialmente a perspectiva da moderna psicologia categorializante, isto é, a perspectiva das psicologias explicativas como um todo. Ao contrário, a perspectiva explicativa continua vigente aqui de maneira ainda mais radical. Pulverizando os processos taxionômicos e identitários, surge uma possibilidade ainda mais eficaz de controle dos fenômenos psíquicos, assim como uma ampliação do campo de atuação das psicoterapias em geral. Qualquer

comportamento original ou minimamente divergente pode ser considerado hoje um transtorno psíquico, exatamente porque se perderam as categorias universais. Com isto, o *pathos* existencial em sua rica diversidade foi transformado de vigor próprio da vida em patologia. O termo *pathos*, que designava na cultura grega a vigência e o vigor da vida, passa a ser concebido agora como uma dimensão indesejável da existência, uma vez que sempre pode trazer consigo desequilíbrio e descompensação.¹³³ O que temos, por sua vez, em meio a tal procedimento não é, como poderíamos pensar a princípio, uma flexibilização desejável das categorias psicológicas e uma abertura da psicologia para um processo menos tirânico e mais libertário de lida com os transtornos existenciais, mas antes dos processos identitários. Se, por um lado, era difícil anteriormente abarcar casos brandos em categorias rígidas demais, o CID 10 tornou difícil, por outro, justamente não se ver imediatamente enquadrado em uma descrição específica de uma das mil formas de transtorno. Esse enquadramento traz consigo ao mesmo tempo um aprisionamento que se encontra em uma tensão direta com a necessidade de a existência buscar em sua dinâmica peculiar as vias de sua conquista de si.

¹³³ Seria interessante tratar neste ponto das considerações argutas de Michel Foucault em seu hoje clássico *Vigiar e punir* (Petrópolis: Editora Vozes, 1997) sobre a produção contemporânea de corpos dóceis e mentes submissas, uma vez que essas considerações nos falam sobre a constituição de identidade nos corpos humanos em geral. Para tanto, porém, precisaríamos nos desviar bastante do presente campo de investigação. Por isto, deixamos essa possibilidade em aberto, esperando retomá-la em outra oportunidade.

3.5 A gênese histórica da análise existencial e o anúncio da negatividade do existir humano

A psicoterapia existencial surgiu num momento histórico em que havia grande insatisfação por parte de alguns psicanalistas com os resultados alcançados pelo método de abordagem da psicanálise freudiana, assim como uma enorme resistência ao seu caráter essencialmente reducionista. Pensar todos os fenômenos psíquicos como estruturados pela libido, o que era feito inicialmente pela psicanálise, parecia-lhes implicar uma desconsideração de um amplo conjunto de elementos constitutivos do ser do homem, a saber: o papel do sentido na estruturação do existir, o lugar da negatividade na experiência existencial do homem, a indispensável relação do ser-aí humano com o mundo, horizonte originário de determinação de seus comportamentos em geral etc.

Ao mesmo tempo, seguindo a esteira da contenda positivista no âmbito do pensamento filosófico, a psicologia existencial também se voltou inicialmente contra o projeto cientificista de absolutização do saber científico-natural como o único capaz de tratar de maneira rigorosa da verdade acerca dos fenômenos em geral por ser supostamente o único a trazer consigo determinações desses fenômenos. Nesse sentido, a análise existencial nasce sob o signo de uma dupla confrontação: com a psicanálise freudiana e com a psicoterapia comportamental, braço direto do positivismo no campo da psicologia. Bem, mas quais eram, afinal, os problemas fundamentais dessas duas correntes principais da psicologia do século XX? Embora a psicanálise freudiana tenha sido revolucionária em sua época e tenha trazido uma série de contribuições para uma renovação do campo psicológico como um todo¹³⁴, os próprios psicanalistas se viram obrigados algum tempo depois a realizar diversas modificações no arcabouço teórico legado por

¹³⁴ Não há como desconsiderar a revolução provocada pela operacionalização e difusão freudiana da noção de inconsciente já presente de certa forma no pensamento de Hegel, tal como evidenciado na obra clássica do famoso hegeliano Eduard Hartmann, *Philosophie des Unbewussten* (Filosofia do inconsciente), publicada inicialmente em 1869. Ao mesmo tempo, a noção de inconsciente vinha sendo já preparada desde o final do século 17 com as críticas à autotransparência da consciência cartesiana e passou mesmo a ser usada de maneira aterminológica e esporádica em pensadores como Goethe, Nietzsche e Helmholtz. No entanto, é importante reconhecer o papel transformador da inserção freudiana da dinâmica pulsional na explicação da formação da personalidade humana, o caráter inovador de seu acento nas diversas instâncias do aparelho psíquico, assim como a contribuição de Freud para a retenção por mais de cem anos de um campo de resistência à psicologia com bases positivistas. Por outro lado, contudo, não há como negar a presença de hipostasias típicas do modelo idealista que atravessam todos os elementos que compõem a explicação psicanalítica do funcionamento do psiquismo humano.

Freud. Essas modificações mostraram-se necessárias porque Freud não escapou de uma contaminação pelo horizonte constitutivo da visão de mundo de sua época, horizonte esse no qual preponderavam as compreensões positivistas e a pressuposição de que as ciências naturais eram o único campo de determinação propriamente dita da verdade acerca dos objetos em geral. Com isso, ela acabou exigindo daqueles que a sucederam uma revisão constante de suas bases¹³⁵. Tal como evidencia Peter Sloterdijk em seu livro *Ira e tempo*, a psicanálise freudiana se vê desde o princípio marcada pelo caráter arbitrário da escolha de seus mitos fundacionais.¹³⁶ Ao privilegiar as figuras de Édipo e Narciso, Freud não estava descobrindo elementos trans-históricos do psiquismo humano, mas sim construindo uma visão peculiar desse psiquismo. Por outro lado, no que concerne à psicoterapia comportamental, há entre ela e a psicoterapia existencial uma incompatibilidade de origem. A afirmação do caráter existencial do ser do ente humano nasce já desde o princípio em contraposição a toda e qualquer tentativa de reconduzir o homem a uma dimensão objetivável e passível de investigação por intermédio do método empírico. Psicoterapia existencial é necessariamente antipositivismo, porque o existir resiste sempre a toda e qualquer tentativa de posicionamento e categorialização do ser do homem. Nesse sentido, a psicoterapia existencial surge, a princípio, como uma resposta a dilemas que se impuseram, por um lado, diante da insuficiência da psicanálise enquanto teoria, insuficiência essa relativa tanto ao caráter inexoravelmente histórico dos complexos descritos por Freud e outros, quanto ao modo razoável, mas em última instância não racional de suas conjecturas, assim como, por outro, diante da desconsideração total do modo de ser próprio ao ente humano no âmbito da psicoterapia comportamental. Mas precisamos esclarecer agora um pouco mais o próprio caráter do discurso psicanalítico.

É importante ressaltar que a psicanálise possui um caráter essencialmente híbrido. Por um lado, é evidente o fato de que ela possui uma dimensão demerminístico-causal expressa, por exemplo, na economia pulsional baseada no modelo da física termodinâmica. Por outro lado, ela possui nitidamente uma dimensão que pode ser chamada de hermenêutica e verificada, por exemplo, nas interpretações dos sonhos. Esse caráter híbrido gera certa confusão, quando se

¹³⁵ Cf. Carmen Lucia Montechi Valladares de Oliveira. *História da psicanálise*. São Paulo: Escuta, 2006.

¹³⁶ Cf. Peter Sloterdijk, Peter. *Ira e tempo*. São Paulo: Estação liberdade, 2011.

tenta compreender a psicanálise a partir de uma perspectiva puramente epistemológica, uma vez que a consideração de cada uma dessas dimensões por si mesma tende a não fazer jus à ambivalência própria ao pensamento psicanalítico. O dilema aqui, portanto, parece ser o seguinte: uma consideração estanque de cada uma das duas dimensões acima mencionadas inviabiliza a apreensão do corpo teórico da psicanálise em sua totalidade, assim como uma tentativa de apreensão desse corpo teórico como um todo tende a produzir uma desconsideração de suas nuances. Bem, mas como podemos, então, assumir uma postura crítica em relação à psicanálise, sem cairmos em uma visão parcial do seu corpo teórico ou em uma caricaturização superficial de suas determinações? Para tanto, é preciso ter em vista antes de tudo o sentido próprio do termo hermenêutica.

Na passagem acima, ao falarmos sobre o caráter hermenêutico da psicanálise, estávamos pensando o termo hermenêutica como um sinônimo de interpretação. Não há dúvida de que a psicanálise tem um caráter interpretativo. Interpretação, contudo, não é necessariamente um sinônimo de hermenêutica. O que caracteriza o pensamento hermenêutico não é a afirmação de que tudo é interpretação, mas antes a afirmação de que toda interpretação sempre se movimenta em um horizonte compreensivo, naquilo que Gadamer, por exemplo, chamou em sua obra *Verdade e método*¹³⁷ de um projeto total de sentido. Para a tradição hermenêutica como um todo, a compreensão é sempre mais originária do que a interpretação, porque toda interpretação pressupõe a abertura prévia de um horizonte de sentido para a possibilidade mesma de sua realização. Ao mesmo tempo, boa parte do trabalho da hermenêutica se constitui a partir da reconstrução desse horizonte prévio de sentido aberto pela compreensão, a partir de uma lida crítica com tal horizonte. Justamente isto falta à psicanálise enquanto teoria. A psicanálise nunca coloca em questão o horizonte compreensivo, com o qual o psicanalista sempre conta. Ao contrário, no momento em que o exercício psicanalítico se inicia, esse horizonte já se encontra previamente dado e constituído, possibilitando tudo aquilo que caracterizará tal exercício. A psicanálise é de certo modo interpretativa, mas hermeneuticamente ingênua. Essa ingenuidade hermenêutica repercute sobre a própria consistência das concepções

¹³⁷ Hans-Georg Gadamer, *Verdade e método*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

psicanalíticas, restringindo a possibilidade de uma compreensão radical do ser do homem. Apesar de tal ingenuidade e restrição, contudo, não há como negar que a psicanálise contribuiu de maneira decisiva durante cerca de cem anos para o embate do pensamento hermenêutico contra o positivismo, o naturalismo e o cientificismo presentes em certos setores muitas vezes hegemônicos na vida do homem contemporâneo. No que concerne à dimensão determinístico-causal, por sua vez, a psicanálise acaba tornando-se refém do problema da transposição das leis e princípios da pesquisa nas ciências naturais para o campo dos fenômenos psíquicos, problema esse explicitado de maneira magistral por Dilthey em seu *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*.¹³⁸ Ao empreender tal transposição, a psicanálise se vê obrigada a trabalhar com hipóteses iniciais, que nunca chegam a se justificar de forma definitiva, mas que sempre trazem consigo a possibilidade da falsificação. Por exemplo, o caráter auto-referencial da sexualidade infantil é uma dessas hipóteses. Para Freud, a criança sempre se relaciona primeiro com o seu corpo e só derivadamente é que ela se volta para o corpo do outro como um espaço de projeção de seu próprio corpo. Isto gera toda uma estratégia de tratamento de problemas relacionados à sexualidade que encurta o campo de manifestação dos problemas, mas nunca consegue acompanhar a pluralidade de outras hipóteses. Do mesmo modo que podemos pensar o caráter auto-referencial da sexualidade infantil, podemos muito bem considerar o papel inicial das interdições sociais e do fomento de determinados prazeres. A transposição para um campo teórico de análise acaba por promover um isolamento dos fenômenos psíquicos e o surgimento da pretensão de que esses fenômenos podem ser considerados para além do nexos estrutural total da vida psíquica. Esses, aliás, são os dois pontos de distinção, para Dilthey, entre uma psicologia descritiva e uma psicologia explicativa. Uma psicologia explicativa

¹³⁸ Nesta obra clássica, Dilthey apresenta uma distinção que nos parece decisiva no contexto do presente trabalho. Em contraposição a uma psicologia explicativa e construtiva, que procura reduzir os fenômenos psíquicos a um conjunto numericamente finito de hipóteses, estabelecendo a partir daí modelos teórico-causais que procuram dar conta dos fenômenos em geral, Dilthey apresenta uma psicologia descritiva e analítica, que busca articular os fenômenos psíquicos em geral com a totalidade do nexos vital no qual esses fenômenos se encontram imersos desde o princípio. Nexos vital, por sua vez, é uma expressão para designar o fato de que os fenômenos sempre se mostram a partir de um horizonte histórico determinado, que possui uma unidade epocal específica. Assim, a consideração de qualquer fenômeno exige necessariamente o abandono da tendência de uma consideração pontual dos fenômenos e a sua apreensão no interior da rede complexa na qual eles se constituem como tais. A psicologia descritiva escapa com isto do procedimento abstrativo das psicologias explicativas e se relaciona compreensivamente com o todo designado por Dilthey por meio do termo vida.

caracteriza-se pela suposição de um paralelismo total entre os princípios e leis que regem os fenômenos físicos e os princípios e leis que estruturam os fenômenos psíquicos, assim como pela pretensão da possibilidade de, por meio do posicionamento espaço-temporal dos fenômenos psíquicos e do levantamento de hipóteses explicativas, alcançar a essência mesma desses fenômenos. Uma psicologia descritiva, por outro lado, é definida justamente por seu caráter hermenêutico, pela apreensão de todos os fenômenos psíquicos a partir sempre do nexo estrutural total que determina a vida psíquica como um todo. Em suma, vemos aqui como o caráter híbrido da psicanálise permanece até hoje carente de uma elaboração mais consistente. Autores como Paul Ricoeur¹³⁹ e Julia Kristeva¹⁴⁰, com nítida influência fenomenológica, parecem se aproximar de maneira mais consistente desse campo de problemas que procuramos evidenciar acima. Dito isto, é preciso acentuar, por fim, que a psicoterapia existencial se constitui em parte em tensão com a psicanálise, mas não se reduz de modo algum apenas isso.

Como afirma Rollo May, “seria um erro identificar o movimento existencial em psicoterapia simplesmente como mais um movimento na linha das escolas que se derivaram do freudianismo, como as escolas de Jung e de Adler”.¹⁴¹ May esclarece que, em pelo menos dois pontos, a análise existencial difere dessas correntes: primeiro, porque não é criação de nenhum líder isolado, tendo se desenvolvido espontaneamente em diversas partes da Europa; segundo, porque se dedica a analisar a estrutura da existência humana e não a estrutura do psiquismo humano. Seu propósito é o de compreender a realidade existencial do homem em todas as possíveis situações nas quais a vida se revela em seu caráter essencial como crise, não se propondo a fundar, a partir da demarcação de um campo particular de pesquisa, uma nova escola em oposição às outras ou uma nova técnica de psicoterapia contrária às outras técnicas. Os primeiros psicoterapeutas existenciais foram Erwin Strauss e V. E. Von Gebattel, na Alemanha; Eugene Minkowsky, na França; Ludwig Binswanger, A. Storch, Medard Boss, G. Bally, Roland Kuhn e outros, na Suíça; e J. H. Van Demberg, F. J. Buytendijk e outros, na Holanda. Desses trataremos especificamente de

¹³⁹ Cf. Paul Ricoeur. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trans. Denis Savage. New Haven: Yale University Press, 1970 (1965)

¹⁴⁰ Cf. Julia Kristeva. *Sens et non-sens de la revolte 1 e 2*, Ed. de Minuit, 1986.

¹⁴¹ Rollo May, *A descoberta do ser*, p. 46. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

Binswanger e Boss, uma vez que os dois possuem um papel decisivo na constituição mesma da daseinsanálise.

Para uma caracterização abrangente que leva em conta os aspectos essenciais da filosofia da existência, podemos recorrer ao excelente verbete do *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano, sendo ele próprio um adepto do existencialismo:

Costuma-se indicar pelo termo existencialismo, a partir de 1930, aproximadamente, um conjunto de filosofias ou de diretrizes filosóficas que têm em comum não já os pressupostos e as conclusões (que são diferentes), mas o instrumento de que se valem: a análise da existência. Essas diretrizes entendem a palavra existência como o modo de ser próprio do homem enquanto é um modo de ser no mundo, isto é, sempre em uma situação determinada, analisável em termos de possibilidade. A análise existencial é, portanto, a análise das situações mais comuns ou fundamentais em que o homem vem a encontrar-se. Em tais situações, obviamente, o homem não é nunca, e não encerra nunca em si, a totalidade infinita, o mundo, o ser ou a natureza. Portanto, o termo existência tem, para o existencialismo, um significado completamente diferente daqueles termos que, como consciência, espírito, pensamento etc., servem para interiorizar, ou, como se diz, para tornar 'imanente' no homem a realidade ou o mundo na sua totalidade. Existir significa estar em relação com o mundo, isto é, com as coisas e com os outros homens; e, como se trata de uma relação não necessária nos seus modos de apresentar-se, as situações em que ela toma forma só podem ser analisadas em termos de possibilidades. (1982, p. 382).

Em outras palavras, a análise existencial não se propõe a fazer acréscimo ou revisão da psicanálise ou apenas a criticar o positivismo na psicologia, mas se apresenta antes muito mais como outro modo de lidar com as questões humanas, com metodologia própria, voltada não para a explicação, mas para a compreensão descritiva da lógica paradoxal¹⁴² que distingue a dinâmica existencial. Tal modo

¹⁴² Um dos elementos centrais para uma nova determinação do pensamento, com conseqüências diretas sobre o espaço terapêutico, pode ser alcançada por meio do conceito deleuziano de uma lógica do sentido. Visivelmente inspirado em Heidegger, Deleuze leva a termo em sua *Lógica do sentido* o projeto de uma lógica capaz de ampliar os limites das possibilidades tanto da lógica linear cartesiana, quanto da lógica dialética de Hegel. Pensar a partir do sentido significa aqui pensar a partir do acontecimento, do evento, em seu caráter múltiplo, plurissignificativo e paradoxal. O sentido é originariamente dinâmico e não obedece nem à lógica aristotélica da causa e do efeito, nem à lógica hegeliana de uma tese que abre o espaço para o surgimento de uma contraposição, uma antítese, vindo a culminar necessariamente em uma síntese derradeira. Tanto a lógica linear, quanto a lógica dialética simplificam a complexidade rizomática dos acontecimentos em geral, produzindo uma versão reduzida e encurtada do que é, uma visão que possui uma correspondência direta na figura de um Deus único e simples, causa de si e fundamento

prioriza o aspecto performático da existência concreta do homem, saindo de concepções teóricas que são muitas vezes abstratas e distantes da realidade do paciente e passando para um acompanhamento do existir em sua mobilidade estrutural própria. Como afirma Carlos Eduardo Carvalho Freire em relação à diferença da *daseinsanálise* como uma psicoterapia existencial ante as teorias psicológicas em geral: a *daseinsanálise* implica “uma dramaturgia ontológica: nossos problemas não são mais considerados como problemas psicológicos, mas só possuem aqui uma relação com aquilo que nós mesmos faremos com o nosso próprio ser”.¹⁴³ É nesse sentido, por exemplo, que a análise existencial remete para o método fenomenológico de consideração dos entes em geral, para o trinômio husserliano: suspensão/redução fenomenológica (alijamento do próprio gesto teórico de posicionamento dos entes e de construção de teorias explicativas), realização de atos intencionais (simples realização das vivências intencionais) e descrição¹⁴⁴ fenomenológica (descrição dos campos correlatos). Assim, ela envolve antes de tudo uma tentativa de modificar as formulações tradicionais acerca do ser do homem, superando por completo as tendências naturalistas e hipostasiantes em relação a esse ser. Desse modo, o psicoterapeuta passa a ter acesso a uma visão descritiva da realidade existencial do seu paciente, ou seja, ele acompanha visualmente aquilo que se lhe apresenta e funda nesse acompanhamento mesmo a possibilidade da descrição.

A análise existencial surgiu, em suma, de uma tentativa de responder a algumas questões que os psicoterapeutas se faziam na primeira metade do século XX e para as quais eles não encontravam nenhuma resposta satisfatória no âmbito das correntes psicológicas vigentes naquela época. May destaca alguns exemplos. Em primeiro lugar, ele pergunta:

inconscius da totalidade. Em contraposição a isso, o paradoxo implode a linha e destrói as estações do espírito, abrindo a complexidade do espaço de gênese do sentido.

¹⁴³ Carlos Eduardo Carvalho Freire, “A vontade de fundamentação”, p. 17. São Paulo, *Revista de Daseinsanalyse*, vol. 2, ano 15, 2008.

¹⁴⁴ Vale lembrar que descrição é um termo com um campo significativo mais amplo do que a noção de uma descrição fenomenológica. Por isto, é fundamental entender o que se tem em vista por meio da idéia de uma descrição dos campos correlatos. Um campo correlato é sempre uma campo imanente à consciência, que vem à tona sempre que um ato intencional ocorre. No momento em que a presença de um cheiro peculiar, por exemplo, um determinado perfume de mulher, me remete a uma situação ou a uma pessoa do passado, o ato de lembrar traz consigo imediatamente o campo de mostraçãõ no qual o lembrado se apresenta. Por sua vez, como o objeto correlato se mostra em seu próprio campo de manifestação, ele se mostra tal como é. Descrição, nesse contexto, é a pretensão fundamental do pensamento fenomenológico, a pretensão de dar voz àquilo que o correlato mesmo é, ao modo como ele se mostra em seu campo. Descrições cotidianas ou naturais, por outro lado, sempre pressupõem alguma coisa dada, que se encontrariam dados em seu ser e sentido antes mesmo da descrição.

Como podemos estar certos de que nosso sistema, admirável e lindamente lavrado como deve ser a princípio, será de alguma utilidade para aquele específico Sr. Jones, uma realidade viva e imediata sentada à nossa frente na sala do consultório?¹⁴⁵

Temos, assim, a questão relativa ao poder efetivo da clínica de possibilitar uma transformação existencial do paciente, sem a presença prévia de uma direção arbitrariamente prescrita dessa transformação, o que necessariamente instituiria uma relação de poder entre terapeuta e paciente, reduzindo a clínica a uma mera ortocognição¹⁴⁶, isto é, a um exercício de redução dos fenômenos às categorias com as quais o terapeuta trabalha de antemão, garantindo um ajuste previamente constituído entre os fenômenos e as suas categorias prévias e uma retificação de tudo a partir de tais categorias. Depois May indaga: “essa pessoa em particular não poderia estar precisando de outro sistema, outro quadro de referência bem diferente?”¹⁴⁷ Tal indagação é importante, porque relativiza por completo o lugar da psicoterapia, abrindo originariamente espaço para o seu autoquestionamento crítico. Por fim, a questão realmente inquietante é: quando o José da Silva¹⁴⁸ entra no meu consultório, estou participando diretamente do que acontece com ele, ou estou apenas formulando teorias sobre ele e mergulhando junto com ele no mundo das elucubrações? Essa questão toca o cerne propriamente dito das psicoterapias positivas, que se constroem sempre a partir de uma aplicação do modelo teórico explicativo e que envolvem necessariamente hipostasias. Tais psicoterapias nunca conseguem escapar de dois problemas: por um lado, a irrefutabilidade, e, por outro lado, a deformação. Elas parecem ser irrefutáveis, na medida em que se mostram como modelos fechados em si que já sempre acolhem todos os fenômenos psíquicos como casos de sua teoria. Como as teorias se revelam como quadros explicativos em si mesmos coerentes, não há como elas serem negadas por nenhum fenômeno externo dado a posteriori. Os casos das teorias já sempre são pensados a partir das próprias teorias, de tal modo que elas nunca podem realmente falhar. Ao mesmo tempo, elas são deformadoras, porque nunca deixam o fenômeno se mostrar tal como ele se apresenta em seu próprio horizonte de

¹⁴⁵ Rollo May, *A descoberta do ser*, p. 39. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

¹⁴⁶ Usamos aqui o neologismo ortocognição com o intuito de revelar por meio de uma imagem alusiva os riscos de uma psicoterapia marcada pela assunção prévia de categorias nosológicas no encontro psicoterapêutico. Esse tipo de psicoterapia funciona respectivamente como um correlato no campo da psicologia que possui uma equivalência na medicina com a ortopedia e suas retificações incessantes.

¹⁴⁷ Rollo May, *A descoberta do ser*, p. 39. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

¹⁴⁸ Em Rollo May, Mr. Jones.

mostração. As teorias psicológicas hipostasiantes, com seus modelos explicativos e com suas taxionomias muitas vezes instituídas de maneira rigorosa, mas nunca realmente apodíticas, são, em verdade, todas muito ricas para dizer como é a realidade dos pacientes antes mesmo de considerar como eles existem concretamente, antes mesmo de eles aparecerem como tais. Portanto, o grande problema das teorias positivamente construídas é que elas já sabem de antemão não apenas como alguém precisa ser para que tenha uma vida psíquica saudável, mas também o que gera os distúrbios desse ser saudável, levando o homem ao aprisionamento em uma espécie de círculo vicioso supostamente psíquico. Essa arrogância de princípio das teorias psicológicas é que leva Rollo May, por exemplo, à pergunta: “Poderemos ter a certeza de que vemos o paciente como ele realmente é, conhecendo-o em sua própria realidade?” Indo além: “Ou estaremos vendo apenas uma mera projeção de nossas teorias acerca dele?”¹⁴⁹ A resposta a essas perguntas está contida em sua própria formulação. Não há como afastar das teorias o risco da projeção de modos de ser e da instituição de paradigmas existenciais prévios, estabelecidos inexoravelmente a partir de juízos de valor e de generalizações injustificadas. O psicoterapeuta que se comporta em relação aos pacientes a partir de padrões teóricos previamente definidos acaba sempre e necessariamente subsumindo seus pacientes à teoria, ao invés de se voltar para a abertura de um espaço de possibilitação de uma relação mais direta com suas próprias vivências e de uma relação fenomenológica com a sua própria existência singular. Essas eram as questões que, segundo May, realmente interessavam aos psicoterapeutas existenciais naquele momento histórico. A grande preocupação desses homens notáveis era saber como se poderia acompanhar de maneira não invasiva e autoritária a realidade existencial do paciente. Foi isso antes de tudo que levou esses psicoterapeutas existenciais a verem na fenomenologia uma possibilidade de libertação para a prática psicoterápica. Essa possibilidade encontrou, por sua vez, nos esforços de Ludwig Binswanger um aprofundamento radical¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Rollo May, *A descoberta do ser*, p. 39. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

¹⁵⁰ Tanto Boss quanto Binswanger eram, a princípio, psicanalistas. Suas obras nascem, contudo, de um afastamento em relação ao seu solo de origem. Todos os dois procuraram trabalhar com os termos estruturais do pensamento heideggeriano e criticaram a partir daí os pressupostos teóricos da psicanálise. É importante ressaltar, porém, que é justamente o caráter híbrido da psicanálise, a sua dimensão não apenas determinístico-causal, mas também hermenêutica, que possibilitou o encontro e o acolhimento da compreensão heideggeriana do *dasein* humano por parte dos dois.

A “orientação da pesquisa existencial na psicanálise”, escreveu Binswanger, “surgiu da insatisfação com os esforços predominantes para se obter conhecimento científico na psiquiatria”.¹⁵¹ Para ele, a psicologia e a psicoterapia como ciências não devem se dedicar, preferencialmente, ao homem mentalmente doente, mas sim ao homem como um todo, ao homem doente tanto quanto ao homem saudável. Binswanger também reconhece que devemos a Heidegger e à sua análise da existência humana essa nova compreensão a respeito do ser do homem. Como vimos nos capítulos anteriores, Heidegger pensa o homem a partir da pura dinâmica intencional em jogo em sua existência. Não há como levar a termo, segundo ele, nenhuma objetivação da essência do homem, seja essa objetivação biológica, psicológica ou sociológica, uma vez que o homem só conquista a si mesmo por meio de seus comportamentos e uma vez que esses comportamentos se estruturam a partir de um horizonte hermenêutico fático, responsável pela abertura de suas possibilidades existenciais em geral. Para Heidegger, de acordo com a formulação paradigmática dos *Seminários de Zollikon*:

o existir humano nunca é um objeto simplesmente dado em algum lugar, muito menos encapsulado em si mesmo. A existência significa apenas a abertura originária de sentido na qual podem vir à luz os entes enquanto tais.¹⁵²

Heidegger abriu uma possibilidade de compreender a doença dita mental ou psíquica no horizonte da conquista de si por parte do ser-aí humano, conquista essa que aponta para o fato de o ser-aí não ter o seu ser desde o princípio dado, mas precisar justamente alcançar uma determinação do que é por meio de seus modos efetivos de ser. Essa posição implica uma radical transformação do modelo de psicopatologia tradicional vigente, uma vez que suprime desde o princípio toda e qualquer possibilidade de apoiar-se em um critério natural de saúde que se aplicaria de fora ao existir.

A perspectiva que ainda hoje prevalece para a experiência mediana é a divisão cartesiana sujeito-objeto. A visão de que o sujeito é a mente pensante e o objeto é tudo o mais, inclusive o corpo desse ente pensante, faz com que o homem desvalorize tudo aquilo que não seja pensamento. Praticamente todas as

¹⁵¹ Binswanger 1956, p. 144, *apud* Rollo May, *A descoberta do ser*, p. 40. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

¹⁵² Martin Heidegger, *Seminários de Zollikon*, p. 23. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

compreensões do saber na modernidade se desenvolveram a partir daí, ou seja, a partir da tentativa de redução do homem à atividade de pensamento, algo que não encontra uma exceção nem mesmo na estruturação kantiana do conhecimento a partir do binômio sensibilidade-entendimento, uma vez que a sensibilidade é considerada por Kant como uma faculdade subjetiva, como forma de acolhimento de objetos. O ideal científico tradicional caracterizado pela busca da essência de todas as coisas ainda possui aqui o seu vigor, agora sob a tentativa incessante de redução dos fenômenos às potencialidades subjetivas dadas a priori; e, para a teorização psicológica contemporânea, fundada no modelo teórico-explicativo, o homem continua sendo visto como consciência separada dos objetos. Uma psicologia existencial, por outro lado, precisa necessariamente romper com o modelo cartesiano e com a idéia de uma essência humana previamente constituída, algo que caracteriza fundamentalmente o pensamento metafísico de modo geral e o pensamento humanista em particular. Para Heidegger, não há como considerar o homem nem como consciência, nem como um ente marcado por uma estrutura biológica passível de acolher uma investigação direta. A noção heideggeriana do ser-aí aparece a partir daí como uma alternativa fundamental, abrindo espaço para o surgimento de uma psicologia com bases fenomenológico-existenciais. Por outro lado, o próprio meio acadêmico, que se ocupa em pesquisar e difundir as idéias relativas a tal psicologia, muitas vezes se confunde e se afasta desse ponto central, como podemos facilmente constatar nas tentativas polêmicas de se estabelecer uma demarcação conceitual que diferencie de maneira clara as noções de humanismo e de existencialismo¹⁵³. Há, no entanto, problemas conceituais em jogo na própria noção de uma psicologia existencial-humanista que merecem um tratamento mais detido no presente trabalho.

Atualmente, observamos uma tendência de aglutinação das psicologias com bases fenomenológico-existenciais sob a designação “psicologia existencial humanista”. Tal designação me parece problemática em vários aspectos. Em primeiro lugar, gostaria de acentuar o fato de não existir propriamente uma

¹⁵³ Há grandes campos de tensão entre os grupos ligados às diversas variantes da psicologia existencial-humanista, da psicologia existencial e da *daseins*análise. Isso é algo fácil de constatar a partir, por exemplo, das tensões existentes entre as correntes psicológicas ligadas a Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty. Essas correntes normalmente se mantêm em espaços refratários a diálogos e contribuições mútuas, em espaços de desconfiança e de desvalorizações. Nosso trabalho, por sua vez, apesar de assumir uma postura crítica em relação a certos desdobramentos da psicologia existencial, movimenta-se justamente no sentido contrário. O que buscamos aqui é antes de tudo aproximar pensadores oriundos de um mesmo horizonte de questionamento.

psicologia existencial *humanista*, nem tampouco uma terapia ou uma psicoterapia que mereça esse título. O que normalmente se entende pelo termo existencial humanista jamais chega a se constituir como um arcabouço teórico consistente, que permita realmente uma demarcação clara daquilo que determina a atividade daqueles que se dedicam a essa perspectiva psicológica e dos pressupostos teóricos que possam servir de fundamentação para os seus comportamentos específicos. A própria expressão psicologia existencial humanista surgiu de um equívoco provocado pela realização de um ciclo de conferências proferidas na Universidade da Califórnia por vários psicólogos oriundos de duas correntes principais: as correntes humanista e existencial¹⁵⁴, representadas por Charlotte Buhler, Henry Peyre, Christopher D. Stone e Raghavan N. Iyer dentre outros, que proferiram respectivamente as conferências “Psicologia existencial-humanista: respostas e desafios”, “Humanismo existencial: reflexos na literatura”, “Humanismo existencial e direito” e “O homem auto-realizador na sociedade contemporânea”¹⁵⁵. Nesse ciclo de palestras, os participantes se viram diante da possibilidade de reunir duas vertentes a princípio dissonantes. Essa junção produziu a impressão de que os termos existencial e humanista eram termos que se co-requisitavam naturalmente, termos que possuíam uma imbricação de fundo essencial, o que de modo algum é o caso. Por mais que Sartre defina o existencialismo como um humanismo, uma leitura mais detida de *O existencialismo é um humanismo* revela o caráter extremamente peculiar da associação sartriana e as conseqüentes dificuldades em pensar os dois termos como unidos. Sartre parte de um humanismo que, paradoxalmente, nasce da assunção da nadaidade do ser do homem, um humanismo sem a possibilidade de definição do homem, sem o que constitui propriamente os humanismos em geral, ou seja, sem uma suposição metafísica do ser do homem e sem a tentativa

¹⁵⁴ Lendo os representantes da psicologia existencial americana tenho sempre a impressão de um uso algo vago e indeterminado do termo “existencial”. O que se toma aí normalmente por existência aponta na maior parte das vezes para a experiência de vida dos homens em geral e para os problemas óticos com os quais eles se acham confrontados. Existência, por outro lado, em pensadores como Heidegger, Jaspers e Sartre, indicam um modo de estar no mundo, de se relacionar com os entes e de colocar em jogo seu ser. Neste sentido, a psicologia existencial-humanista me parece ser antes de tudo humanista e só de maneira restrita existencial.

¹⁵⁵ O livro que reúne as conferências possui o título: *Psicologia existencial-humanista*. O título do livro, contudo, é já o resultado do equívoco. A junção das duas tradições presente no título não se achava presente a princípio, mas nasceu justamente do apagamento das fronteiras entre os dois grupos que foi acontecendo em meio à apresentação das conferências. Cf. C. Greening, Thomas (editor). *Psicologia existencial-humanista*, Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

subseqüente de defender essa essência humana das investidas dos anti-humanismos. Humanismo, para Sartre, é precisamente algo que nasce do fato de o homem de certa maneira não possuir qualquer humanidade. Como ele não é coisa alguma, ele carece necessariamente de cuidado, de atenção, de amparo, de abrigo¹⁵⁶. Uma psicologia humanista, por sua vez, não teria sentido sem tal demarcação inicial, sem a tentativa primordial de dizer o que é o homem e como é preciso que nos relacionemos com ele. O lado existencial dessa psicologia, porém, trabalha exatamente no sentido oposto a este, uma vez que o caráter propriamente dito do pensamento existencial é a assunção da existência como o *único* lugar de determinação do ser do homem, como o campo de concreção efetiva de seu ser mais próprio. Para além da existência, o homem não é nada; antes da existência, ele não possui nenhuma determinação essencial; depois da existência, ele passa a se mostrar apenas na articulação das existências daqueles que ainda se encontram no espaço do existir. Por isto, o elemento humanista tende a se chocar com o caráter existencial do ser do homem, assim como o caráter existencial tende a minar a possibilidade mesma do humanismo. Neste contexto, não podemos nos esquecer das palavras paradigmáticas de Martin Heidegger em sua *Carta sobre o humanismo*:

Todo e qualquer humanismo funda-se em uma metafísica ou então ele próprio se coloca como fundamento para tal metafísica. Toda e qualquer determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente sem questionar a verdade do ser, quer o saiba ou não, é metafísica. É por isto que, na perspectiva do modo como se determina a essência do homem, aparece o que é característico de toda metafísica, qual seja, o fato de ela ser 'humanista'. De acordo com isto, todo e qualquer humanismo continua sendo metafísico.¹⁵⁷

O humanismo é necessariamente metafísico, porque todo humanismo já sempre trabalha com uma definição prévia de homem. Por que isso se dá? Porque todo humanismo precisa definir anteriormente o ser do homem, para que ele possa em seguida partir para a demarcação dos valores humanos a serem preservados e para a instauração do horizonte propriamente dito de seu trabalho de preservação de tais valores. Em outras palavras, todo humanismo precisa sempre e necessariamente trabalhar com hipostasias relativas ao ser do homem, hipostasias

¹⁵⁶ Sartre, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. Lisboa: Editorial Presença, p. 216-223.

¹⁵⁷ Martin Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, em: *Marcas do caminho*, p. 334. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

essas no fundo incompatíveis com o que nos exige a postura fenomenológica propriamente dita. Por fim, não posso deixar de mencionar ainda o problema da própria noção de existência. Heidegger nos diz outra coisa muito interessante sobre a noção de existência na *Carta sobre o humanismo*. Criticando a sentença fundamental de Sartre, “a existência precede a essência”, ele nos diz:

A proposição principal de Sartre sobre a precedência da *existentia* sobre a *essentia* justifica, todavia, o nome ‘existencialismo’ como um título adequado a essa filosofia. No entanto, a proposição principal do ‘existencialismo’ não tem minimamente nada em comum com aquela frase de *Ser e tempo*; sem levar em conta que, em *Ser e tempo*, nem sequer se pode expressar tal frase sobre a relação entre *essentia* e *existentia*, pois ali o que está em questão é a preparação de algo pré-cursos.¹⁵⁸

A passagem fala por si só. O que Heidegger critica em Sartre é antes de tudo o fato de ele deixar sem fundamentação a própria relação entre essência e existência. Inverter a relação de prioridade entre essência e existência não explica nem como se relacionam originariamente esses dois termos, nem porque precisamos incessantemente partir do pressuposto de que a totalidade se estrutura originariamente segundo o binômio essência/existência. Ao mesmo tempo, é preciso ter em vista o fato de Heidegger usar na passagem os termos essência e existência em latim. O que isso significa? Ao se referir a *essentia* e *existentia*, Heidegger está evidenciando o fato de esses termos serem pensados aí em sintonia com a tradição metafísica ocidental. Para essa tradição, *essentia* diz respeito ao que o ente propriamente é, em contraposição à aparência como o âmbito propriamente dito do não-ser. *Existentia*, por sua vez, é tradicionalmente pensado como um termo para denominar a presença efetiva de algo na realidade. Assim, a própria utilização dos termos latinos indicam a tentativa de Heidegger de inserir Sartre e sua sentença fundamental na esteira do pensamento metafísico. O que está em questão para Heidegger, por outro lado, não é a simples afirmação de que a presença fática do ser-aí no espaço onde ele concretiza o seu existir precederia as possibilidades de determinação de sua essência, mas antes a compreensão de que a essência do ser-aí reside em sua ek-sistência, em sua dinâmica intensional que o projeta originariamente para junto dos entes, para o mundo como horizonte hermenêutico globalizante, a partir do qual o ser-aí pode concretizar o poder ser

¹⁵⁸ Martin Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, em: *Marcas do caminho*, p. 341-342. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

que é o dele. Em suma, ao inverter a frase metafísica, Sartre continua, para Heidegger, sem realizar o essencial, sem dar conta da essência existencial do ser-aí. Bem, mas por que estamos propriamente falando sobre isso nesse ponto?

Dissemos acima que não há em última instância nem uma psicologia existencial-humanista, nem uma psicoterapia existencial-humanista. Agora, depois de analisarmos os problemas intrínsecos às noções de humanismo e existência, podemos fundamentar ainda mais essa posição. Na verdade, uma psicologia humanista não é compatível com o pensamento fenomenológico, porque uma psicologia humanista necessariamente se mostra como metafísica, como hipostasiante, como marcada por posicionamentos ontológicos em geral. Uma psicologia existencial, por sua vez, ao menos em um primeiro momento, padece também de uma inconsistência fundamental, quando pensada em suas bases primordiais e quando se tem a fenomenologia como critério de sua avaliação. Existencial não é aqui sinônimo de intencional, mas antes de efetivamente presente. Nesse sentido, o termo existencial também pressupõe neste contexto uma hipostasia do espaço mesmo de sua concretização, o que é incompatível com uma psicologia com bases fenomenológicas. Bem, mas alguém poderia agora perguntar: ora, mas você mesmo não denominou a sua perspectiva orientadora como fenomenológico-existencial? Então como é que você está se colocando agora contrário à utilização do termo existencial? Por paradoxal que possa parecer, não há aqui nenhuma contradição. A contradição só vem à tona se desconsiderarmos a diferença entre o que Heidegger compreende por *ek-sistência* e o que a tradição chamou de *existentia*. Existencial, para nós, não possui o sentido de presença efetiva em certo contexto de realidade, mas aponta antes para as possibilidades oriundas da dinâmica *ekstática* originária do ser-aí e para o seu encontro também originário com o mundo como o espaço existencial no qual essa dinâmica concretiza a cada vez o poder-ser que marca o caráter propriamente dito do ser-aí. Pensar em termos fenomenológico-existenciais, em outras palavras, é pensar em sintonia com a essência intencional de nosso ser, com a supressão de todas as tendências objetivantes, que transformam o ser-aí em uma coisa entre coisas e o ser em um ente entre outros entes. Exatamente isso nos coloca, contudo, em contato com a alternativa de nos confrontarmos com a negatividade estrutural do ser-aí.

Bem, mas para onde nos remete tal alternativa? Para a possibilidade de aprendermos a lidar com a indeterminação e com a incompletude que constituem a marca constante da negatividade da vida humana; ou, ao menos, para a possibilidade de conquistarmos uma transparência hermenêutica em relação a essa negatividade, seguindo a existência em sintonia radical com aquilo mesmo que a diferencia mais radicalmente. Ora, o que significa, porém, em última instância tal negatividade? Por que é preciso falar aqui de negatividade? Por mais que já tenhamos tratado disso anteriormente, é importante retomarmos aqui uma vez mais esse ponto de todos o mais central de nosso trabalho.

3.6 Existência e negatividade: a saída da infinitude de possibilidades para a determinação finita de um modo de ser do ser-aí

Rumo a novos mares
Abertos estão todos os mares
E para lá navega meu barquinho
genovês.
Mas confio no meu leme
E só uma coisa me assola,
O teu olhar descomunal, ó infinitude!
(F. Nietzsche, *Gaia Ciência*, Canções do
Príncipe Vogelfrei, p. 356)¹⁵⁹

Como vimos detidamente em nosso primeiro capítulo, o ser-aí se encontra marcado originariamente por uma ausência de determinações previamente dadas. Não há a priori nenhuma determinação quididativa passível de ser deduzida analiticamente do “ser-aí” considerado como um conceito entre outros¹⁶⁰. Essa ausência de determinações essenciais no sentido da tradição metafísica tem por correlato a afirmação do caráter existencial do ser-aí humano. É apenas existindo que o ser-aí resolve de um modo ou de outro *o problema que ele é*. Ora, mas em que medida o ser-aí é um problema para si mesmo? Ser essencialmente um problema significa aqui não se mostrar a priori pronto e definido, não ter sua existência a princípio dada, mas precisar de um modo ou de outro determinar a cada vez não o que se é, mas quem se é. Ou seja, o ser-aí é para si problema, porque ele no fundo de seu ser é sempre marcado por um ainda não, por um não, por um sem. No fundo de seu ser, o ser-aí desvela o sem fundo de seu ser¹⁶¹. A resolução do problema que o ser-aí sempre é, por sua vez, confronta o ser-aí com o problema da infinitude de possibilidades de existência, com a miríade de modos

¹⁵⁹ Cf. *Gaia Ciência*, Anexo, Canções do Príncipe Vogelfrei, p. 356. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

¹⁶⁰ Cf. Jean-Paul Sartre, *O existencialismo é um humanismo*, p. 36. Lisboa: Editorial Presença, 1985. Sartre deixa claro nessa passagem como a “morte de Deus” preconizada por Nietzsche tem por consequência a supressão radical de toda possibilidade de se pensar a essência do homem. Sem Deus como o suporte ontológico de um mundo concebido como espaço no qual entidades dotadas de determinações essenciais criadas se apresentam, o homem se vê entregue à existência como o único campo de jogo para a conquista de seus modos de ser e, conseqüentemente, de seu ser. Sem o lugar mesmo de deus como pai, não há mais como pensar no homem como filho.

¹⁶¹ Depois da noção heideggeriana de ser-aí, não mais se pode falar em profundidade como sinônimo daquilo que mais fundamentalmente indica a essência de algo. Pelo contrário, profundo agora passa a ter a conotação de abismo ou abissalidade. É justamente a partir disso que Deleuze afirma que é antes na superfície que tudo acontece.

de ser do ser-aí. Como sair da indeterminação absoluta que marca estrutural e originariamente o seu ser para a determinação específica de uma existência singular? Heidegger responde a essa pergunta de uma maneira até certo ponto tão simples quanto eloqüente. A indeterminação essencial originária é imediatamente suprimida pelo caráter de jogado do ser-aí. A questão é que, jogado no mundo, o ser-aí se vê imerso em modos impessoais de existência, de tal sorte que o problema se adia, mas não se suspende. No momento em que se vê confrontado consigo mesmo em meio às tonalidades afetivas fundamentais da angústia e do tédio profundo, o ser-aí humano reencontra uma vez mais o “olhar descomunal da infinitude” e treme. Por outro lado, da mesma forma que a infinitude se reapresenta, as estratégias encurtadoras também vão se fazendo presentes. Não é apenas uma vida dispersa na infinitude que se acha diante de um dilema avassalador, mas também a vida presa na finitude. Valendo-nos de uma terminologia kierkegaardiana, poderíamos dizer que uma vida fechada é uma vida *desesperada*, esgotada em si mesma, dissociada de seu ser mais próprio. Esse é o caso evidente das neuroses enquanto transtornos característicos de encurtamento. Em meio às neuroses, o ser-aí humano busca um controle total que jamais pode se instaurar senão a partir de uma saída da pluralidade multiforme do mundo para o campo restrito das repetições metódicas. Toda a gama infinita de possibilidades dá lugar aqui à aparência de que só uma coisa é possível, só uma é necessária. Com isso, todo o resto se apaga diante de um comportamento designado de maneira bastante pertinente como obsessivo-compulsivo. Temos aqui a clara constituição de uma descrição ontológico-existencial do transtorno. Tudo é pensado nesse contexto a partir daquilo que envolve o homem na dinâmica de determinação de seu ser. O problema em questão fica mais evidenciado se tivermos em vista o que Kierkegaard descreve em *A doença mortal*¹⁶² como o desespero da infinitude. Segundo Kierkegaard, a grande questão para o homem em sua existência é descobrir uma maneira de lidar com a falta de finitude. A imaginação, para ele, é um instrumento de ampliação das possibilidades existenciais. No desespero diante da infinitude, conhecimento, sentimento e vontade se tornam fantásticos, porque o homem no cotidiano vai trabalhando com uma sucessão de ampliações das

¹⁶² Kierkegaard analisa explicitamente neste texto as possibilidades de uma vida doente de si, alienada de seu próprio. Desespero é um termo para designar justamente tal doença do si próprio. Soren Kierkegaard: Desespero humano. Rio de Janeiro: Martin Claret, 2006.

possibilidades existenciais de modo crescente e exponencial, o que inviabiliza por fim uma circunscrição clara da existência a uma possibilidade específica e à necessidade em jogo nessa possibilidade. A exacerbação da imaginação acaba levando aqui a um estado de perplexidade, no qual a vida é percebida como radicalmente desprovida de qualquer determinação. O grande dilema da existência consiste em chegar a si mesma de maneira ao mesmo tempo necessária e livre. Necessária, porque é nessa possibilidade apenas que a vida se mostra em sua singularidade própria; e livre, porque não se acha previamente determinado o que essa singularidade é e/ou pode ser. Bem, mas o que nos diz Heidegger sobre a determinação de si mesmo?

Para Heidegger, o singular é justamente esse que descobriu que não há absolutamente nenhuma distância entre o seu ser e o seu sendo. A partir dessa superação, a grande questão que se apresenta é saber qual é a justificativa para legitimar sua existência. E a grande novidade trazida por Heidegger é que a existência não precisa ser legitimada por nada para além dela mesma¹⁶³. A idéia do singular não é aqui uma reedição da teoria romântica do gênio¹⁶⁴ ou mesmo uma retomada do modelo nietzschiano do além-do-homem. Ser um singular é conquistar a si mesmo a partir de um projeto de si que não se perfaz em sintonia com os sentidos e os significados fornecidos pelo mundo fático determinado, mas que se articula diretamente com a negatividade como a fonte propriamente dita do sentido. O que está agora em questão, portanto, é a descoberta extraordinária trazida consigo pela filosofia contemporânea de que não há mais nenhuma necessidade de se buscar na moral, na religião ou na lógica algum tipo de autoridade ou alguma modalidade de garantia que tenha por finalidade legitimar a existência, como por muitos séculos se acreditou no interior da tradição metafísica. Em sintonia com a afirmação nietzschiana de que Deus está morto, Heidegger procura pensar o processo de singularização como um processo de autodeterminação no qual o ser-aí projeta o sentido que torna possíveis suas ações em geral a partir de sua própria finitude. A grande questão agora passa a ser

¹⁶³ Há um passo decisivo na descoberta da possibilidade de uma legitimação imanente do existir. Ao se libertar das amarras que o prendiam ao domínio de forças extrínsecas à sua existência, o ser-aí humano se liberta plenamente para uma entrega plena e limitada às possibilidades que a cada vez lhe cabem. A existência perde, assim, o seu caráter supostamente inconsistente e se descobre como a tensão originária de seus modos de ser. Em outras palavras, ela se descobre na tensão entre liberdade e risco.

¹⁶⁴ Quanto à noção de gênio, cf. Immanuel Kant, *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

conquistar um modo de existir que possa ser legitimado por si mesmo, sem qualquer remissão a instâncias externas à própria existência. Não há como deixar de pensar aqui no sentido mesmo da palavra liberdade, assim como na tentativa kantiana de pensar a liberdade como autonomia ou autarquia. Enquanto para Kant, porém, a autonomia humana estava fundada na essência racional do homem e, conseqüentemente, em sua capacidade de submeter suas ações a princípios racionais de universalização, a autonomia pensada por Heidegger aponta para a possibilidade de o ser-aí retirar o sentido mesmo de seu existir da negatividade que lhe é constitutiva, assumindo ao mesmo tempo a responsabilidade pelo ser precário que ele é. Tal modo de existência finita e responsável, cuidadosa e decidida nasce, por sua vez, de uma contraposição entre pessoal e impessoal, próprio e impróprio. Como Heidegger mesmo afirma no § 9 de *Ser e tempo* e como comentamos detidamente em nosso primeiro capítulo, o ser-aí humano é um ente marcado por uma dupla possibilidade:

O ser-aí é sempre sua possibilidade. Ele não ‘tem’ a possibilidade apenas como uma propriedade simplesmente dada. E é porque o ser-aí é sempre essencialmente a sua possibilidade que ele *pode*, em seu ser, isto é, sendo, ‘escolher-se’, ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se ‘aparentemente’. O ser-aí só pode perder-se ou ainda não ter ainda conquistado a si mesmo porque, segundo seu modo de ser, ele é uma possibilidade *própria*, ou seja, é chamado a apropriar-se de si mesmo. Os dois modos de ser *propriedade* e *impropriedade* – os dois termos foram escolhidos em seu sentido verbal rigoroso – fundam-se no fato de o ser-aí ser determinado pelo caráter de ser sempre meu.¹⁶⁵

O que Heidegger nos mostra é justamente a articulação existencial originária do ser-aí como um ente dotado de caráter de poder-ser a partir da possibilidade de se deixar absorver pelo mundo fático sedimentado, operacionalizando sentidos e significados previamente disponíveis no mundo circundante, assim como a possibilidade de quebra com tal absorção no âmbito da projeção singular de sentido. Portanto, o impessoal não remonta aqui a nenhum juízo de valor. Ninguém se torna impessoal porque tem uma razão legítima para escapar de si, para fugir de sua indeterminação e se deixar levar pelas prescrições da semântica cotidiana. Ser impessoal é uma necessidade inicial para um ente marcado pela incompletude ontológica originária. Como eu não sou originariamente nada, como

¹⁶⁵ Martin Heidegger, *Ser e tempo*, § 9, p. 78. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

sou marcado inicialmente por uma ausência total de propriedades essenciais e mesmo de determinações contingentes, não posso sair dessa indeterminação senão a partir de uma absorção na familiaridade do mundo. Essa familiaridade, porém, traz consigo uma conseqüência imediata. Imerso no mundo fático, o ser-aí se desarticula de seu caráter de poder-ser e passa a existir como uma coisa entre coisas. Exatamente por isso, tanto em suas *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, quanto em *Ser e tempo*, Heidegger fala do impessoal como produzindo: tranquilização, alienação e sedução. O impessoal tranqüiliza, porque afasta o ser-aí da estranheza oriunda de sua negatividade. O impessoal aliena, porque cinde o ser-aí de seu próprio, de seu caráter de poder-ser. Por fim, o impessoal seduz, porque tende a manter o ser-aí no espaço sedimentado no qual ele de início e na maioria das vezes se encontra. Ora, mas o que dizer, então, do próprio? O que significa por outro lado a propriedade do existir? O que se está procurando aqui é aquela existência que consegue dar conta de si, tendo em vista o caráter precário da existência. A precariedade da existência remonta à nadaidade estrutural do ser-aí e à impossibilidade de alcançar de uma vez por todas determinações quidativas. Ora, mas em que medida a tensão entre próprio e impróprio é decisiva para a possibilidade de uma psicoterapia? Qual a repercussão dessa tensão sobre o problema que nos interessa aqui propriamente? Para respondermos tais questões, precisamos considerar antes de tudo a relação entre a compreensão heideggeriana da tensão entre próprio e impróprio e uma maiêutica do espaço psicoterápico.

3.7. A maiêutica e o caráter eminentemente dialógico do espaço psicoterapêutico

A maiêutica, tal como descrita por Sócrates no diálogo platônico *Menon*, é justamente a arte de, por meio de perguntas e respostas, auxiliar o processo de nascimento de uma alma.¹⁶⁶ Esse processo envolve uma série de passos fundamentais até chegar ao seu ponto de consumação propriamente dito. Em primeiro lugar, a maiêutica se mostra como uma técnica de checagem da consistência de nossas opiniões iniciais e de confrontação do homem com a experiência da aporia.¹⁶⁷ Se lembrarmos do modo de condução dos diálogos socráticos escritos por Platão, esses diálogos se iniciam normalmente com Sócrates destacando a pretensão de saber de algum personagem e com a menção socrática à ignorância e à disposição para a investigação. É da ignorância, por sua vez, que Sócrates retira a própria disposição para a investigação. Ora, mas o que é preciso entender aqui por ignorância? A ignorância socrática não tem nem uma relação com o pseudo-conhecimento, com a presunção de um saber que não está fundado senão em uma crença injustificada em que se sabe, nem uma relação com a ignorância que pode ser preenchida em um momento qualquer por conhecimento e, com isto, completamente superada. Ignorância é aqui a condição mesma inicial de possibilidade de toda e qualquer investigação. É ela que torna possível a entrega completa ao movimento de gênese daquilo que nos dispomos a conhecer. Ignorância, com isto, é condição indispensável para a plena realização do conhecimento. A pretensão de saber do personagem precisa ser, então, paulatinamente confrontada com a inconsistência de sua posição inicial. Não para permanecer em seguida no vazio da ausência de opiniões, mas para dar início a um verdadeiro movimento investigativo. É preciso em outras palavras partir da descoberta da inconsistência das posições iniciais. Dessa inconsistência vai se evidenciando gradualmente o fato de que não se sabe o que se presumia a princípio saber e vai se impondo, assim, a ausência de caminhos em geral.

¹⁶⁶ Platão, *Menon*. Belém: Editora da Universidade do Pará, 1990.

¹⁶⁷ O termo aporia designa a repentina ausência de caminho de prosseguimento de certa argumentação. Ele não aponta para a simples suspensão de uma opinião com a abertura imediata de um espaço para o surgimento de outra, mas implica ao contrário a radical impossibilidade de continuar se movimentando no âmbito das meras opiniões. Em Platão, o termo aporia conquista um lugar central, uma vez que é a aporia que abre o espaço para o real exercício da filosofia.

Exatamente isto é o que Platão denomina por meio da noção de aporia. Em segundo lugar, conseqüentemente, a maiêutica confronta a pretensão de saber dos personagens com a aporia oriunda da impossibilidade de simplesmente seguir em frente em meio ao campo de frutificação de novas opiniões. A experiência da aporia, por sua vez, traz consigo uma situação semelhante à da negatividade descrita por Heidegger em relação ao ser-aí humano e mesmo ao ser. Experimentar a aporia é se ver diante de um impasse que não pode ser meramente superado por novas posições, mas que exige inversamente de nós uma entrada em uma dimensão inexorável de negatividade. Por fim, a maiêutica não diz respeito a uma satisfação junto à aporia, mas abre antes o espaço para uma dinâmica de descoberta de novas possibilidades de determinação dos entes. A partir da aporia é possível prosseguir a investigação sem o lastro representado pelas opiniões e com uma entrega direta às coisas mesmas. É neste sentido que Sócrates nos fala sobre um parto de almas. A maiêutica lança um germe na alma do outro, melhor ainda, ela descobre a presença desse germe à espera de frutificação e a sua disposição para florescer. Em seguida, ela cuida para que esse germe cresça, retirando do seu campo de enraizamento exatamente aquilo que estorvava o seu crescimento: as opiniões e a crença inicial em que já se saberia o que na verdade não se sabe. Por fim, depois de passar pela sensação dura da perda das opiniões, ele acompanha o nascimento da alma e propicia a ela um bom parto. Neste processo, porém, o maieuta não produz nada no outro: ele não é responsável por nada do que pode e irá acontecer com o outro, mas tudo o que acontece com o outro está fundado diretamente no campo existencial do outro. É no outro que tudo se dá e é do outro que tudo parte. Ora, mas aqui nos deparamos com um dos traços mais centrais das repercussões heideggerianas para a clínica fenomenológico-existencial.

Uma clínica com bases heideggerianas precisa se confrontar desde o princípio com um ponto de partida fundamental: uma clínica com bases heideggerianas não pode ser uma clínica pautada por uma postura explicativa e construtiva. Não se pode partir aqui de hipóteses que tornariam possível a construção de modelos explicativos capazes de dar conta de maneira absolutamente consistente dos fenômenos que a cada vez se apresentam. Ao contrário, é preciso superar desde o princípio tal pretensão e escapar de toda e qualquer tentativa de alcançar um controle teórico do que se apresenta. No momento em que se suspendem tais tentativas, o que se descortina não é o vazio

total, a ausência completa de possibilidades existenciais. Do mesmo modo que na aporia platônica, o que acontece e pode acontecer aqui depende fundamentalmente da experiência radical da negatividade, da superação das opiniões previamente dadas e constituídas que marcam de maneira radical o modo cotidiano de realização do ser-aí. É somente na medida em que o ser-aí se depara com uma crise do mundo fático sedimentado que ele pode efetivamente se rearticular com as estruturas fenomenológicas originárias. A clínica com bases ontológico-existenciais, portanto, precisa necessariamente se pautar a princípio por um movimento desconstrutivo que jamais se esgota, contudo, em si mesmo, mas que sempre se estende para além desse momento desconstrutivo em direção a processos de reapropriação de si. Bem, mas em que medida tal posição abre a possibilidade para uma nova fundamentação da clínica psicoterápica? Não estaríamos diante aqui justamente de uma ausência total de fundamentos? Como ainda seria possível falar de fundamentos, quando não há mais nenhuma concretude metodológica? Uma psicologia pautada pelo ser-aí não é justamente uma psicologia para além de todo e qualquer procedimento explicativo?

Para respondermos a essas questões, é preciso lembrar antes de tudo do papel do mundo na compreensão heideggeriana do ser-aí. Dito a princípio de maneira bastante sintética, mundo é fundamento. Ora, mas como é que o mundo se mostra como fundamento? Em primeiro lugar, na medida em que o mundo fornece as indicações normativas prévias, que acompanham os nossos comportamentos em geral. É o mundo que dá suporte e sustentação ao nosso ser. Em segundo lugar, como horizonte de abertura dos entes, ele é fundamento, na medida em que é só nesse horizonte que algo pode se mostrar como o que é. A questão passa a ser aqui, portanto, quais são as repercussões dessa descoberta para a clínica. O mundo fornece neste contexto uma medida para que se possa considerar o modo mesmo de estruturação dos comportamentos em geral. Não o mundo enquanto tal, o mundo na sua relação originária com o existente, mas, ao contrário, o mundo em sua determinação fática sedimentada. Como facticidade, o mundo se caracteriza como um manancial gigantesco de orientações pautadas por significados sedimentados. É a sedimentação desses significados que torna possível para cada ser-aí se comportar de modo adequado ao que cada situação solicita. Para que esse comportamento seja possível, porém, é preciso que a significância sedimentada não experimente nenhuma crise em sua própria

estabilidade primordial. Bem, mas o que torna possível uma crise na facticidade sedimentada? Como pensar um abalo capaz de instabilizar de maneira radical as orientações fornecidas pelo mundo? A resposta a essa pergunta nos faz pensar em duas possibilidades estruturais. As crises sempre podem ser causadas por duas conjunturas fundamentais. Nós podemos pensar uma crise causada, por exemplo, por elementos aparentemente externos ao existir. Não é incomum nos confrontarmos com acontecimentos que trazem consigo crises pontuais em nossa dinâmica existencial. Perdas familiares, descontentamentos pessoais, rupturas de relacionamentos, dificuldades financeiras, experiências de fracasso são apenas alguns dos muitos exemplos de crises que podem chegar até nós de fora. Essas crises, porém, nunca têm como justificar por si mesmas a supressão do poder do mundo cotidiano sobre nós. Ao contrário, não há como desconsiderar o fato de que a capacidade de suportar as adversidades existenciais está em uma relação direta com o poder do mundo de nos fornecer apoio e familiaridade. Bem, mas se as crises que atravessam a existência e que possuem uma vinculação a determinados entes intramundanos não são capazes de trazer uma ruptura do poder do mundo sobre nós, a crise existencial precisa se constituir para além de tais problemas pontuais. Não são elementos externos ao ser-aí que trazem consigo a possibilidade de crises radicais ou singularizantes de sua existência. Ao contrário, essas crises precisam nascer do próprio fundo de indeterminação do ser-aí. O ser-aí é ele mesmo o veículo de suas crises existenciais possíveis, uma vez que ele é um ente marcado por uma indeterminação ontológica originária. É desse fundo de indeterminação que surge a possibilidade mesma da crise, assim como é esse fundo que condiciona a intensidade da extensão e da envergadura da crise. Em outras palavras, não é nunca alguma coisa que chega de fora para o ser-aí que o determina radicalmente enquanto ser-aí, mas antes o que ele experimenta a partir da negatividade constitutiva de seu ser. Desse fato conquistamos ao mesmo tempo uma orientação metodológica para o desenvolvimento de uma clínica psicoterápica com fundamentos ontológico-existenciais.

Uma clínica psicoterápica não pode se pautar aqui por uma transformação do ser-aí em um ente dotado de propriedades. Esta é a principal razão pela qual uma psicologia explicativa e construtiva não consegue se legitimar às últimas conseqüências. Por mais que se tente alcançar o ser do humano a partir de um posicionamento espaço-temporal desse seu ser, a psicologia explicativa sempre se

vê frustrada em sua tentativa, uma vez que o ser do homem resiste a todo e qualquer esforço objetificante ou categorializante. Neste sentido, uma clínica psicoterápica comprometida com o caráter ontologicamente indeterminado do ser-á precisa se constituir antes de mais nada a partir de um movimento negativo de suspensão de todas as construções teóricas, de todas as determinações positivas do que o homem efetivamente é. A esse movimento negativo de suspensão não corresponde, por sua vez, nenhuma permanência no vazio. Ao contrário, a suspensão traz consigo a abertura de um espaço de novas possibilidades com as quais a existência se vê agora confrontada. São essas possibilidades que reoxigenam o existir de um modo geral e liberam a existência do fardo produzido pelas explicações estabelecidas no processo psicoterapêutico tradicional ou mesmo nas interpretações cotidianas de nós mesmos. Próprio e impróprio precisam ser aqui pensados em sintonia com tais possibilidades. Diante disto, precisamos tratar agora de maneira mais detida da clínica aqui em questão.

3.8 O sentido de vínculo na análise existencial

Começemos com uma pergunta decisiva: como se constitui propriamente uma análise existencial e como essa análise se estende para o interior de uma psicoterapia com bases fenomenológico-existenciais? Para respondermos essa pergunta, é importante ter em vista uma vez mais a diferença fundamental entre uma psicoterapia como a aqui pensada por nós e uma psicoterapia de vertente explicativa. Psicoterapias explicativas envolvem sempre, de modo expreso ou não, o pressuposto de uma clínica adaptativa que visa a ajustar o paciente ao mundo sedimentado. Os caminhos de realização de tal ajuste podem ser diversos. No entanto, a crença na possibilidade do ajuste é onipresente. Para nós, de qualquer modo, é importante considerar agora o caminho seguido pela psicanálise em função do tipo de vínculo que se instaura entre psicoterapeuta e paciente no interior da realização de seu trabalho psicoterápico. Diferentemente da psicanálise na qual o psicanalista se relaciona sempre indiretamente com seu paciente por meio da ligação transferencial, na análise existencial prevalece a noção de vínculo direto e de intimidade. Como se sabe, transferência é um termo marcado pelo pressuposto de que só experimentamos a nós mesmos por meio da presença efetiva do outro. O lugar do outro no processo psicanalítico, com isto, está diretamente associado com a idéia de um desvio a partir do qual se torna possível pela primeira vez o retorno a si mesmo. Ao mesmo tempo, a psicanálise não parte do pressuposto algo ingênuo de que seria possível alcançar o outro enquanto tal em sua realidade previamente dada. No interior da psicanálise, o outro é apenas uma dimensão projetiva de mim mesmo, um pólo criado a partir da posição autorreferencial originária do paciente. Nesse sentido, considerado rigorosamente, não há propriamente o outro. E é exatamente por isto que a transferência pode ocorrer. A transferência dá-se porque não há distância entre o paciente e o analista, uma vez que o analista é apenas um outro do mesmo. Assim, contudo, fica evidentemente de fora uma reflexão mais originária sobre o lugar do outro na existência do ser-aí, sobre o papel imprescindível desempenhado pelo outro quando o que está em questão é um ente marcado por uma indeterminação originária. A psicanálise não dá conta da presença inexorável do outro no existir, mas pensa antes o mundo como campo de exteriorização e reflexão, no sentido

lato do termo, do sujeito em relação a si mesmo, deslocando o sujeito da realidade da experiência para a virtualidade de sua vida. Isto acontece de uma maneira tão vigorosa, que um de meus pacientes, oriundo de um longo processo psicanalítico, depois de meses de terapia, afirmou que só agora se sentia andando para frente e não incessantemente de costas. A princípio, não entendia o que ele dizia. Com o tempo, porém, foi ficando nítida para mim uma imagem da sua experiência. Nas duas situações, ele se sentia avançando. No entanto, na experiência psicanalítica, ele experimentava a sensação inquietante de estar andando para frente de costas, olhando apenas para trás. Na psicanálise, o passado é ele o componente determinante do futuro. Na *daseinsanálise*, tal como pensada por Heidegger, o futuro é ele que precisa rearticular o passado. A posição da psicanálise em relação ao outro, portanto, elimina, por fim, o outro do espaço da análise, além de aprisionar o paciente em um passado que não pode se reoxigenar senão a partir do futuro. Para Heidegger, por outro lado, o ser-aí nunca retorna a si a partir do outro, ele nunca se aliena de si no outro e volta a partir daí a si mesmo, mas sempre conquista a si mesmo em um campo no qual ele é desde o princípio junto ao outro. Tal movimento possui, por sua vez, uma conexão direta com a noção de cuidado. De acordo com o que já vimos aqui anteriormente, o ser-aí humano é um ente determinado em seu ser pela noção de cuidado. Por quê? Por que o ser-aí efetivamente cuida de si de maneira ôntica em todas as situações de seu existir? Estaria Heidegger com isto contestando por um acaso o fato de o homem muitas vezes entrar em processos destrutivos que nascem exatamente de um descuido total perante si mesmo? Como entender aqui tal afirmação da essência fundamental do ser-aí como cuidado? Tal como encontramos formulado em muitos textos heideggerianos da década de 1920, o “ser-aí é”, de acordo com Heidegger, “constitutivamente cuidado”.¹⁶⁸ E o ser-aí é cuidado, porque ele é um ente originariamente indeterminado. Como o ser-aí é essencialmente um existente, ele só possui determinações de ser por meio dos seus modos de ser, isto é, por meio de seus comportamentos. Não há nenhuma identidade essencial do ser-aí anterior à dinâmica de seu existir, de tal modo que sua existência sempre decide de um modo ou de outro que ser-aí ele efetivamente é. Existir é, assim, de um modo ou de outro, constitutivamente ser! Ora, Heidegger pensa o cuidado não

¹⁶⁸ Martin Heidegger, *Ser e tempo*, § 58, p. 71. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

como determinação material do existir, mas como o ser da existência. Cuidado é aqui uma determinação ontológica e não ôntica do ser-aí. Por isto, a menção ao fato de que é possível pensar processos autodestrutivos e corrosivos não traz nenhum problema para o caráter de cuidado do ser-aí. Mesmo um processo autodestrutivo é um modo de ser, um comportamento específico do ser-aí. Portanto, uma forma de cuidar de si. Ser absorvido no mundo e existir alienadamente como ninguém, característica fundamental do impessoal tal como descrito em *Ser e tempo*, é também um modo de ser, ou seja, também uma possibilidade do cuidado. Em tudo o que fazemos e não fazemos, em tudo o que pensamos e não pensamos, em tudo que somos e não somos, em suma, determinamos o nosso ser e, por conseguinte, cuidamos desse nosso ser. Ora, mas nossos comportamentos estão sempre imersos em campos de ação que envolvem necessariamente as coisas e outros seres-aí. Ao se comportar em relação a qualquer ente ou a qualquer outro ser-aí, o ser-aí particular sempre cuida de si: ser é aqui um modo de cuidar de si. Esse cuidado de si, contudo, depende fundamentalmente do modo como nos encontramos com as coisas, assim como do modo segundo o qual essas coisas se mostram elas mesmas no interior do espaço compartilhado do mundo que nunca é apenas meu, mas que é sempre mundo da coexistência. Dito de maneira mais direta, o ser-aí não é cuidado de si porque ele se acha desde o princípio largado à sua própria sorte, sozinho para além de todo e qualquer contato com o espaço existencial, de tal forma que ele precisaria cuidar de si por ser o único capaz de tal cuidado. Ao contrário, é sempre junto com os outros seres-aí e com as coisas que cada um de nós cuida de si.¹⁶⁹ Com isto, rompe-se imediatamente o solipsismo de boa parte das práticas psicoterápicas. Boa parte das psicoterapias tradicionais se constitui a partir da suposição de que os problemas existenciais precisam ser tratados como problemas internos, marcados por um psiquismo voluntarista e egoicamente estruturado. No interior de uma psicologia com bases heideggerianas, por outro lado, os problemas são sempre problemas do ser-no-mundo. Não é nunca no âmbito de uma interioridade

¹⁶⁹ Foucault, inspirado nitidamente pela noção heideggeriana do cuidado, procura mostrar em *A hermenêutica do sujeito* como a separação entre cuidado de si e conhecimento de si, ou seja, a separação entre práxis e teoria, não é uma separação originária. A princípio, no mundo grego, o conhecimento de si é pensado exatamente em função da necessidade de se conhecer a si mesmo para que se possa mais propriamente cuidar de si. Foi só aos poucos, portanto, que essas duas dimensões foram se cindindo e que o cuidado de si foi assumindo a posição de uma relação meramente mundana consigo mesmo, dissociada do conhecimento que cada um tem de si mesmo. No caso de Heidegger, acontece justamente a síntese dessas duas dimensões.

fechada em si que se pode pensar uma transformação do existir, nem tampouco no âmbito dos efeitos de uma exterioridade igualmente isolada de antemão sobre a interioridade fechada em si. Ao contrário, qualquer transformação do existir em sua dinâmica própria exige uma transformação do espaço existencial, espaço esse que sempre se mostra como um espaço compartilhado com os outros seres-aí, mesmo que esses seres-aí não se façam efetivamente presentes. O exemplo da velhice deixa isto bem claro. O abandono ao qual são submetidas certas pessoas de idade avançada não permanece sem conseqüências. Os transtornos existenciais envolvidos no sentimento de abandono, dos quais o ensimesmamento, o alheamento e o isolamento são muitas vezes exemplos, apontam em essência para um espaço existencial encurtado e marcado incessantemente pela ausência. O que temos aqui não é simplesmente a solidão e o encerramento em si, ou seja, o solipsismo, mas antes a presença do outro sob o modo fenomenológico da ausência. O outro *não* está aqui, ele *não* está comigo, ele *não* me procura e *não* me acompanha mais. Tudo isto nos fala sobre o lugar do outro em nossa existência. Esse lugar não é periférico, mas central. De algum modo, tudo sempre nos fala incessantemente sobre o outro; de algum modo, tudo sempre nos remete para os outros: os relógios velhos que sempre quebravam e que meu avô vivia mandando consertar, a carta que recebi de um amigo de infância, o presente que ganhei da namorada, a fotografia de meu filho, a escrivania na qual trabalho e que comprei em uma loja em Copacabana, e mesmo o girassol, flor predileta de minha mãe. Na velhice, o laço entre as coisas e os outros muitas vezes se perde, se atenua, se fragiliza. Quando os outros desaparecem, porém, as coisas também desaparecem, também se enfraquecem. Vemos aqui o transtorno existencial como um traço constitutivo de uma abertura restritiva do campo existencial, como bem o mostra Heidegger em seus *Seminários de Zollikon*.¹⁷⁰ Em uma psicologia com bases fenomenológico-existenciais, tudo depende, portanto, de uma alteração do projeto existencial e do espaço compartilhado que sempre acompanha tal projeto. Com isto, porém, somos levados ao problema da articulação com o outro, do vínculo e da afetividade que nos liga ao outro.

¹⁷⁰ Cf. Martin Heidegger, *Seminários de Zollikon*, p. 76. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

3.9 A intimidade cura a intimidação e o medo: a intimidade protege e fortalece não só as pessoas individualmente, como também os vínculos relacionais.

O conceito de familiaridade¹⁷¹, pensado a partir de *Ser e tempo*, se baseia na capacidade de o ser-aí seguir de maneira inequívoca as orientações fornecidas pelo mundo a partir de uma visão que se mantém incessantemente em articulação com a totalidade de referências que constituem o seu mundo fático sedimentado. Tendo em vista o fato de o mundo enquanto campo fenomenológico originário funcionar como horizonte de gênese das diversas determinações significativas correntes, assim como o fato de os significados dos entes que se mostram fornecerem as orientações para os nossos comportamentos em geral, o processo inicial de absorção no mundo aponta para uma dinâmica paulatina de familiarização com tais significados dos entes e de conquista subsequente de uma possibilidade direta de comportamento adequado, ou seja, de um comportamento compatível com as orientações mesmas que são fornecidas pelo mundo. Neste primeiro sentido, então, familiaridade é um termo para designar o gradual encobrimento da experiência da negatividade e a subsequente conquista de um modo de ser pretensamente pavimentado, característico do impessoal. É a familiaridade que sustenta e dá suporte aqui à mobilidade existencial do ser-aí. Sem a familiaridade, os comportamentos do ser-aí em geral não teriam nenhuma base confiável capaz de reter esses comportamentos em sua quase automaticidade e em sua autoevidência. Tudo isto possui aqui, como tivemos a oportunidade de

¹⁷¹ A noção de familiaridade pode ser pensada de duas formas. Em primeiro lugar, a familiaridade possui uma relação direta com o mundo circundante como facticidade sedimentada do ser-aí. Jogado no mundo, o ser-aí se encontra paulatinamente em meio a um processo de familiarização, no qual ele conquista cada vez mais a possibilidade de contar com os entes em geral e de assumir comportamentos adequados aos contextos de ação como um todo. Neste primeiro sentido, portanto, familiaridade é um sinônimo de impessoalidade. Familiarizado com o mundo, o ser-aí pode alcançar modos impessoais de existência e ser como se é. Em segundo lugar, porém, familiaridade também tem uma relação com a morada do ser-aí, com a abertura de seu campo existencial. Neste caso, a familiaridade aponta para o cuidado com o tempo espaço do existir e para a possibilidade de uma lida não invasiva, mas serena com tal espaço. Por mais que a palavra serenidade esteja ligada ao assim chamado Heidegger tardio, é possível encontrar traços dessa posição já em *Ser e tempo*. Também em *Ser e tempo*, a estrutura existencial ser-no-mundo é pensada a partir da idéia do ser junto a como morar, habitar, cuidar. O ser-aí se encontra no mundo como um ente que mora no mundo e que cuida dos entes que aí se manifestam. No pensamento tardio, por sua vez, o cuidado com campo de jogo existencial aponta para o enraizamento no acontecimento mesmo de tal campo. O que pretendemos em nossa tese é justamente encaminhar uma passagem da primeira acepção da familiaridade para a segunda por meio justamente da noção de intimidade.

acompanhar nos capítulos anteriores, uma série de repercussões sobre o existir concreto. Fenômenos como a auto-estima e a autoconfiança, por exemplo, decisivos para a dinâmica de constituição da pessoa, seriam impensáveis sem a presença da familiaridade. No caso da auto-estima, a própria possibilidade de uma avaliação positiva de si mesmo, da conquista de uma segurança em relação a supostos potenciais e capacidades não previamente dados, mas performaticamente conquistados no decorrer do existir, depende da efetiva realização das atividades cotidianas. Não é na inação que alguém alcança auto-estima, mas sempre apenas na ação e na aparição repetida de certos resultados por meio da ação. Assim, a auto-estima depende originariamente da familiaridade para que possa se estabelecer de maneira intensa. O mesmo vale para a autoconfiança. É também a familiaridade que permite a autoconfiança, porque sem a familiaridade todas as nossas ações perdem o seu horizonte de sustentação e se tornam imprevisíveis em seus desdobramentos. Confiar em si é poder estar convencido de que os efeitos das ações serão favoráveis ao agente. Sem a familiaridade, por outro lado, é impossível tal convicção. Pensando a familiaridade desta forma, portanto, poderíamos nos sentir propensos a achar que tudo dependeria aqui de um fortalecimento da familiaridade assim concebida e de uma condução do homem à conquista por meio daí de auto-estima e autoconfiança. Pois quem se atreveria a afirmar como desejável o contrário, a perda da auto-estima e da autoconfiança. Quando falamos da clínica, no entanto, precisamos olhar com um pouco mais de cuidado a questão da familiaridade. À primeira vista, podemos entender familiaridade como base primordial dos comportamentos cotidianos, ou seja, como o solo de enraizamento do que chamaríamos normalmente de um comportamento “saudável” em termos psicológicos. “Saúde mental” é um termo impensável, como bem o mostra Binswanger, sem a familiaridade inerente ao mundo circundante no qual nos encontramos de início e na maioria das vezes imersos, isto é, sem operarmos com o conceito de impessoalidade. “Doença mental”, por outro lado, é uma expressão que está em completa consonância com o que foi dito acima. Também a “doença mental” ou, dito de maneira mais precisa, os “transtornos existenciais” em geral, dependem da familiaridade para que possam ser pensados e descritos enquanto tais. Tudo isto diz respeito à lida clínica tradicional mais imediata com a vida dos pacientes. Do mesmo modo que a “saúde” possui aqui uma relação direta com a familiaridade bem estabelecida, a

“doença” tem uma relação essencial com a perda de um determinado modo de se relacionar com a familiaridade, o modo justamente impessoal, e com a repentina aparição da estranheza originária do ser-aí. Uma questão de ordem se impõe de qualquer modo: será possível pensar uma existência completamente marcada pela familiaridade e completamente livre de estranheza? Familiaridade e estranheza precisam ser tomados aqui como o dia e a noite, sem pontos de conexão? É possível considerar, como de certo modo sustenta Binswanger, a familiaridade como sinônimo de “saúde” e a estranheza como sinônimo de “doença”? Em suma, é possível pensar uma familiaridade que não permaneça avessa à estranheza, que com ela conviva em harmonia? Todas essas questões nos falam sobre a possibilidade de outro tipo de familiaridade, da qual passaremos a tratar a seguir e que constitui em muito o télos fundamental de nossa tentativa de lançar as bases de uma clínica voltada para um ente marcado pelo caráter de poder-ser.

A familiaridade, tomada em sua dimensão impessoal, condiciona a possibilidade tanto do que se costuma chamar de “saúde mental”, quanto do que se concebe normalmente por “doença mental”. Esse, porém, não é o único sentido de familiaridade que pode ser pensado no contexto da analítica existencial. Por um lado, como um ente jogado no mundo, o ser-aí tem na familiaridade uma condição de possibilidade de seu existir cotidiano. Por outro lado, essa familiaridade mesma o torna avesso ao seu mundo, uma vez que o absorve de tal modo no mundo sedimentado que ele passa a se tomar como uma coisa entre coisas. Assim, por mais paradoxal que isto possa parecer, a familiaridade pensada como uma determinação impessoal quebra a possibilidade da familiaridade do ser-aí com a sua negatividade, uma familiaridade sem a qual não seria possível nem mesmo falar em ser-aí humano. A negatividade não é um elemento necessariamente indesejável da existência, algo por assim dizer como uma praga da qual o ser-aí deveria procurar às últimas conseqüências se afastar. Ao contrário, a negatividade é muito mais a fonte de surgimento de projetos existenciais e constitui a essência mesma desses projetos. Com isto, do mesmo modo que não é possível pensar um existir completamente desprovido de familiaridade e totalmente tomado pela estranheza de seu ser mais próprio, também não é possível imaginar um existir completamente alheio a toda e qualquer estranheza e absolutamente sedimentado. Pelo simples fato de ser projeto, todo ser-aí, mesmo o mais cotidianamente mediano, é marcado pela

presença da negatividade. A questão que surge, então, é como podemos diferenciar os fenômenos da saúde e da doença a partir da familiaridade, ou seja, até que ponto e em que medida saúde e doença são modulações da noção de familiaridade. Para respondermos essa questão, é preciso ter em vista a relação entre familiaridade e negatividade.

A familiaridade traz consigo ao mesmo tempo um suposto obscurecimento total da negatividade estrutural do ser-aí e a conquista de um modo mediano de existência. Digo suposto, apenas porque nunca é possível, como deixamos claro acima, uma supressão radical da negatividade – tal supressão precisaria vir acompanhada de uma supressão radical do próprio projeto e de uma conseqüente aniquilação do ser-aí. A familiaridade, portanto, considerada nos termos imediatos de uma leitura superficial de *Ser e tempo*, é um termo em aparente oposição direta à estranheza do ser-aí. Ao se deixar absorver na positividade do mundo fático (familiaridade), o ser-aí perde de certo modo a intimidade consigo mesmo e se torna menos afeito ao seu caráter de poder-ser (perda de familiaridade). A familiaridade com o mundo, com isto, é inversamente proporcional à familiaridade consigo mesmo e ao enraizamento no mundo a partir de sua própria constituição enquanto poder-ser. Familiaridade é aqui um termo de dupla face: ela designa tanto a familiaridade com o mundo circundante sedimentado, quanto a familiaridade com a negatividade estrutural do ser-aí. Originalmente, Heidegger utiliza o termo familiaridade para descrever a tendência inercial do ser-aí para a assunção de comportamentos hipostasiantes e para a desarticulação em relação a si mesmo. Por outro lado, a supressão da familiaridade em meio à experiência das tonalidades afetivas fundamentais abre completamente o campo para o anúncio radical da negatividade e para que a estranheza venha à tona sem qualquer oposição ou encobrimento. A questão neste momento é que, nos mantendo nesta dualidade, parecemos condenados à distinção tradicional entre saúde e doença mental, ao caráter aparentemente moral da distinção entre próprio e impróprio, autêntico e inautêntico. Será que não é possível pensar uma familiaridade que não signifique o mesmo que uma mera absorção no mundo fático por parte do ser-aí esquecido de si na mediania do mundo cotidiano? Será que precisamos realmente partir da idéia da disjunção entre familiaridade e singularidade ou será que há a possibilidade de uma singularidade articulada com a noção de familiaridade? A familiaridade, como vimos, é um termo para designar a princípio a constituição de

comportamentos fundados na sedimentação significativa do mundo. Essa sedimentação se mantém em função de nossa capacidade de seguir as orientações de início inequívocas do mundo. Tal manutenção, porém, não precisa necessariamente contar com a inalterabilidade de todos os significados. Um exemplo talvez possa deixar claro o que pretendemos dizer. Em uma reforma realizada em nossa casa, podemos alterar substancialmente as posições de paredes e portas, substituir os pisos e as cores das paredes, mudar radicalmente de posição os móveis e mesmo os estilos desses móveis, abrir e criar novos espaços etc. E, no entanto, tal transformação não produz necessariamente uma supressão da familiaridade. O próprio processo de envelhecimento revela um caso semelhante. Por mais que estejamos acostumados a nós mesmos e sejamos nós que estejamos passando por tal processo, não há como desconsiderar as transformações pelas quais passam nossos corpos. De repente, deixamos de ser crianças e acordamos jovens; de repente, a juventude nos abandona e nos vemos adultos; o tempo segue seu curso e, de maneira abrupta, a velhice entra em nossa existência. Nada disto precisa ser necessariamente tomado como um efeito indesejável do existir, como algo que não deveria se dar. Ao mesmo tempo, isto também não significa necessariamente perda de familiaridade. É possível, em suma, pensar uma familiaridade que não se mostre como o oposto extremo da estranheza, mas que conviva de maneira harmônica com a estranheza e a acolha não como um inimigo de si, mas como parte integrante de sua vitalidade. É isto que acontece, por sua vez, quando a familiaridade se articula com a palavra intimidade. É possível claramente pensar uma intimidade que abarque a familiaridade na mesma medida em que se deixa permear pela negatividade. E esse é mesmo o papel estrutural de uma clínica voltada para um ente como o ser-aí humano, para um ente dotado de caráter de poder-ser.¹⁷²

Uma clínica voltada para um ente dotado de caráter de poder-ser precisa necessariamente se orientar pela noção de intimidade. De acordo com aquilo que tivemos a oportunidade de acompanhar durante o primeiro e o segundo capítulos

¹⁷² A tradição cristã trouxe consigo um processo de intensificação da dissociação entre familiaridade e negatividade, uma vez que funcionalizou a existência a partir da idéia de uma transcendência que garantia a positividade máxima do existir. A obrigação compulsória de amar a Deus, amar aos pais, amar ao próximo tinha por base a submissão inicial do ente humano a uma instância que retribuía a existência com estabilidade, que retirava aparentemente da existência a sua negatividade, retirando dela ao mesmo tempo si mesma. A prevalência do medo em cada risco visto como perigo, que em última instância equivale ao medo radical da vida, se expressou como negação da vida, abrindo espaço em seguida para a afirmação romântica e ingênua de uma certeza da vida além da vida.

do presente trabalho, os transtornos existenciais têm todos uma relação com os projetos de sentido, assim como com a negatividade estrutural do ser-aí, uma vez que é sempre tal negatividade que se encontra à base de tais projetos. Transtornos existenciais são fenômenos de esvaziamento de sentido e, por conseguinte, de perda da possibilidade de seguir as orientações do mundo. O modo como lidamos com tais fenômenos, porém, é que se mostra como decisivo para o que está em jogo aqui. Não é preciso se postar de maneira reativa em relação às experiências de esvaziamento de sentido, mas é possível tomar essas experiências como sendo antes decisivas para a superação e a transformação efetiva de outras formas mais corriqueiras de vazio. O fato de termos um trabalho que não nos diz minimamente respeito, mas para o qual nos vemos arrastados como que por uma corrente causal inexorável, é uma forma cotidiana de vazio. Um vazio a cada dia preenchido pela monotonia cotidiana, mas acima de tudo um vazio. O revelar-se de tal vazio não é necessariamente negativo, por mais que ele traga consigo uma interrupção da rotina. Do mesmo modo, outros exemplos podem deixar claro o mesmo estado de coisas. Tive certa vez uma paciente que chegou até meu consultório com um caso bastante peculiar. Na verdade, ao perguntar a razão que a tinha trazido para a psicoterapia, ela disse de maneira direta que tinha procurado ajuda naquele momento, aos 60 anos, por não suportar mais o fato de nunca ter se sentido bem em lugar algum, de experimentar uma sensação de inadequação em todos os lugares em que se encontrava e com todas as pessoas com as quais convivia e já tinha convivido até então. Indaguei-lhe se isto sempre tinha sido assim ou se ela se lembrava de alguma situação de bem-estar anterior, antes da sensação de inadequação se instaurar. Ao que ela prontamente respondeu com um lacônico: “minha vida sempre foi assim”! Resolvi, então, questionar como tinha sido seu parto e sua gestação, como lhe tinha sido relatado pelos pais a situação do nascimento, como ela vivenciara os primeiros momentos de seu ser-no-mundo. Ela me contou de imediato e de maneira abrupta que sua mãe não abria as pernas, o que me causou a princípio certo espanto. “Como assim?”, perguntei. A mãe, por razões que ela não chegou jamais a especificar, na hora do parto, simplesmente não abria as pernas. Com isto, três crianças já tinham morrido anteriormente durante a gestação ou mesmo no próprio parto. Diante de tal relato, o horizonte de sentido no qual a paciente tinha sido criada se descortinou para mim. Esse horizonte, que não precisava ser acolhido pela paciente, estava presente ali,

imediatamente, em sua sensação constante de inadequação, de estrangeridade, de impertinência. Na tentativa de apontar para a possibilidade de uma compreensão mais efetiva de seu projeto existencial, fiz uma analogia do parto com um aeroporto. Disse-lhe que, tal como o aeroporto é a porta de entrada em um país estrangeiro, o parto é equivalente à porta de entrada na existência. O modo como a gestação e o parto se dão revela o modo fático mais originário de acolhimento da criança no mundo. Disse-lhe também que sua atitude parecia demonstrar um forte sentimento de amor e de obediência pela mãe, pois todo o mal-estar que atravessara sua existência ao longo de sua vida parecia não passar de uma tentativa fracassada de voltar ao lugar de onde nunca deveria ter saído: o lugar das pessoas que não nasceram. Este sim seria, talvez, o único lugar possível de ela se sentir adequada, bem amada, aceita e compreendida. Sua existência falava de maneira evidente sobre um não dever ser, sobre uma incorreção primordial. Ora, mas será que é preciso se comprometer a este ponto com tal projeto originário e com o horizonte de sentido que ele traz consigo? É realmente preciso acompanhar o projeto de sentido que o mundo fático sedimentado abre de início para cada um de nós? Uma liberdade em relação a tal projeto não passa justamente por uma reconquista de si a partir de um projeto de ser para além da marca inicial do não dever ser? E esse projeto, não é ele mesmo um projeto que supera o não dever ser em meio a outra experiência de negatividade, a experiência de ser em risco? O risco que todo se sentir em casa, adequado, vinculado a um espaço implica? Temos, assim, o dilema da negatividade suplantado por um novo modo de relação com a negatividade.

4. Conclusão:

A consequência de tudo o que dissemos acima para a psicoterapia é: por mais que as psicoterapias positivas possam alcançar resultados objetivamente mensuráveis e cheguem muitas vezes a funcionar como um método prescritivo de tratamento dos sintomas dos transtornos existenciais, esses resultados e esse funcionamento são incessantemente alcançados à custa de uma transgressão radical do modo de ser do ser-aí humano, porque sempre se constroem a partir de um obscurecimento de seu caráter de poder-ser. Psicoterapias positivas, portanto, acabam sempre por se mostrar como alienantes e por solucionar o problema do existir por meio de um falseamento de sua determinação mais própria. Exatamente por isto, uma psicoterapia comprometida com a indeterminação originária do ser-aí e com as bases ontológico-existenciais de sua realização não pode senão romper com todas as tentativas objetificantes e categorializantes das psicoterapias, tentativas essas construídas sobre modelos teórico-explicativos em geral. Esse rompimento, porém, não significa de maneira alguma uma petição de vazio. Não objetivar, nem categorializar os transtornos existenciais não é o mesmo que confessar que a psicoterapia precisaria fechar as portas de seu negócio e se contentar com a ausência total de possibilidades de lidar com os transtornos existenciais. Ao contrário, a própria negatividade indica o caminho a ser tomado em uma lida apropriada com ela. Foi isto que tentamos mostrar com a inserção do conceito para nós central de intimidade. Como os transtornos existenciais se constituem incessantemente a partir de anúncios mais ou menos intensos da negatividade estrutural do ser-aí, é preciso centrar toda a abordagem nas possibilidades de relação do ser-aí com a sua negatividade. Tendo em vista a noção de acontecimento apropriativo, é preciso antes de tudo se deixar apropriar pelo espaço mesmo da negatividade e aprender com esse espaço a se lançar em novos modos de existir. Não porque nós nos decidimos por novos modos, mas porque o próprio espaço existencial é sempre capaz de nos entregar em seu acontecimento novos campos de realização de nós mesmos. A psicoterapia não tem por meta, com isto, eliminar a negatividade ou promover um obscurecimento de sua presença, mas antes tornar possível uma relação serena e harmoniosa com ela. Não é a negatividade o mal que precisa ser eliminado da existência. Ao

contrário, a negatividade é a marca inexorável da existência, a marca de sua riqueza e distinção. Tudo depende aqui de tornar possível a conquista de uma intimidade com a negatividade, uma intimidade que fortalece, auxiliando no combate contra o medo e o poder de intimidação do mundo medianamente sedimentado com os seus preconceitos em relação ao vir-a-ser, à negatividade e à indeterminação do ser-aí e com a ameaça de seus fantasmas. Essa intimidade torna possível uma nova relação com a familiaridade. Familiaridade não é necessariamente um sinônimo de luta contra a negatividade, mas pode ser também e essencialmente convivência harmoniosa com ela. Aqui está o cerne de uma psicoterapia não positiva, não pautada por modelos teórico-explicativos: suprimir a dicotomia entre familiaridade e negatividade, tornando o paciente disponível para o manancial de possibilidades que se abre a partir da reconciliação entre essas duas instâncias. Este foi o intuito de todo o nosso trabalho: trazer à tona uma possibilidade diversa de relação com a negatividade, acompanhando ao mesmo tempo os desdobramentos dessa relação para uma psicoterapia não positiva, nem positivadora. Assim, as duas pontas de nosso esforço se encontraram e o princípio despontou em seu fim, em seu horizonte de consumação. O que podemos esperar agora é apenas que, como no fragmento de Heráclito, a junção entre início e fim, o ponto de conexão entre os contrários, também gere em nosso caso a mais bela harmonia.

5.0 Bibliografia

ARIEL, M. **Estudos neokantianos**. São Paulo: Loyola, 2011.

ARISTÓTELES, **De Coelo**. Paris: Belle Lettre, 1998.

BEAUVOIR, S. **Todos os homens são mortais**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

BINSWANGER, L. *apud* Rollo May, **A descoberta do ser**. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

_____ **As três formas da existência malograda**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

_____ **Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins**. Hamburgo: Asanger, 2010.

BOSS, M. **Angústia, culpa e libertação**. Porto Alegre: Editora Três Cidades, 1988. BUARQUE, C. **Chapeuzinho amarelo**. Rio de Janeiro: José Olimpio, 2003.

CASANOVA, M. **Compreender Heidegger**. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

CONRAD, J. **O coração das trevas**. São Paulo: Abril Cultural, 2010.

DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Abril Cultural, 1997.

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

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

FIGAL, G. **Oposicionalidade**, trad. Marco Casanova, Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

FREIRE, C. **A vontade de fundamentação**. São Paulo, Revista de Daseinsanalyse, vol. 2, ano 15, 2008.

GADAMER, H. **Verdade e método**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002

HEGEL, G. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

_____ **Filosofia do direito**. São Paulo: Loyola, 2010.

HEIDEGGER, M. **A essência da verdade**, in: **Marcas do caminho**, p. 204.

Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

_____ **Carta sobre o humanismo**, em: *Marcas do caminho*, p. 334.

Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

_____ **Nietzsche 1**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____ **Nietzsche 2**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

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

_____ **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes (No prelo).

_____ **Interpretationes fenomenologicas de Aristoteles**. Madri: Editorial Trotta 2002.

_____ **Introdução à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____ **Seminários de Zollikon**. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

_____ **Ser e tempo**. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

HUSSERL, E. **1ª Investigação lógica**, Introdução § 3, B9. Tradução de Pedro Alves. Lisboa: Editora Universidade de Lisboa: 2008.

_____ **Investigações Lógicas**, Volume 2, Primeira Investigação Lógica. Lisboa: Editora da Universidade de Lisboa, 2008.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____ **Crítica da razão pura**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987.

KIERKEGAARD, S. **Desespero humano**. Rio de Janeiro: Martin Claret, 2006.

_____ **O conceito de angústia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

KRISTEVA, J. **Sens et non-sens de la revolte 1 e 2**. Paris: Ed. de Minuit, 1986.

MAY, R. **A descoberta do ser**. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

NIETZSCHE, W. **Gaia Ciência**. Anexo, Canções do Príncipe Vogelfrei, p. 356. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

OLIVEIRA, C. **História da psicanálise**. São Paulo: Escuta, 2006.

ORTEGA Y GASSET, J. **Em torno a Galileu**. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

_____ **La caza y los toros**. Madrid: Revista do Occidente, 1986.

PLATÃO. **Menon**. Belém: Editora da Universidade do Pará, 1990.

_____ **O sofista**. Pará: Editora Universidade do Pará, 1996.

_____ **República**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1988.

RICOEUR, P. **Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation**, trans. Denis Savage. New Haven: Yale University Press, 1970 (1965).

SARTRE, J. **Algumas notas sobre a fenomenologia de Husserl**, em: **Situações** 1. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____ **O existencialismo é um humanismo**. Lisboa: Editorial Presença, 2003.

_____ **O ser e o nada**. Tradução de Paulo Perdiggão, Petrópolis, Editora Vozes: 2005.

SLOTERDIJK, P. **Ira e tempo**. São Paulo: Estação liberdade, 2011.

Tradução do texto *Serenidade* de Martin Heidegger, disponibilizada pelo Prof. Dr. André Duarte.