



UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
DOUTORADO EM PSICOLOGIA

**O fenômeno da atenção e suas implicações no campo da
análise fenomenológico-existencial**

CARLOS HENRIQUE MARTINS TEIXEIRA

Niterói/RJ

Setembro de 2013

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

T266 Teixeira, Carlos Henrique Martins.

O fenômeno da atenção e suas implicações no campo da análise fenomenológico-existencial / Carlos Henrique Martins Teixeira. – 2013.

170 f.

Orientador: Roberto Novaes de Sá.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2013.

Bibliografia: f. 166-170.

1. Atenção. 2. Fenomenologia. 3. Heidegger, Martin, 1889-1976; crítica e interpretação. I. Sá, Roberto Novaes de. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 153.733

CARLOS HENRIQUE MARTINS TEIXEIRA

**O fenômeno da atenção e suas implicações no campo da
análise fenomenológico-existencial**

Tese apresentada ao Departamento de Psicologia –
Programa de Pós-Graduação em Psicologia da
Universidade Federal Fluminense para obtenção do
título de Doutor em Psicologia.

Orientador: Professor Dr. Roberto Novaes de Sá –
UFF.

Niterói/RJ

Setembro de 2013

Dedico este trabalho à minha esposa, Ana Maria, a quem sou muito grato. Seu modo de estar presente é de especial singeleza, somente possível para aqueles que cultivam a sabedoria.

AGRADECIMENTOS

Neste momento do trabalho, gostaria de fazer um agradecimento especial ao Professor Gilvan Fogel, pelo modo gentil com que se dispôs, através de diversos encontros, a ler e comentar os textos que eu ia lhe apresentando.

Agradeço à Professora Elza Dutra, por sua disponibilidade em aceitar o meu convite com carinho e pelo modo como vem desempenhando seus trabalhos na fenomenologia.

Agradeço à Professora Márcia Moraes, por me incluir entre os seus orientandos, ao aceitar estar aqui, e deixar com que eu desfrute, assim, do belo trabalho que vem desenvolvendo junto aos alunos da UFF.

Agradeço ao Professor André do Eirado, pela forma grata com que se disponibilizou em atender ao meu convite e por suas significativas intervenções no nosso grupo de pesquisa.

Ao Professor Roberto, meus agradecimentos pela companhia segura e serena, como se coloca em suas orientações. Conseguiu manter-se à espera de que eu também visse o fenômeno.

À Ana Tereza Camasmie, minha amiga, pela sua leitura e comentário.

Ao Professor Jadir Lessa, meu amigo, pelo seu incentivo contumaz, sem o qual este projeto não teria vindo para o papel.

Aos colegas do Grupo de Pesquisa da UFF.

À Mariana Klôh Rabello, pela disposição cuidadosa e atenciosa de ler, sugerir e revisar o texto.

RESUMO

O objetivo deste texto é nos aproximarmos da atenção, não como uma essência, uma propriedade ou uma instância do homem, mas como um fenômeno de seu existir, como um caráter existencial, pelo qual ele se realiza como ser humano. Buscamos observar este fenômeno da atenção nos termos da análise da cotidianidade mediana do ser-aí – *Dasein*. Para esse percurso, fez-se sempre necessário a aproximação com outros existenciais, como ser-no-mundo, ser-em, ser-com, assim como o ver e o escutar. Outro aspecto importante desta pesquisa foi a questão da abertura do ser-aí, do homem, sua dinâmica do corresponder ao solicitado, pelos entes que se apresentam neste espaço de abertura de realização, na qual o homem é sempre chamado a habitar. Fez-se um caminho inicialmente por aspectos filosóficos da existência humana, com base na filosofia de Martin Heidegger, para então entrarmos nos aspectos da compreensão do fenômeno da atenção na clínica da *Daseinsanalyse*. Ao abordá-lo junto à clínica, revisitamos algumas patologias, que nos ajudaram a destacar a presença deste fenômeno em seus possíveis modos de poder-ser do humano. Neste momento, foi possível, também, refletirmos sobre a medicalização da infância. Ao longo de todo o texto, as nuances da atenção, como concentração, foco, dispersão, distração, foram conjugadas com a dinâmica do existir do ser-aí, bem como esteve presente a temporalidade do ser-aí. Outro ponto abordado foi a manifestação deste caráter existencial do ser-aí no que corresponde à manifestação do sofrimento existencial. Deste modo, este trabalho, que se desenvolve com base fenomenológica, pode nos ajudar a refletir sobre os desdobramentos do fenômeno da atenção na existência humana.

Palavras-chave: Atenção; *Dasein*; Fenomenologia; *Daseinsanalyse*; Heidegger.

ABSTRACT

The aim of this paper is to approach attention, not as an essence, a property or an instance of man, but as a phenomenon of its existence as an existential character, by which he is held to be a human being. We seek to observe this phenomenon of attention in terms of analysis of the averageness everydayness of Dasein. For this route, it has always been necessary to approach other existentials, such as Being-in-the-world, Being-in, Being-with, as well as seeing and hearing. Another important aspect of this research is the issue of the disclosedness of Dasein, of man, his dynamics with matches the request, the ones that appear in this space of disclosedness realization, in which man is called to dwell. There was an initial path of the philosophical aspects of human existence, based on the philosophy of Martin Heidegger, to then enter into the aspects of understanding the phenomenon of attention in the clinic of Daseinsanalyse. When we approach it together with the clinic, we revisit some pathologies, which help to highlight the presence of this phenomenon in their possible modes of potentiality-for-Being of the human. At this time, it has also been possible to reflect upon the medicalization of childhood. Throughout the text, the nuances of attention, such as concentration, focus, dispersion, distraction, were intertwined with the dynamics of the existence of Dasein, as well as with the temporality of Dasein. An additional topic was the manifestation of this existential character of Dasein in which corresponds to the manifestation of existential suffering. Thus, this work, which develops phenomenological basis, can help us to reflect on the unfolding of the phenomenon of attention in human existence.

Key words: Attention; Dasein; Phenomenology; Daseinsanalyse; Heidegger.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO I: O FENÔMENO DA ATENÇÃO	
1.1 Considerações Primárias sobre o Conceito Fenomenológico de Atenção.....	17
1.2 O Ver, a Fenomenologia e o Fenômeno.....	35
1.3 A Escuta, o Lógos e o Sentido.....	53
1.4 Ser-aí, Cuidado e Realidade.....	72
CAPÍTULO II: CLÍNICA	
2.1 Aspectos da Clínica.....	102
2.2 A Clínica sob o Viés da <i>Daseinsanalyse</i>.....	109
2.3. A Atenção e o Sofrimento.....	148
CONCLUSÃO.....	161
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	166

INTRODUÇÃO

A presente tese tem por objetivo primário explorar o tema da atenção e suas implicações no campo da clínica com orientação fenomenológico-existencial, baseada na investigação fenomenológica de Martin Heidegger, sobretudo naquela realizada no período de *Ser e tempo*.

Com esta perspectiva fenomenológica queremos escapar de um modo de fazer ciência onde se busca definir o que é uma coisa; isso não quer dizer que abriremos mão de um método, de uma teoria, pois a fenomenologia tem o seu método, que é a descrição fenomenológica.

Nesta pesquisa fenomenológica, estamos visando o fenômeno da atenção como um existencial¹ do ser-aí; o existencial fala da condição de possibilidade para as possibilidades dos modos de ser se darem. Deste modo, não poderemos refletir sobre ele isoladamente; assim, buscaremos pensá-lo, articulando-o a outros fenômenos tratados pela fenomenologia, tais como o ver, o escutar, o mundo, a experiência, o afeto e o cuidado, por entendermos que a atenção não só está perpassando esses fenômenos, mas também que esses fenômenos fazem parte do campo correlato de seu modo de *mostração*. Lembrando-nos sempre da recomendação de Husserl (2007, p. 36) que diz: “Não é absolutamente possível descrever os atos que visam sem recorrer, na expressão, às coisas visadas”. Para isso, precisamos explorar cada um destes fenômenos e suas relações entre si e com a atenção. Nosso campo de observação é o ser-aí em sua cotidianidade, por onde analisaremos os modos ontológicos – existenciais –, em sua expressão ôntica – existenciária.

O ser-aí ou *Dasein* heideggeriano é o ente que é marcado por uma constituição ontológica originária, porém velada, silenciada. Podemos vislumbrar isso nas tentativas de definição do homem, como por exemplo: bio-psico-social e espiritual, mostrando que, quantas palavras forem acrescentadas neste conceito, nada muda na essência dinâmica dele, pois o que se vê é a necessidade de se apreender, de posicionar ontologicamente o homem, tentando dar conta do que o homem é. No entanto, o problema fundamental do homem é que ele não é, ele não tem nenhuma realidade previamente dada, constituída, ele é um puro poder-ser. Buscaremos nos apropriar deste problema na Clínica, para analisarmos a questão da atenção,

¹ Embora a atenção não apareça descrita entre os existenciais, na obra de Heidegger, de *Ser e Tempo*, julgamos pertinente denominá-la, aqui, deste modo. Já que é fundamentalmente, enquanto aspecto da constituição ontológica existencial do ser-aí, que ela nos interessa.

pois esta dinâmica existencial, que quer dizer que o homem só é a partir da realização dos seus modos de ser, envolve constantemente modulações e possibilidades, onde ele, diante e coadunado ao seu mundo, apresenta-se, realiza-se, existe de diferentes modos e, através dos quais, recebe os diversos adjetivos, predicados, e/ou “apelidos”, que não são, muitas vezes, mais do que uma tentativa de traçar, de colocar margens no ser-aí, que, como um rio caudaloso, ora por outra transborda levando por águas abaixo teorias, crenças.

Por isso mesmo, nesta pesquisa sobre o fenômeno da atenção, não buscamos causas ou consequências de uma pessoa ser atenta, desatenta ou hiperatenta, mas visamos, através destes fenômenos, compreender como a atenção se dá no modo de “ek-sistir” do ser-aí.

Sendo assim, destacamos que não é nosso objetivo o caminho da fisiologia, por entendermos que já se tornaria um contrassenso, uma vez que entraríamos num modo de pesquisa diametralmente oposto ao da fenomenologia, o qual tem como um dos pressupostos básicos a *epoché*, ou a suspensão de todo e qualquer conteúdo apriorístico sobre o que se pretende analisar. A busca, então, de uma causa, de um porquê, nos colocaria num pressuposto de que há um sentido e uma substância intrínsecos, previamente dados, e que se quer aprisioná-los, fixá-los, para estudá-los. Este modo de pensar e atuar nos faria abandonar o fenômeno em seu movimento de aparecer, e tenderia a nos colocar a caminhar através de argumentos, buscando exaustivamente no corpo, mais especificamente no aparelho auditivo e no cérebro, as causas e as condições para uma escuta atenta. Neste âmbito, o escutar não seria mais do que uma função ou uma propriedade sedimentada do aparelho auditivo. Citaremos uma passagem da *Ideia da fenomenologia*, onde Husserl faz uma observação sobre o compromisso da fenomenologia com o conhecimento e que pode, desde o início deste texto, nos ajudar a tornar clara a nossa decisão pela fenomenologia:

As teorias físicas e fisiológicas das cores não proporcionam nenhuma claridade intuitiva do sentido da cor, tal como o tem quem vê. Se, pois, como indubitável se torna em virtude deste exame, a crítica do conhecimento é uma ciência que quer continuamente, só e para todas as espécies e formas de conhecimento, criar claridade, então não pode utilizar nenhuma ciência natural; não pode religar-se aos seus resultados nem às suas asserções sobre o ser; este permanece para ela em questão. Todas as ciências são para ela apenas fenômeno (1989, p. 25).

Vemos por este texto de Husserl que qualquer tipo de aprisionamento do ser já seria um obscurecimento, e como as ciências ditas naturais partem de um modo hipostasiante para estudar o ser das coisas, ou tudo o que aparece. Elas acabam por planificar suas estratégias, ao

mesmo tempo em que reduzem o ser numa causa ao entificá-lo. Por esta redução, o único caminho a percorrer, por exemplo, no caso do escutar, seria reduzir, como dissemos acima, a pesquisa às potencialidades do corpo, no sentido físico-biológico. Como estamos estudando o fenômeno da atenção como um existencial, perpassado por outros como a escuta, se optássemos pela fisiologia, teríamos que recorrer a este corpo a fim de auferir nele a capacidade ou incapacidade de produção de uma atenção auditiva, ou mesmo de concentração.

Do ponto de vista fenomenológico, o método fisiológico tem por consequência um esquecimento do campo de mostração do próprio fenômeno. Este campo, também chamado de correlacional, é um campo onde se estrutura a cadeia do sentido e é fundamental para o estudo fenomenológico. Assim, devemos ter o cuidado para não aprisionarmos fenômeno algum, isolando-o, através de perguntas classificadoras como: O *que é* isto que apareceu? O *que* está acontecendo...? Pois, ao interrogarmos destes modos, já estaremos pressupondo que algo é, que tem alguma coisa que posso aprisionar. A proposta, então, é buscarmos deixar que o fenômeno se aproxime, e isto requer que refaçamos o questionamento, abandonando as pressuposições que paralisam, para um modo que permita-nos seguir a mobilidade interna do fenômeno, através de perguntas que contemplem esta perspectiva de movimento, tais como: Como se dá isto que está se mostrando? O que acontece quando o ser-aí se angustia? O que acontece quando alguém se entedia? Como se dá a atenção? Qual é a relação da atenção no modo de existir do ser-aí?

Estas são algumas preocupações que devemos ter para caminharmos juntos à fenomenologia, que, definitivamente, ajudam-nos a empregá-la como método quando da nossa escolha por ela, em detrimento aos modelos teóricos tradicionais de se fazer ciência. A cada compreensão que se abre trazendo a necessidade de se empregar alguns ajustes no nosso modo de atuar fenomenológico, vamos “naturalmente” nos afastando de um modo tradicional de fazer ciência, pois sentimos que ele não nos permite acolher os fenômenos que aparecem ao ser-aí, ao homem, como um ser-no-mundo, como um poder-ser. Neste momento, gostaríamos de buscar nas palavras de Husserl a oportunidade não só de clarificar mais a nossa argumentação pela escolha da fenomenologia, mas também de introduzir um pouco mais o pensamento fenomenológico. De acordo com as palavras:

‘Aparecer’ é sempre o nome de um fenômeno peculiarmente consciente e que corresponde exatamente à índole respectiva do dado; e sempre o

aparecer é algo que induz o que aparece a dar-se e, no entanto, não o tem em si como ingrediente. (HUSSERL, 1989, p. 124)

Este entendimento nos permite trazer a informação de que em fenomenologia só é rigorosamente descrito o que não é substanciado, o que não é hipostasiado, pois é próprio ao fazer fenomenológico a suspensão da atitude natural, dos *pré-conceitos* para se analisar os atos de consciência. Devemos observar também que é preciso não tratar os fenômenos como se fossem uma simples resultante ou um efeito de um processo acumulativo ou sobreposto de atos, ou seja, para procedermos à análise fenomenológica é preciso nos predispor a estar diante do fenômeno, no ato mesmo em que ele se dá, de modo a não nos anteciparmos ao seu desdobramento, o que geralmente fazemos quando assumimos uma postura antecipadora; aquela, por exemplo, em que, ao avistarmos uma cena qualquer, já tomamos alguma atitude em relação a ela como se soubéssemos ou tivéssemos a ideia “completa” do que aquilo quer dizer.

Sendo assim, ao usarmos o método da fenomenologia para estudarmos o fenômeno da atenção, faremos sempre em relação ao seu campo de mostraçã, isto é, junto aos seus correlatos, ao campo de sentido que lhe sustenta o aparecer. E esta dinâmica se dará sempre por meio do ser-aí, o ente para o qual todos os entes se dão e que se relaciona com as coisas enquanto coisas, pois está numa abertura dispositivo-compreensiva e interpretativa, que possui *lógos*, para o qual os entes se mostram. Através destes entendimentos nos é permitido dizer, por exemplo, que o corpo, aqui, já não é visto como fundamento de todos os fenômenos do tipo cognitivo ou sensorial, mas como um correlato da corporalidade do ser-aí, um modo de relação com a corporalidade deste ente que tem como modo de ser, estar sempre junto aos entes, sempre em relação.

Da mesma maneira, o ver e os outros fenômenos mencionados, pois estamos falando aqui sob a premissa do campo ontológico. Ou seja, estamos nos referindo a eles em relação à fenomenologia, como possibilidades constitutivas da existência do ser homem e não como estruturas essenciais do organismo humano como, muitas vezes, são vistas à luz das ciências modernas em suas mais diversas nuances.

Quanto a sua estrutura, este trabalho está estruturado em dois capítulos. O primeiro capítulo tem um caráter fundamentalmente filosófico, onde procuramos nos deter em compreender o fenômeno da atenção a partir da fenomenologia. Para tanto, abordamos alguns conceitos fenomenológicos que estarão amparando a manifestação ou a mobilidade do deste fenômeno. Já o segundo capítulo tem o propósito de levar a discussão do fenômeno da

atenção para o plano da clínica; este segundo capítulo toma por base os desdobramentos das reflexões feitas no primeiro capítulo.

Gostaria de salientar que o que me despertou inicialmente para esta pesquisa foram algumas discussões e publicações sobre o Transtorno do Déficit de Atenção e Hiperatividade – TDAH e a conseqüente medicalização de crianças com as quais estou sempre, de algum modo, envolvido. Estas questões, cada vez mais discutidas na atualidade, não deixam de apontar para um tempo marcado pela tentativa de controle, onde são esperados comportamentos adequados do homem a uma dinâmica articulada, objetivada, mesmo que para isto seja altamente medicalizado em seu modo de ser. Neste sentido, vemos, muitas vezes, as experiências humanas de tristezas e angústias, por exemplo, sendo tratadas como patologias.

Dito isto, cabe agora definir nosso objetivo quando nos referimos ao fenômeno da atenção e em que âmbito se dão os limites dessa discussão. Definir a questão, por vezes, é difícil, pois esta definição fala em traçar os contornos, em delimitar, em colocar uma “pele” em torno do que gostaríamos de compreender sobre o fenômeno da atenção, junto ao modo de ser do existir humano enquanto atenção. Assim, nossa questão é: como compreender a atenção a partir do hífen que liga o “ser” ao “aí”, que o faz como “ser-aí”, e suas possibilidades de ser como poder-ser, ser-no-mundo, ser-em, ser-com?

Dentro desta perspectiva, destacamos que não temos a intenção de pensar este fenômeno da atenção, especificamente, em relação ao psicoterapeuta e ao modo como está atento ou desatento ao cliente, tampouco de explorar a “atenção flutuante” proposta pela psicanálise freudiana; da mesma forma, também não é o objetivo principal deste trabalho teorizar sobre a atenção ou desatenção do cliente, o que nos conduziria a tratarmos mais especificamente do Transtorno do Déficit de Atenção (TDA) ou do Distúrbio de Déficit de Atenção (DDA). Por outro lado, uma vez desdobrado este fenômeno na temporalidade existencial do ser-aí, nós o transportamos para o âmbito da clínica, onde propomos uma visão de um ser-aí poder ser “desatento”, pelo fato mesmo de, em seu ser, estar atravessado pela atenção. A partir deste ponto, a discussão no âmbito da clínica pode caminhar com o intuito de elucidar possíveis modos de manifestação ôntica que dizem respeito a este fenômeno.

Assim, esta nossa abordagem tem o caráter de apropriação, de um modo de estar na verdade, onde, muitas vezes, para ali permanecermos, é mais indicado que nos sustentemos em nossas dúvidas, levantando questões, do que buscarmos saídas, por vezes mais confortáveis, através das explicações, na tentativa de responder sobre o que é alguma coisa. Este conforto costuma ter mais de obscurecimento do que de φῶς, (*phos*) (luz), φαίνω

(*phainō*) mostrar-se, como presente na raiz da palavra grega *φαινόμενον*, (*phainomenon*) (fenômeno).

Neste primeiro capítulo, explicitaremos o que vem a ser o ser-aí, o *Dasein* heideggeriano, o ser homem como um ser-no-mundo, e pensaremos qual a sua relação com a realidade e seu desdobramento, com o que se apresenta e “se mostra” a ele. Este é um ponto central para nós, pois o que “se mostra” é correlativo de um “ver”, que, no sentido fenomenológico, implica linguagem e, portanto, escuta, desdobrando-se juntos na correspondência ao que se mostra. Estes aspectos têm em si um relevante grau de proximidade com a dinâmica do existir humano como atenção, de tal forma que podemos conjugá-los com os modos de atuar na cotidianidade do ser-aí, onde ele busca frequentemente a familiaridade através das indicações e orientações fornecidas pelo mundo, pelas quais a ele é dado: articular, construir, destruir, arrumar, dançar, vincular, permanecer, porque tanto o ver quanto a escuta estão imbricados com o fenômeno² da atenção nesta busca pelo familiar, assim como as dinâmicas do sentido, do poder-ser, do cuidado.

Neste sentido, ao mesmo tempo em que estamos dizendo que este ver é essencialmente importante para o nosso trabalho, torna-se presente e imprescindível para nós a seguinte interrogação: como é para a fenomenologia este “ver”? O que constitui o ver propriamente fenomenológico quando diz que vê?

Procuramos conduzir fenomenologicamente estas perguntas sem perder de vista o modo próprio de realização da fenomenologia que se dá por meio do que Husserl chamou de “descrição das essências”, descrição dos atos intencionais, dos atos de consciência. Segundo Husserl (2007, p. 374), “‘Actos’ devem ser as vivências do significar, e o significativo em cada acto singular deve residir precisamente ‘nas vivências de acto’ e não no objeto, ‘e’ deve residir no que faz delas uma vivência ‘intencional’, ‘dirigida’ para os objetos”. Para Husserl, a consciência é sempre consciência de algo, ela é intencional, constitui-se pela intencionalidade. A intencionalidade não só é um ponto importante para a fenomenologia, como é um conceito chave para nossa pesquisa sobre a atenção, pois na raiz desta palavra, em sua origem latina – *intendo* – aparece o termo *tendere*, que nos dá indicação de movimento, de estender para, tender a, de mover, atingir a, de se posicionar e de tornar atento. Este movimento base da intencionalidade de tender para, que indica direção, atentar para, será estudado por nós em Heidegger, e isto é possível, pois embora ele esteja buscando, em seu filosofar, escapar de qualquer subjetividade de um eu e, assim, de utilizar-se de termos como vivência,

² Segundo Heidegger (2009, p. 214) “o *fenômeno* é a essência daquilo que se mostra. O fenômeno como o que se mostra significa sempre o ser do ente, não algo que é isolado.”

consciência, ele manteve a ideia da intencionalidade no modo de “ek-sistir” do ser-aí, que, de modo similar, indica movimento, um movimento de *abertura* que se dá em direção ao mundo.

Para a fenomenologia husserliana, para que seja possível analisar os atos de consciência, que são atos intencionais, é preciso assumir uma postura, através da qual os atos de consciência se dão. E, a partir desse posicionamento, vamos poder separar os acontecimentos, pois ao nos colocarmos frente a um ato de imaginar, o imaginado aparece; de pensar, o pensado aparece; de temer, o temido aparece e, assim por diante, porque a todos os fenômenos correspondem o seu ato intencionado, têm na consciência sua intencionalidade.

Como a espinha dorsal do nosso trabalho é a fenomenologia, buscamos sempre abordar as questões através do exercício de um “olhar” fenomenológico, que torna possível visualizar o fenômeno na sua essência, na sua constituição própria. Este exercício é um modo de seguir, de participar, de acompanhar e de sustentar o que se mostra, em seus diversos níveis de realização, que aponta para o movimento desse modo de ek-sistir, o que fica claro nas palavras “cada vez”, de Heidegger (2007, p. 85), expressas na sentença: “o ser deste ente é sempre e a *cada vez meu*”. Este “a cada vez” traz consigo o caráter dinâmico, a temporalidade e a historicidade do ser-aí; uma dinâmica que, como veremos, expõe a situação de um existir ser conflitante, pois, da mesma forma em que somos marcados pela irreduzibilidade a um modo de ser, buscamos incansavelmente nos abrigar em alguma “identidade”.

Esta tentativa de sentir-se abrigado numa identidade nos conduz ao seu correlato que é a busca da familiaridade, configurando-se aqui, como outra possibilidade de visualizarmos o movimento do fenômeno da atenção. Nesta busca da familiaridade o seu ser como atenção, hifenizado ao mundo, realiza-se, possibilitando não só que se abra e interprete, mas que esteja sempre “alerta”, escolhendo-se e decidindo-se em suas ações. Mergulhando nas concepções de Sartre (2001) onde trata da “má-fé”, vemos que a necessidade que o ser humano tem de justificar-se quanto ao tempo em que “de-mora” no empenho em algum papel, só é possível pela própria impossibilidade que guarda em si de se coisificar, de se confundir completamente com um determinado modo de ser. Esquiando através das vias nevadas de *Ser e Tempo* e, saltando para o §9, podemos sentir a situação abissal que Heidegger nos aponta através da dinâmica do poder-ser do ser-aí, quando expõe que não são possíveis as cristalizações ontológicas de um modo de ser, pois, segundo ele, “*ser é o que neste ente está sempre em jogo*” (p. 85).

Neste sentido, seguimos com este trabalho, como dissemos anteriormente, dando ênfase ao campo existencial, sem a preocupação, a princípio, de explorarmos modos

patológicos da atenção. Tal fato é importante para o segundo capítulo, onde abordamos a clínica pela concepção fenomenológico-existencial. Neste primeiro capítulo, estamos propondo olhar para o fenômeno da atenção como um existencial; assim, precisamos seguir sua dinâmica olhando para o próprio ser-aí, que se manifesta marcadamente pelo modo de ser ontológico, o qual possibilita ser, em suas relações, “a cada vez a sua possibilidade”.

Informamos que, nesta discussão, não temos por objetivo algum tipo de desconstrução, mas de construção, através do exercício de pensar, que procurará apropriar-se desta atenção como marca ontológica decisiva deste ente – o homem – que pode coabitar o tempo em sua temporalidade, que pode escolher, recolher e distribuir, pois tem como condição de ser-com, de estar sempre junto aos outros; aquele para o qual a professora pode fazer a pergunta dentro da sala de aula: “ei, você está viajando, aonde você está?” Pois a sua corporalidade dá condição desta pergunta soar como pertinente, por ele poder estar mais próximo do beijo de ontem do que da cadeira em que está sentado no momento. Sendo assim, esta construção se dá, sobretudo, no levantamento de algumas questões onde os modos do ser-aí são atravessados pela atenção. Dessa forma, não temos por objetivo questionar outro tipo de fazer clínico pertencente à outra corrente psicológica e, sim, trazer argumentos que possam amparar um “em virtude de” que dê sentido ao movimento de reconstrução de um caminho, através de um outro modo de visar e lidar com o fenômeno da atenção em nosso fazer clínico diário atual.

No que diz respeito a esta atualidade, fizemos uma abordagem no segundo capítulo que explora a clínica, levando em conta a paisagem da época atual em que acontece esta pesquisa, pois não somos imunes à atmosfera dela. Muito pelo contrário, ela inclusive devassa as nossas ações, principalmente aquelas que escapam de um agir que não segue as orientações fornecidas pela intimidade, que, de certa maneira, se espera que tenha com o mundo. Deste modo, exploramos nele a atmosfera da nossa época, apontada pelo filósofo Martin Heidegger como sendo a “Era da técnica”. Esta tem, por essência, o desenraizamento do ser-aí, um afastamento de si; sua essência é a compulsão, a disposição afetiva da técnica é o tédio. Dependendo do modo em que é tomado por ele, o mundo abre-se a ele marcado por uma experiência de um tempo “muito longo”, como se o futuro demorasse muito para chegar, não há passatempo que dê conta dele. Segundo Sá (2003, pp. 135-146), “fica evidente nessa significação a ideia de um esvaziamento, de um tempo que se arrasta porque não se preenche, lançando-nos assim num vazio do qual tentamos nos esquivar, passando o tempo com algo importante ou com qualquer bobagem”. Por outro lado, pode fazer uma experiência de um tempo despercebido, uma intensidade de presente que se perde a hora em algum

“passatempo”: nossa, já se passaram 3 horas, nem me dei conta! No dizer de Heidegger (2003, p.149), isto se dá, pois: “Não prestamos atenção no *que*, no *como* e no *onde* estivemos. Esquecemo-nos disto.[...]. Totalmente presentes para o que se passa, somos apartados tanto do nosso passado essencial quanto do nosso futuro”. Abordamos, também, o tédio profundo, onde tudo se torna entediante, surge uma estranheza, “o horizonte se torna estranho”, as coisas dizem pouco para ele, pois esta tem por característica eliminar a intimidade dele com o mundo.

Esta questão traz luz sobre o jogo do claro e escuro ou da figura e fundo do par: atenção e desatenção, uma vez que, imersa na técnica, a sociedade passou a discutir, a “exigir” padrões médios de atenção, independentes da medida que o próprio homem fornece em sua humanidade, buscando através da farmacologia recursos capazes de dar conta de gerir e gerar uma disponibilidade de atenção compatível às exigências do mundo de “hoje”. Para isso, estabeleceram-se, através da implantação de alguns sinais e sintomas, padrões de comportamentos relativos à atenção, pelos quais se configurou um transtorno de déficit de atenção a ser controlado. Desta maneira, tornou-se necessário abordarmos a técnica e sua essência como reserva e disponibilidade para clarearmos o nosso horizonte clínico.

Assim, deixamos esta introdução para partirmos em direção aos questionamentos propostos até aqui, e começaremos discutindo o fenômeno da atenção e as bases fenomenológicas dele.

CAPÍTULO I: O FENÔMENO DA ATENÇÃO

Aufmerksamkeit (atenção) é o nome alemão futuro para o modo vindouro fundado pelos alemães do pensar essencial, isto é, inicial. O outro nome, mais inicial para a ‘filosofia’.
(Heidegger)³

1.1 Considerações Primárias sobre o Conceito Fenomenológico de Atenção

Neste capítulo, como adiantamos na introdução, tratamos dos aspectos filosóficos que nos ajudam a circunscrever o fenômeno da atenção. Como nossa base de observação é o próprio ser-aí que cada um de nós é, os assuntos estão sempre interligados à dinâmica existencial dele. Visto isso, começamos nossa pesquisa sobre o fenômeno da atenção, fazendo um histórico do termo, para buscarmos conhecer um pouco da riqueza de sentidos desta palavra, e, também, para que possamos tornar o objeto de nossa pesquisa – o fenômeno da atenção – mais claro. Em seguida, vamos explorar a atenção por meio dos fenômenos do ver, da escuta, do cuidado, da realidade, sempre tendo por base o ser-aí. Por fim, abordaremos a questão da técnica, para o suporte à clínica, a fim de podermos contextualizar a pertinência da discussão atual sobre a atenção, refletindo sobre a emergência e o sentido que a torna mais intensamente discutida nesta *era*.

Assim, para entrarmos na discussão do fenômeno da atenção, gostaria de descrever alguns aspectos que me fizeram pensá-lo e, ao mesmo tempo, descortinaram-me condições de possibilidade para escrever sobre o assunto.

Como primeiro passo, procurei me sentir mais próximo dos significados atribuídos à palavra *atenção*, com o intuito até de procurar recursos quanto a como abordar uma palavra que já está tão sobrecarregada de sentidos e significados, para além de ser um termo de uso corrente em nosso idioma, que extrapola, em seu manifestar, o campo da fala. O fenômeno da atenção se apresenta ou se comunica no modo de ser, a cada vez, do ser-aí, como ser-no-mundo, e suas realizações, que se dão como condições de possibilidades ontológicas, sempre em relação a algum ente, em relação ao mundo. Cabe ressaltar que, em todas estas relações, ele estará relacionando-se consigo próprio; estas relações podem envolver um corporar ou uma

³ HEIDEGGER (2013, p. 285). *O acontecimento apropriativo*. Trad. Casanova, M.A.

corporalidade, o que não quer dizer que a atenção esteja fixada num órgão específico, como já trouxemos acima, mas em seu modo de ser. Ele sempre estará corporalmente respondendo, correspondendo, devido mesmo ao fato de em seu ser ele ser corporalidade, que extrapola os limites da pele. Quanto a este sentimento e esta comunicação, citarei, como exemplo, uma história que foi contada por um psicólogo, em meio a um debate à conferência que realizou:

Fui à casa do meu irmão para uma comemoração de um aniversário. Lá pelas tantas, o meu sobrinho foi indagado a respeito da natação, e se já havia aprendido a nadar. Qual não foi minha surpresa quando ele respondeu: “sim, meu tio me ensinou”. Eu realmente o levava às aulas, mas nunca entrei na piscina. Surpreendido, questionei-o: “como assim, eu?” O menino respondeu: “você estava sempre ali, ao meu lado, olhando para mim”.

Este texto dá uma boa indicação do âmbito que envolve o fenômeno da atenção. Somos um ser-no-mundo que é na fala e na comunicação. A fala é expressão dos significados do mundo, e a comunicação é algo que se baseia no compartilhamento, na possibilidade de enredar, diz respeito, assim, a um mesmo campo de mostração. Isto indica um intermédio do fenômeno da atenção o qual se faz sempre presente para que as coisas possam se interligar em campo, pois, ao nos apropriarmos do sentido que sustenta algum aparecer, o campo passa a aparecer, as coisas passam a se comunicar. Isto se dá pelo fato mesmo de, neste ser-no-mundo, estarem compreendidos os modos de ser-em e de ser-com, que dão as dimensões do espaço e de proximidade do ser-aí no mundo junto a, de poder ser tocado, ocupar-se e demorar-se pelo que se abre no espaço da clareira. Estas dimensões guardam em si um caráter existencial como temporalidade e espacialidade, isto o que quer dizer que não podem ser tomadas a partir de algum parâmetro constante de um ser presente à vista, pelo qual se faz uma mera aferição, porque estas dimensões são modos de existir de um ser-aí.

Então, não se pode dizer que um ser-aí esteja mais próximo a outro ser-aí se ele estiver a uma menor distância métrica, por exemplo, do que outro ser-aí. O espaço que ele habita da mesma maneira é uma espacialidade essencialmente existencial e, assim, guarda as dimensões do próprio ser-no-mundo. O espaço existencial não é originariamente extenso, não sendo, assim, marcado por uma mensurabilidade que permita alguma quantificação ou divisibilidade, mas este espaço é originariamente marcado pela experiência da lida utensiliar, ou seja, é existencial. É o lugar onde se articula sentido, onde as coisas acontecem e aparecem para o ser-aí. Em *Ser e Tempo* usa-se a palavra “distanciar”, traduzida do original em alemão *Entfernen*; com ela, Heidegger faz um jogo para remeter ao modo em que o ser-aí faz a experiência do espaço. Assim, este “dis-tanciar” é visto por ele como uma possibilidade de um

encurtar da distância um – “des-lonjar” –, pois esta palavra é formada por *fernen*, que é longe e por *Ent*, que é a superação do longe, ou seja, para o ser-aí quando ele observa algo que está a certa distância. Isto que lhe apareceu, e que já foi visto como distância, já é visto como possibilidade de superação, de encurtamento, pois logo se põe para ele a possibilidade do “distanciar”. Heidegger (2007, p. 158) frisa que: “distanciar diz fazer desaparecer o distante, isto é, a distância de alguma coisa diz proximidade”. Tal fato nos permite dizer que o ser-aí como ser-em, quando está dentro do mundo, não está do modo de um simplesmente dado, como a água está contida dentro do copo, por exemplo; podemos dizer que se o ser-aí fosse a água e o mundo um copo, esta água, por mais que se emborcasse este copo, nunca poderia ser entornada, ou, se fosse, o copo se entornaria junto. É o que acontece com o ser-no-mundo: por mais inóspito que o mundo possa ser ao ser-aí, este nunca chega a ser despejado do mundo.

Com base nestes aspectos, voltemos ao exemplo acima do menino que disse ter aprendido a nadar com o tio. Notamos que o menino falou da experiência que fez ao entrar na piscina sob a correspondência do olhar atento do tio, ou sob a presença atenciosa do tio junto a ele. Por meio desta experiência compreensivo-dispositiva como atenção, tornou-se possível para o menino ser tomado por segurança, que o permitiu, a partir deste estar-junto-ao-tio, realizar as inúmeras atividades pelas quais não podia se decidir sozinho, como era o caso de entrar na piscina, “deitar-se”, lançar-se de “cabeça” naquela água, pois era possível para ele levantar-se, voltar de lá e retornar ao lar com a aprendizagem da natação.

Também poderia, naquela atenção que o ligava ao tio, estar sendo comunicado que eles que chegaram juntos, continuavam juntos, dividindo um espaço e um tempo de aprender a nadar. A fala do menino contempla a experiência tanto da temporalidade quanto da espacialidade ao dizer: “você estava sempre ali”. Ela contém este *sempre ali*, que denota um tempo, tempo do necessário, que diz: *sempre* que eu precisei você estava *ali*, no meu espaço existencial, não faz diferença para este espaço se um estava fora e o outro dentro da piscina; através do olhar eles estavam de mãos dadas, atentos às suas posições. O tio poderia estar no espaço em torno da piscina, mas dependendo do modo como ele estivesse lá, ele poderia não estar presente no “lá” do menino.

Assim, esta espera também fala de um modo de habitar a atenção que possibilita a confiança, pois, no caso, permitiu ao tio esperar pelo sobrinho. Este esperar, embora diga respeito a um tempo cronológico que simplesmente espera pelo fim de uma aula como a possibilidade do regresso da criança para ir para casa, não se restringe a *Chronos*⁴, pois o tio,

⁴ Tempo em grego que significa um tempo que pode ser cronometrado.

através da espera atenta, pôde esperar pelo “fim” da aula. Entendemos “fim” como finalidade da aula, que propicia o aprendizado, no caso, a liberdade da criança junto à água; este fim costuma vir em meio a alguma aula ou dedicação, e pode ser anunciado pelo grito: “tio, viu como eu já sei nadar?” O grito anuncia certa correspondência ao esperar dos que esperam juntos, que corresponde com atenção à atenção de quem espera com esperança. Isto pode ser similar ao poder dormir à noite por não desconfiar se haverá amanhecer, pois o tempo do amanhecer pertence à própria temporalidade do ser-aí. Apropriado disto, ele pode oferecer tempo, contar com o tempo da espera, pois o tempo está na temporalidade, como *Chronos* e como *Kairós*⁵: tempo certo, tempo da oportunidade, de poder “com-prometer-se”, do instante da magia, da possibilidade de esperar a transformação que se dá de uma hora para outra. *Kairós* é representado na mitologia grega através de uma imagem que tem asas nas costas e nos calcanhares, possui cabelo sobre a testa, mas a nuca calva, e carrega em suas mãos uma balança. Vemos pela descrição da imagem que se trata de um tempo ágil, alado, justo, e que não se deixa agarrar quando passa, pois sua nuca calva não permite que seja agarrado pelos cabelos. Nota-se que é preciso, para participar das características deste tempo, estar posicionado atentamente a si-mesmo⁶ na existência. Este posicionar-se requer um agir do ser-aí, um movimento, e não que se fique parado em algum tipo de inércia de onde se espera por um instante certo que abata sobre nós como se fosse um simplesmente dado. É necessário para o ser-aí sair da situação de dispersão a si-mesmo, situação esta ilusória, em que se vê desonerado da responsabilidade pela sua existência, para assumir o poder-ser que é o seu, fazendo o movimento de “anteceder-a-si-mesmo”, próprio do ser-no-mundo, de tal modo que lhe será dado visar, através de um “em-virtude-de”, “as portas” desse tempo como *kairós*. Cabe ressaltar que a oportunidade de estar nele não caracteriza sucesso ou insucesso, mas uma realização de possibilidade de ser enquanto atenção.

⁵ Tempo em grego que significa tempo certo, como oportunidade de cada um.

⁶ Em *Ser e Tempo* há uma nota (N36) da tradutora que fala sobre o termo *Selbst*, si-mesmo. Optamos por reproduzi-la; ela diz o seguinte:

“O termo *Selbst* e seus derivados, *Selbst-sein*, *Selbstheit*, *das Selbst*, *Selbigkeit* não designam nem a consciência, nem o inconsciente e nem a personalidade, em qualquer sentido ou acepção psicológica e antropológica. Todas essas expressões remetem o pensamento para pensar o processo ontológico-existencial de constituição e concretude da presença (*Dasein*) em sua realização própria e exclusiva. Uma vez que toda concretização da presença se cumpre e exerce em dois planos: num, voltada para o movimento histórico da verdade e do sentido do ser e, no outro, recomendada ao destino social da co-presença, o si-mesmo nunca está constituído, nunca é ou está ‘em-si’. Si-mesmo, em *Ser e Tempo*, distingue-se precisamente de toda ideia de ‘em-si’ do ser simplesmente dado. Si-mesmo significa uma movimentação, como espacialidade e temporalidade, em sentido ontológico existencial. Os termos *Selbst* e *Eigen* referem-se ao processo ontológico de comunhão e individuação, universalidade e singularidade, autenticidade e propriedade com suas respectivas tensões. Na presente edição, uniformizou-se o uso desses dois termos, diferenciando-os consequentemente como si-mesmo para *Selbst*, mesmidade para *Selbigkeit* e próprio e seus derivados (próprio, propriedade, apropriar-se) para *eigen* e seus derivados”.

Desta maneira, podemos pensar o quanto a abertura que acolhia o olhar do tio lhe comunicava através da atenção, pela qual ele podia sentir-se seguro para escolher; escolher desligar-se da solidez solitária da borda de uma piscina, de onde se admira tantos outros mergulharem, nadarem, brincarem, para lançar-se na água e participar junto com os outros de um outro espaço existencial que se apresenta como o “meio” da piscina; lugar de um conviver livre consigo mesmo por poder estar junto à água, aos outros, e, ao mesmo tempo, de algum modo atento, aos seus limites, junto aos seus possíveis medos.

Observamos, por intermédio deste exemplo, a partir de uma atenção presente no entreolhar “menino - tio”, que foi possível experienciar o acontecer de um tempo Kairós, onde não só foi desperta a possibilidade para o menino aprender a nadar, mas para o tio proporcionar a aprendizagem. Como se dá essa atenção, como podemos nos aproximar mais do termo da atenção, permitindo a nós uma experiência que também nos leve a habitar existencialmente “dentro” da atenção?

Com o intuito de aproximação e resgate do sentido do termo, percorreremos o caminho que passa pela corda bamba da etimologia, de algum modo atentos não ao chão que guarda uma distância que ora se apresenta mais próxima pela iminência de uma queda, e ora mais distante pelo retorno ao equilíbrio, mas atentos à corda como um caminho que liga pontos radicais, que proporciona, através de retornos de movimentos de idas e vindas, algum sentido quiçá mais originário, perdido, e, ao mesmo tempo, implícito e presente.

Para isso, foi necessária a consulta a diferentes dicionários. Primeiramente, recorreremos a Viaro (2004, p. 89) que, ao referir-se à etimologia, alertou que devemos pensar que “as palavras devem ser entendidas como bens herdados da geração anterior, ou adquiridos no momento atual”. Neste caso, poderemos pensar na herança que o termo *atenção* traz consigo e o quanto este termo está, nos dias de hoje, embebido pelas salivas de quem o pronuncia com usos e significados diversos.

Uma vez que Viaro referiu-se à herança das palavras, tiramos proveito da herança deixada pelos pesquisadores Andrade e Morato⁷ (2008) sobre o percurso etimológico do termo *atenção*:

Atentar é verbo transitivo, do latim *attendere*, referindo-se a dirigir-se a, de *ad + tendere*: dirigir atenção a; dar destaque a; escutar a; cuidar de, olhar por; esperar por; aguardar por; ir ou estar como um companheiro, cuidador

⁷ ANDRADE E MORATO, H. T. P. (2008). Texto do VIII simpósio ANPEPP.onticamente

ou servente; visitar profissionalmente como um médico; acompanhar para fazer serviço. Diz respeito a dirigir energia; prestar atenção, perceber, compreender, dirigir o olhar para, escutar a; estar presente ou perto, à mão para algo necessário; estar disponível e pronto para servir; esperar, ficar, demorar-se para; dirigir cuidado a; ver para.

Deriva-se, assim, de acompanhar, do italiano *scorgere*, significando, literalmente, ato de acompanhar, perceber, guiar, estar à disposição; seguir; estar presente com; estar presente a. É por essa compreensão que atenção, do latim *attention, attentio, attentus*, refere-se a ato ou estado de atender, ou seja, direção da consciência a um objeto de sentido ou pensamento, aproximando-se de consideração: dirigir-se a uma ação com cuidado observador; ato de civilidade ou cortesia, ou cuidado para conforto ou bem-estar de outros. Considerando-se a atenção envolvida na consideração, atentividade refere-se a interesse e preocupação para cuidar; uma condição especificamente de receptividade perceptual ou conscientização seletiva; processo de focalização da consciência para produzir maior vivência e clareza frente a conteúdos relativos a outros.

O texto acima nos mostra a riqueza de significados que compõem o termo *atenção*. Significados que estão, de algum modo, interligados entre si, e são atravessados por um sentido que lhes dá visibilidade. Uma trama de significados, que aponta sua íntima e inseparável relação com o modo de se apresentar do ser-aí em sua estrutura fundamental de ser-no-mundo. Esta pode ser desmembrada nos modos de ser-com e ser-em, que serão abordados quando descrevermos mais detalhadamente o ser-aí, e que são fundamentais para este nosso estudo fenomenológico do fenômeno da atenção. Isto torna-se claro, principalmente, quando vemos o texto acima falar em: ver, escutar, cuidar, demorar-se, esperar, dirigir o olhar, ato de acompanhar, perceber, guiar, estar à disposição, seguir, estar presente com.

Estas são algumas das acepções do termo que buscamos para navegar na discussão do nosso problema: o da compreensão do fenômeno da atenção e sua repercussão sobre os problemas existenciais tratados pela psicologia em geral.

Assim sendo, salientamos que, ao abordarmos nos próximos subitens, de modo separado, o ver, o escutar, o acompanhar, o demorar-se, o cuidar, estaremos, a cada vez, explorando o fenômeno da atenção como um todo, e não privilegiando um ou outro significado, nem o traduzindo como algum destes.

Comprendemos, com isso, que não os devemos interpretar isoladamente como se fossem simples peças de um jogo (uma engrenagem) do tipo quebra-cabeça, em que, na falta de uma peça, o jogo não se completa, ou mesmo, como se uma peça sozinha não dissesse nada. Aqui é o jogo do existir do ser-aí que está sendo jogado, e nele suas possibilidades de ser já se apresentam articuladas com seus traços existenciais, o que nos leva a poder dizer que ele

é a expressão do cuidado que ele é, do mesmo modo em que é a expressão do ver, do escutar, da atenção que ele é, esteja ele apropriado ou não de “si-mesmo”.

Este apropriar-se tem uma ligação com o que Heidegger (2007, p. 128) chama de habitar, o “traço existencial”, a partir do qual lhe é dado “construir”, “edificar lugares”. Através da possibilidade de habitar, o ser-aí pode “de-morar-se”, de algum modo, junto às coisas, mas isto de maneira própria ou imprópria, atento ou disperso de si-mesmo. De maneira imprópria, há aí um habitar que se distancia de se introduzir “no modo próprio de ser do pensamento” (Heidegger, 2007, p. 121), e, assim, podemos dizer: do cuidado, da visão, da escuta e da própria atenção, proporcionando um paulatino e longo desenraizamento pelo ser-aí de seu ser. Heidegger (2007, p. 141) diz: “Rigorosamente pensado e bem resguardado, o desenraizamento é o único apelo que *convoca* os mortais para um habitar”. Ou seja, este apelo, apela pela responsabilidade do ser-aí em poder sempre assumir-se propriamente, trazendo-lhe condições de rever o papel que vem desempenhando como personagem da antiga história que conta repetidamente para si. Enraizar-se não quer dizer imobilizar-se, mas ter a condição de buscar os nutrientes necessários, no mundo fático que é o seu, para poder florescer do modo como pode florescer.

O habitar do ser-aí já está colocado antes mesmo do espaço, pois o espaço só pode ser assim considerado pelo modo de ocupação; a atenção, que diz habitar, fala da espacialidade do ser-aí, de um modo de transitar por entre e junto às coisas conforme o estado de alerta, aos sentidos que aparecem e o demandam ao frequente e contínuo colocar-se em jogo, que vai se realizando de início e na maior parte das vezes, buscando a familiaridade do mundo. Esta familiaridade tem o caráter do que já chega “pronto”, ou seja, que se assemelha àquela força da acomodação, das corredeiras que correm velozes, pois o leito cai a cada centímetro rumo ao mar, ou da resistência dos salmões que nadam em direção oposta à corrente, impulsionados pela desova peculiar à espécie. Vemos que são dois modos de rumar onde um, simplesmente cai, o outro faz um movimento que, embora seja visto como dificultoso por nós, não lhe é dado não fazer. Mas, e o ser humano? Colocando em jogo o seu ser, está simplesmente reagindo a impulsos, ou, por maior restrição que esteja experienciando o existir, não tem sempre o traço da atenção que o dispõe ao apelo? Pensamos que seja por aí, pois o apelo está sempre apelando, mas o ser-aí pode estar “curtindo” uma grande dispersão, um modo de ser enquanto atenção, como desatenção que não lhe permite ouvir-se enquanto apelo.

Deste modo, o habitar pede espaço, espaço de sentido, onde se abre ao ser-aí poder construir estes espaços; com eles o ser-aí dialoga. Estes sentidos podem surgir diferentes; nestes casos eles são, muitas vezes, fendas por onde a luz e o som alcançam o ser-aí,

possibilitando o ver, o escutar, o falar, o “dia-logar”, trazendo a possibilidade de novos modos de relacionar-se com as coisas, com outros seres-aí e, por conseguinte, consigo mesmo em novas construções.

Assim, podemos dizer que o ser-aí habita nas relações. Por motivos didáticos, apresentamos cada um destes lugares, como o ver, o escutar, o cuidar..., isoladamente, buscando lançar mais luz sobre a especificidade de cada um, e não desprezando o contexto como um todo, mas facilitando o estudo ou a aproximação dos fenômenos. De fato, nosso objetivo é deixar que o fenômeno da atenção se aproxime, em diferentes nuances, com o intuito de podermos questionar algumas suposições que possam estar aplicadas à construção atual, para, então, analisarmos como ele vem sendo tratado na clínica. Fato que possibilita reconstruir, a partir de novos olhares, novos espaços onde se pode habitar, com segurança, os diferentes modos de aparecer deste fenômeno na clínica. Lembramos que, para Heidegger (2001, p. 137), “construir é edificar lugares. Por isso, construir é um fundar e articular espaços”.

Podemos, então, notar que a atenção está articulada nos espaços do dia a dia, entremeada nas diferentes idades. O relacionar-se enquanto mãe, por exemplo, pode estar sempre chamando a atenção do filho, tanto para tentar evitar que se acidente, se perca, tenha problemas com alguma pessoa mal-intencionada, quanto para que ele tenha atenção com seus dentes, com a saúde, com os estudos, com a alimentação, com a higiene; a criança em seus modos de relacionar-se, por sua vez, pede pela atenção dos adultos, por exemplo, quando quer mostrar uma atividade nova, ou mesmo quando quer se sentir segura para ousar ou para brincar, e não deixam de conferir, de alguma maneira, esta atenção que demandam, para que se sintam de algum modo diante da presença dos cuidadores.

A relação de nós adultos com os jovens está sempre permeada pela possibilidade de nos dirigirmos a eles dizendo para ficarem atentos aos horários, aos estudos, aos tipos de lugares que frequentam, às escolhas dos caminhos que estão percorrendo; entre eles mesmos, ouvimos dizer que precisam estar “atenados”, ligados, atentos a algo que está se passando ao seu redor, com seus grupos, seus interesses. Os adultos entre si, de um modo ou de outro, reclamam pela atenção, seja de seus pares, seja dos atendentes ou dos acompanhantes. De fato, as pessoas estão sempre atravessadas por algum modo da atenção, seja aos degraus, aos tapetes, às estradas. As ruas estão repletas de placas de diversas cores que sinalizam e chamam a atenção dos motoristas e pedestres; são avisos sonoros, placas para indicar que o chão está molhado; os namorados querem a atenção um do outro; os professores pedem pela atenção dos alunos.

A publicidade faz de tudo para ter a atenção dos consumidores. Vemos nas diferentes mídias que são utilizadas, os inúmeros recursos pelos quais se lança mão para acontecer um despertar – da atenção – para algo que está tão próximo, que está nas cercanias, mas, ao mesmo tempo tão distante, ou, digamos, fora de foco do nosso campo de atenção. Para que algo seja, em algum instante, despertado é necessário para isto que ele esteja de alguma maneira sempre presente, adormecido, e com a atenção, também podemos pensar assim. Vejamos alguns recursos: o barulho das embalagens de guloseimas, que atrai os olhares; o colorido das embalagens; a altura em que são dispostas as mercadorias nas prateleiras das lojas; o pisca-pisca utilizado em diferentes sinalizações; os cursos de oratória. Todos estes recursos se devem a que? A um ser homem que na maior parte do tempo está desatento, ou, ao contrário, que na maior parte do tempo está atento, ligado a alguma coisa, e, assim, todos esses recursos estão sendo usados para o desviarem dessa atenção a algo, que o está retendo? Pensamos que esta formulação seja mais indicada, pois o ser-*ái* é um existente, que tem seu modo de existir como atenção, que está sempre num movimento em direção a alguma coisa, mesmo que seja para a mesma coisa, no caso da repetição, pois é, em seu ser, abertura. No dizer de Heidegger (2009, p. 256):

O estado de abertura [*Offenständigkeit*] como o homem existe, não deve ser mal entendido como um estar simplesmente presente de uma espécie de saco vazio, no qual ocasionalmente algo poderia cair. O homem enquanto abertura é um estar aberto para a percepção de presença e de algo que está presente, é abertura para a coisidade. Sem esta abertura nenhuma coisa poderia aparecer a partir de si, nem mesmo esta mesa aqui. A abertura como a qual o homem existe é sempre abertura para a interpelação da presença de algo.

Como abertura, sempre atenta, torna-se possível para o ser homem ouvir e ver a essência, a coisidade, a periculosidade, que lhe chegam pelo compreender que instaura mundo, dispõe os entes, e do interpretar que lhe proporciona, ao mesmo tempo em que lhe exige, relacionar-se, agir. Assim, para agir empenhado junto àquilo que lhe pede o instante, precisa da atenção, não só ao que está lhe pedindo, solicitando, mas para ser de algum modo. Este modo, a maneira como está atuando, é mostrado e poderá ser avaliado sempre em relação ao seu desempenho junto ao que for.

A necessidade de todos esses e de outros recursos nos mostra que lidar com a atenção é sempre uma coisa difícil, ainda mais se pensarmos que ao lidarmos com a atenção “aos outros” estaremos, simultaneamente, lidando com a atenção a nós próprios. Com isso, podemos dizer que estamos, de algum modo, interligados, mediados pela atenção.

Talvez possamos nos questionar se a própria “medida” da atenção já não seja algo que permaneça na lida cotidiana da comunidade, como aquela medida das receitas da vovó, que, passadas de boca a boca, recomendavam “uma pitada de sal”. Trazendo para o nosso caso, podemos dizer que seja sempre necessária uma *pitada de atenção* nos relacionamentos humanos. E que o erro desta “pitada” costuma ter consequências difíceis de serem corrigidas, pois, do mesmo modo que se quer complementar o sal que faltou na comida, depois de pronta, notamos que o tempero já não é o mesmo, e, retirá-lo, no caso de excesso, é quase da ordem do impossível. Assim pode acontecer com a *pitada de atenção* nos relacionamentos, onde se reclama tanto de pouca quanto de muita atenção. Acreditamos que aqui fica claro como a ideia de uma atenção mundana prévia é interessante. No fundo, o muito ou o pouco depende sempre de um horizonte hermenêutico sedimentado. Pensemos nos excessos de atenção de pessoas chatas e na falta de atenção de pessoas frias. O que é excesso e o que é falta? Termos que dependem sempre de horizontes prévios sedimentados.

Quanto a isto podemos observar que, nos dias atuais, há uma preocupação mais acentuada com a justeza desta medida e, assim, procura-se ter algum domínio “técnico” sobre a atenção. Pensemos nas empresas, ou estabelecimentos comerciais de modo geral, o quanto de treinamento que oferecem aos seus colaboradores – “atendentes” –, para que saibam tratar com a devida atenção os seus clientes, seja na portaria, na recepção, no telefone, no balcão, no caixa... Alguns estabelecimentos chegam a colocar em suas cancelas eletrônicas gravações que recebem os clientes na entrada dos estacionamento, desejando-lhes boas-vindas e boas compras (uma atenção que podemos ver como cortesia), e, ao final, na saída, após agradecerem pela presença, recomendam aos motoristas para que não se esqueçam de usar o cinto de segurança (uma atenção como preocupação, um cuidado com a integridade física, com a sobrevivência do cliente). Isso tudo por que os sistemas eletrônicos são mais baratos? Acreditamos não se tratar disso, pois, seja o recurso que for, é sempre custo, e as empresas estão sempre tentando evitá-lo. O que há é a necessidade de ser instalado algum sistema em que se pretende dar conta de uma atenção, onde se cuida para que esta não só seja sempre dada, mas também que seja padronizada, controlada. Isto quer dizer que, independente da atenção que o público deseja receber, o estabelecimento se propõe a fornecer uma atenção que tenha a mesma medida para todos. Não se quer correr o risco da pitada de atenção.

Esta medida diz aferição, mas também, intermediação, relação, ou seja, fala do modo fundamental do ser-aí de ser-com e do ser-em. Este ser-com traz a possibilidade de estar sempre envolto ao mundo circundante, de um modo tal que é importantíssimo para o estudo da atenção, pois a partir da perspectiva heideggeriana, principalmente constante de *Ser e Tempo*,

de que o mundo por ser uma estrutura estável fornece ao ser-aí as orientações seguras, para que ele se comporte em relação ao que lhe aparece, podemos situar a atenção. Observamos que ela pode ser vista de dois modos: uma que é a do mundo para o ser-aí, através das informações do mundo, para um corresponder com alguma medida em relação à atenção, e, outra que se apresenta como mais primitiva a esta, inclusive como condição de possibilidade desta, pela qual podemos dizer que este corresponder ou mesmo esta orientação só se torna possível para o ente como um ser-aí, que vê, escuta, a partir da atenção.

De alguma forma, podemos adiantar que o que diferencia o próprio do impróprio em *Ser e tempo* é o fato da atenção inicial do ser-aí, absorvido no mundo, ser dada pelo mundo. O que nos leva a refletir sobre a relação entre atenção e sentido, uma vez que o corresponder do ser-aí – seus comportamentos –, que têm como pilares os em-virtude-de – a base do sentido –, estão no foco da atenção.

Assim, numa relação, a atenção pode ser considerada: justa, deficiente ou exagerada. No caso da medida da atenção estar para mais, temos na história da nossa cultura expressões que já vêm de longe, como: lambe-esporas, chaleirista, escova-botas, puxa-saco..., todas dando o tom de uma bajulação ou mesmo, como se diz, com segundas intenções. Do mesmo modo, há termos que representam o sentimento dela ter ficado aquém da expectativa, como: descortês, indelicado, descuidado, ríspido, todos eles indicando uma desatenção. É interessante notarmos que, de um modo geral, as palavras usadas para descrever a atenção, considerada “exagerada”, têm um peso mais grave do que as usadas para quando ela é considerada como insuficiente, que tenha deixado a desejar, que houve falta da atenção. Estes fatos tendem a tornar explícitas a cadeia dos sentidos e dos significados, que diz respeito à sedimentação experienciada na facticidade de caráter hermenêutico, modo de ser da cotidianidade mediana do ser-aí. Dentro desses parâmetros poderemos perguntar: a partir de que o ser-aí age com bajulação, ou com indiferença? Qual o sentido que se articula, e que sustenta o uso de termos mais duros para uma atenção experienciada como excesso?

Todas estas questões falam do receber atenção, mas, por outro lado, temos a medida da atenção no lado de quem a demanda, como o caso das pessoas que requisitam mais atenção e que costumam ser consideradas como carentes; ou as que não se manifestam quanto à atenção e são chamadas de frias, indiferentes.

Estes modos de atenção estão falando de um dos significados do termo atenção. No entanto, ainda há outros significados. Temos, também, por exemplo, a atenção como concentração, muito usada quando alguém está realizando alguma tarefa. Nestes casos, costuma-se dizer: preste atenção na manobra que está fazendo, preste atenção nos aparelhos,

preste atenção no jogo e não na torcida, preste atenção na bola, preste atenção em mim e não no que está vindo da janela, preste atenção nos enunciados das questões, preste atenção na história que estamos contando, preste atenção nos gestos, no olhar, preste atenção no paciente. O que vem à tona juntamente com tal significado da atenção? A princípio, o que se tem em vista aqui é que ao se estar focado em algo se está sempre desfocado ou desatento em outras tantas coisas, e que, sempre disposto a um foco, corre-se o risco de não haver atenção para o desdobramento das coisas e, assim, se perder daquilo que elas mesmas requisitam do ser-aí, um modo de estar atento em meio a. Mas, independente do modo de atenção referida, refere-se primeiro ao modo do ser humano se apresentar. Pois, se pensarmos num cão, por exemplo, ele nunca está desatento, ele pode estar dormindo, que, ao receber uma convocação, recebe com atenção, levanta as orelhas, levanta-se, para de brincar, corre, vai até o local, late, logo depois volta como se estivesse desatento a todo o circulante, mas só assim nos parece, justamente porque vemos a partir da atenção.

Isto nos dá indicações de que, embora não se saiba bem o que vem a ser ou como se dá o fenômeno da atenção, parece que se sabe que há certa medida para a atenção, e que esta medida a delimita. Ao mesmo tempo e por meio destes limites, ela possui uma configuração, que anuncia sua *atenciosidade*, a qual pressupõe um modo de intermediação do ser-aí. Temos interesse nesta *atenciosidade* e nos modos como se apresenta, sem nos preocuparmos em defini-los, mas em descrevê-los.

Neste sentido, optamos por fazer uso do texto de Sartre (2001, p. 106) que se refere ao brincar. Este nos ajuda a refletir sobre a questão dos enquadramentos, das definições que são dadas, que procuramos dar e que, na maioria das vezes, costumamos buscar. Vamos ao texto:

A criança brinca com seu corpo para explorá-lo e inventariá-lo, o garçom brinca com sua condição para realizá-la. Obrigação que não se difere da que se impõe aos comerciantes: sua condição é toda feita de cerimônia, os clientes exigem que eles a realizem como cerimônia, existe a dança do dono da mercearia, do alfaiate, do leiloeiro, pela qual se empenham em persuadir seus clientes de que não passam de dono de mercearia, leiloeiro, alfaiate. Um vendedor que se alheia em sonhos é ofensivo para os compradores, pois já não é completamente vendedor. A cortesia exige que se circunscreva à função, assim como o soldado em posição de sentido faz-se coisa-soldado com um olhar direto, mas que nada vê, e não foi feito para ver, pois é o regulamento, e não o interesse do momento, que decide o ponto que deve fixar (o olhar ‘fixo a dez passos de distância’). Vemos quantas precauções são necessárias para aprisionar o homem no que é, como se vivêssemos no eterno temor de que escape, extravase e eluda sua condição. Acontece que, paralelamente, o garçom não pode ser garçom, de imediato e por dentro, à maneira que esse tinteiro é tinteiro, esse copo é copo.

Neste texto, observamos o quanto de prisioneiro tem cada ser-aí quando está caído no modo de ser da impessoalidade, disposto sob o ditame do mundo, através do qual, podemos ver, pelo texto de Sartre: “faz-se coisa-soldado”, a tendência de coisificar todo o cotidiano onde os modos de lidar com o que nos aparece têm o cunho do *Wuzu* – do para que. É por este modo de ser que podemos lidar com a atenção expressando-nos: para que serve um soldado? Para que serve a atenção? Por outro lado, percebemos que é muito difícil escapar desta condição. Por isso, Heidegger ao longo de *Ser e Tempo* fala que o ser-aí se encontra nesta condição “de início e na maior parte das vezes”, e isto se dá pela sedução dos enquadramentos, pois, ao mesmo tempo em que eles nos aprisionam ao nos circunscrevermos atentamente ao que o movimento exige, eles nos confortam ao conferirem um estatuto de identidade ao modo em que estamos sendo. Assim, ao se agir com cortesia, alguém se mostra como sendo cortês e, a cada vez que agir atentamente a estes parâmetros, preserva sua identidade. Os que o veem, por outro lado, já veem cortesia e esperam cortesia; quando foge ou liberta-se do padrão, de algo que já havia se tornado um automatismo, vem a surpresa, o susto, e costuma-se ouvir falar: “eu não estou te conhecendo mais!”, ou mesmo: “nem eu me conheço mais”.

Esta expressão não deixa de ser uma espécie de agir de modo desatento pela sociedade, desatento da própria condição de ser-aí que se é, pois só se pode postar-se como alguma coisa justamente por não poder ser aquilo mesmo, em sua totalidade, embora seja muito confortável acreditar que se é aquilo, tudo aquilo, e nada mais, principalmente quando já se encarnou, por exemplo, na condição de herdeiro do trono.

No entanto, não há, para o ser homem, a possibilidade de uma redutibilidade completa à coisa, por se tratar de um ente que tem por fundamento não ser. A sociedade, considerada atenta aos modos, presa naquilo que lhe aparece, o garçom, o palhaço, deixa escapar o ser homem, para o qual está desatenta. Dentro desse modo de aprisionamento, torna-se deprimente, por exemplo, ver um palhaço triste, pois o que se quer quando nos colocamos frente a um palhaço é dar boas gargalhadas. Quando isto não ocorre, ou seja, quando ocorre a tristeza do palhaço, desperta-se para o ser homem no qual o palhaço habita, e cada um de nós habitamos; surge, estranhamente, a sensação do desabrigo, da inconsistência, da impermanência. Atentos a ela, a este sentimento, podemos caminhar com mais liberdade ou reforçarmos a fantasia, a ilusão, aferrando-nos numa enseada, desprezando todo o mar das nossas possibilidades. No dizer de Sartre (2001, p. 107), “todavia, não resta dúvida que, em certo sentido, sou garçom – caso contrário, poderia designar-me diplomata ou jornalista. Porém, se o sou, não pode ser à maneira do ser-Em-si, e sim sendo o que não sou”.

Pensamos este modo de encobrimento onde o ser-aí se atém ao desdobramento do que lhe apareceu, como uma possibilidade da atenção ôntica, que torna possível para ele fixar-se, e passar a se articular, mesmo que momentaneamente, por exemplo, a um recordado. Recordado este que lhe tenha retornado através da possibilidade de seus preconceitos, e pelo qual ele passa a se ater e, no qual se retém, enredado em algum contexto de sentido, adornado por significados. Talvez isto se torne mais claro pelas palavras Quintana⁸:

Não é preciso um verso...
Nem uma oração...
Basta que digas a palavra anêmona
E tudo esquecerás, enredado na sua
Fantasmagórica palpitação.

O poeta desperta-nos, neste poema, para a possibilidade do vaguear que nos é própria e que está, deste modo, disponibilizada para o modo do estar com, do ser-no-mundo, junto às coisas que se abrem em seu mundo, como a força de uma música – a música especial – que nos arrasta para o interior de um salão e nos põe a dançar, levando-nos a percorrer, de olhos fechados, não só toda a pista, mas toda uma experiência gostosa da vida. Diz-nos o poema que não é preciso embarcar em veículos como uma oração ou como um verso para nos engajarmos, de repente, numa nova viagem. Basta-nos uma palavra que nos toque para sermos despachados do “lugar” em que estamos, de um modo considerado como “desatento” aos olhares presentes, e saíamos a viajar pelo que nos carece estarmos juntos, com “atenção”, não tanto ao que inicialmente se deu, no caso, a anêmona, para o poeta, mas, talvez, ao que foi iluminado pela intensa luz que, dela, como estopim ou fonte, jorrou sobre nossas experiências, ou, dizendo de outra maneira, sobre a relação que temos com uma anêmona, por exemplo.

Não queremos, com isso, relativizar a questão, dizendo que toda forma de “desatenção” seja, também, uma forma de atenção. Estamos propondo, nesta tese, olharmos a atenção como um existencial, ou seja, que se apresenta no seu modo ôntico, sempre impregnada de sua estrutura ontológica. Isto quer dizer que o ser-aí só pode ser desatento pelo fato mesmo dele ser um ser-no-mundo enquanto atenção, pois o ser-aí é o ente que onticamente é ontologicamente, isto é, não se reduz nunca a algo em si, é através dos seus existenciais, pois ele é os seus modos de ser. Por isso, ele está, desde o início, entregue à responsabilidade pelo seu ser.

⁸Disponível em: http://trilhaseversos.blogspot.com.br/2008_06_01_archive.html. Acesso em: 08 de mar. 2013.

Este fato torna-se claro se pensarmos num simplesmente dado, como um poste, e no ser-no-mundo – o motorista. Mesmo que o poste esteja colocado no meio da rua, se houver uma batida no poste não é ao poste que será cobrada alguma atenção, nem a respeito de sua posição, até porque o poste não se posiciona.

Esta questão parece óbvia, mas no modo de falar imerso na impessoalidade do cotidiano, costuma-se perguntar: “o que este poste está fazendo no meio da rua?” “O que esta faca está fazendo perto desta criança?” Ao fazer estas perguntas, o que se costuma querer como respostas é, para além de uma explicação, outra ação, que proporcione mais atenção à criança, à sua segurança. Ao mesmo tempo, podemos ver nesta situação que quando apareceu a cena para o ser homem de uma criança junto a uma faca, abriu-se uma visão de uma situação sentida como indevida e que, de maneira simultânea, foi visada através do temor e seu correlato: o que se teme. Assim, a ação que se quer é a que corresponda, que apazigue o temor que despertou a atenção daquele que viu o que viu.

De que maneira isto pode nos ajudar a pensar a nossa questão? Quando estas perguntas são feitas, pergunta-se pelo responsável, não só com a intenção de saber quem foi, mas também ao modo como se deu aquela ação, podendo, assim, nos remeter para um agir de um modo atento ou desatento, além do que, quem perguntou foi desperto por algo que lhe tenha chamado atenção. Desta forma, a atenção estaria próxima do cuidado, do escutar, do ver, mas um ver que é sentido, que assim se impõe como uma evidência irrevogável.

Quando nos referimos à atenção nestas sentenças, o fazemos dentro de uma perspectiva de que, ao ser solicitado, o ser-aí necessita de um modo de estar na clareira, desperto, atento, para que possa não só ser tocado pela coisa, mas para manter-se engajado “espaço-temporalmente” no desdobrar-se da coisa que lhe solicita. Isto é possível, pois, como abertura sempre atenta, o ser homem pode ouvir e ver essência, a coisidade, a periculosidade, que lhe chega pelo compreender e interpretar que lhes são dados a partir de sua estrutura como abertura. Deste modo, para agir empenhado junto àquilo que lhe solicita o instante, precisa da atenção, não só ao que está lhe pedindo, exigindo, mas para apropriar-se do ser-aí que se é, pois o seu modo de atuar será apontado, avaliado, e mesmo julgado, sempre a partir do seu desempenho junto a.

Heidegger (2009, p. 256), ao tratar com os terapeutas, afirmou: “a solicitação é o motivo para o corresponder do homem”. Num sentido próximo a este, temos o Evangelho segundo Lucas 12:34, que diz do agir: “pois, onde está o vosso tesouro lá estará também o vosso coração”. Este alerta é interessante, na medida em que liga intenção – tesouro ao coração – à dedicação, pelo que se dispõe por inteiro. Assim, embora o ser-aí se encontre, na

maioria das vezes, decaído na moda do mundo, ele sempre estará, de um modo ou de outro, correspondendo ao seu íntimo, responsabilizando-se pelo seu ser, ou seja, não há, para ele, a possibilidade de desviar-se por completo, em um caminho pelo qual “per-correndo” afasta-se de ser o que lhe é próprio, apropriado; no entanto, o modo inicial do ser do ser-aí é uma certa tendência à desoneração.

Esta tendência inicial pode ser vista, pelo fato mesmo dele ser um ente marcado por uma indeterminação ontológica originária, e, desta maneira, responsável por ser, que lhe dá a possibilidade de buscar a desobrigação desta responsabilidade, da criação, pelo seu ser, fazendo movimentos, os quais, embora o apeteça, não o satisfaz. Pois o mundo está de tal modo disposto que pode oferecer uma cama ao ser-aí, onde ele possa deitar-se numa entrega às ofertas do mundo. O problema é que, ao abrir-se para ele o momento de estar junto à escuridão da madrugada, o farol da atenção muda o foco e ilumina o modo como vem sendo. Neste momento, é arrastado para si-próprio e se faz presente o aspecto da solidão das suas escolhas, onde não vê ninguém, embora procure com quem possa dividir o resultado da dor que o desacomoda, o desaloja, e assim é impelido a poder decidir.

Por outro lado, o ser-aí é a cada vez sua possibilidade. No texto de Sartre, mencionado anteriormente, o autor fala do desempenho dos papéis como um brincar; esta palavra tem sua origem latina em *vrínculo*, que derivou para *brínculo*, *brinco* e, finalmente, *brincar*, ou seja, o brincar é uma maneira de se constituir os vínculos com a coisa. Quando uma criança brinca com alguma coisa, ela vai se tornando mais próxima não só desta coisa, mas de todo o campo referencial que o envolve e que é sustentado pelo sentido deste brincar. Atenta a esta rede, a criança exige o desempenho dos papéis com muito rigor; assim se dá com as brincadeiras entre os seres-aí, que vão se tornando mais próximos, vão constituindo seus vínculos. Todavia, o que chamamos de brincar não é desprovido de atenção; pelo contrário, uma brincadeira, assim como os jogos, tem regras e limites, não se pode confundi-los, é preciso estar atento a todo o conjunto que está envolvido naquele brincar específico; assim se dá com o brincar de garçom, por exemplo.

Deste modo, notamos que todos os papéis, por mais livres que possam parecer, carregam consigo uma espécie de amarração do ser-aí a algo que exige dele algum modo de atenção para que se circunscreva à função. Esta atenção não deixa de ser, também, uma tensão, pois o ser-aí caminha sobre uma linha tênue, onerando-se por se manter, a cada vez, entre o que está sendo e sua essência como um poder ser. Este “manter-se” em algum papel não deixa de ser uma repetição e, assim, um afastamento de si, ou do seu modo de ser-no-mundo, como

um poder-ser, onde se perde no dia a dia, buscando manter-se a “qualquer preço” como uma “presença à vista”, um “ser-Em-si”, que não deixa de ser um modo de atenção: desatento.

Percebemos, então, que, na repetição do ato, há um aprisionamento ou uma sedimentação dessa identidade que se conjuga entre apresentar-se de um modo, pelo ser-aí que é a cada vez a sua possibilidade, e um reapresentar-se de um modo tal que não escape nem da minha expectativa, à qual anteriormente já me determinei em minha escolha, nem da do outro a quem me relaciono. Sartre (2001, p. 106) refere-se a esta questão, dizendo: “vemos quantas precauções são necessárias para aprisionar o homem no que é, como se vivêssemos no eterno temor de que escape, extravase e eluda sua condição”.

Desta forma, somos solicitados a cumprir os papéis de garçom, de juiz, de palhaço, de diplomata, de aluno atento... Aliás, podemos ter ideia desta solicitação, através de uma história ocorrida com Charles Chaplin, que, durante uma de suas viagens a São Francisco, ficou sabendo da existência de um concurso para ver quem imitava melhor o personagem “o Vagabundo”, ou “o Carlitos”. Seduzido pela ideia, inscreveu-se de imediato. Incrivelmente, o resultado foi desastroso, não passou da primeira rodada e os juízes lhe deram uma das piores qualificações de sua rodada⁹.

Como é isso? Podemos questionar a qualidade dos juízes, dizendo que não estavam aptos para tal julgamento. Porém, o problema é que ninguém era o *Carlitos*, este era apenas um ser-Em-si, que, como todo ser-Em-si, é fechado em si e, assim, atende a rígidos parâmetros; do mesmo modo, o super-homem não pode lançar mão do carro quando está de capa, ou o *Hulk* não pode ficar *roxo* de raiva quando se sente ultrajado. Não há a possibilidade da variabilidade; ninguém pode se surpreender, até porque não pode haver surpresas, elas descaracterizam o simplesmente dado. E o público, enquanto “a gente”, atento ao personagem, já sabe o que pode esperar dele, e, assim, poderá brincar que “existe” tal personagem.

Isto indica que a atenção, ao mesmo tempo que nos liga às coisas, em alguns casos, “exige” que haja alguma repetição dos movimentos e que estes proporcionem, de alguma maneira, um conforto ao ser-aí, por compreender a sua própria finitude, na finitude dos demais entes. Contudo, a partir do instante em que alguma coisa se repete, indeterminadamente, há um sentimento de alguma estabilidade, como continuidade, para ele próprio.

Então, através do fenômeno da atenção, o ser-aí faz do dia, noite e da noite, dia, com movimentos de um contínuo adormecer e acordar para sua própria existência, onde se torna possível, para ele, sonhar acordado e viver adormecido. Através da atenção, Ihe é

⁹ Disponível em: <http://www.mdig.com.br/index.php?itemid=4740#ixzz1r0rCqVEs>. Acesso em: 10 de nov. 2012.

proporcionado brincar de que a polícia seja sempre polícia, do mesmo jeito que o *Batman* aja sempre como o *Batman* e não como o *Coringa*, por exemplo.

Sendo assim, gostaríamos de terminar este item, *aqui*, neste ponto, em que nos foi possível pensar um pouco acerca da atenção, ressaltando que este *aqui* conjuga em si espaços onde permite que se dê o término de um item e o momento de início para um outro começo. A partir do momento em que houve uma aproximação do fenômeno da atenção, tornou-se possível, para nós, refletirmos sobre ele em outros aspectos da dinâmica do ser-aí, como já anunciamos anteriormente. O que pretendemos para os próximos passos é sentir mais a presença exalada deste fenômeno que perfuma de atenção outros temas do ser-aí, como o ver, o escutar, o cuidar e a realidade. Assim, exploraremos no próximo capítulo como é isto deste ver, como estão implicados ele, a fenomenologia e a atenção. Lembramos aqui o que Gadamer (2009, p. 12) disse após um encontro com Heidegger: “Quando comecei a conversar com ele e vi os seus olhos, compreendi sem qualquer comentário que fenomenologia tinha alguma coisa em comum com visão”.

1.2 O Ver, a Fenomenologia e o Fenômeno

Não basta abrir a janela
 Para ver os campos e o rio.
 Não é bastante não ser cego
 Para ver as árvores e as flores.
 É preciso também não ter filosofia nenhuma.
 Com filosofia não há árvores: há ideias apenas.
 Há só cada um de nós, como uma cave.
 Há só uma janela fechada, e todo o mundo lá fora;
 E um sonho do que se poderia ver se a janela se abrisse,
 Que nunca é o que se vê quando se abre a janela.
 (Alberto Caeiro)

Inicialmente, gostaríamos de destacar que a questão do “ver” não está sendo colocada no sentido específico do processo perceptivo da visão, pois, se assim fosse, poderíamos ser indagados quanto a algum tipo de privilégio sobre este sentido – a visão – em relação a qualquer dos outros sentidos, como olfato, paladar... Mas, ao nos referimos ao ver aqui, – embora, de algum modo, o façamos como destacou Sto. Agostinho ao mencionar que o ver tem, em nosso dizer cotidiano, uma supremacia sobre os outros sentidos, pois, no dia a dia nos expressamos dizendo: vê como está salgado, vê como este som está alto, e não dizemos: escuta como é vermelho, ou prova como está brilhando –, o fazemos enfocando o caráter fenomenológico que se dá, pela possibilidade de aproximação, de algum ente, e deste se fazer presente para o ser-aí, e nisto incluiu-se a possibilidade do próprio ser-aí aproximar-se de si mesmo num movimento de apropriação de si mesmo, enquanto um ente que vê que pode ver, e que é, as possibilidades de ver que se é, e, por isso mesmo, cuidado. Podemos chamar tal fato de clareza existencial. Para nós, esta dinâmica é possível, pois este ver se dá como atenção.

Sendo assim, para tratarmos da questão do ver, passamos a explorar esse campo de mostraçõa que pertence ao modo de ser do ser-aí, como abertura compreensiva. Por isso, trouxemos este poema de Fernando Pessoa, pois ele guarda em si uma força que deixa visível com sua poética o que os nossos próprios olhos camuflam; assim, ele diz que o “ver”, e nós podemos articular com o ver fenomenológico, não se resume em abrir uma janela ou em não ser cego. Com isto, colocamo-nos a pergunta: o que é que vemos quando dizemos que estamos vendo ou, mais ainda, quando estamos dividindo uma paisagem ou um acontecer

com outra pessoa? Como é que surge para nós a indagação sobre o que se apresentou como alguma coisa e que, ao mesmo tempo, repassamos para o outro: “você viu”?

Para darmos novos passos neste tema, faz-se necessário visitar o §7 de *Ser e Tempo*, onde Heidegger, partindo da sentença de Aristóteles que se referiu ao homem como o animal que é *lógos*, fez um estudo do termo. Para isso, ele cita os vários entendimentos que o termo ganhou com o tempo, esclarecendo, independente dessas diversas concepções, que *lógos* significa, essencialmente, fala. A fala, segundo Aristóteles, teria o sentido de *apophainestai*, que é uma palavra composta por *apo* – que significa um falar a partir daquilo sobre o que fala, e *phainestai* – que significa “faz e deixa ver”. Heidegger afirma também que a fala tem a característica de *apophansis* e se referiu a isso da seguinte maneira: “A fala (*apophansis*) autêntica é aquela que retira o que diz daquilo sobre o que fala, de tal modo que, em sua fala, a comunicação falada revele e, assim, torne acessível aos outros, aquilo sobre o que fala” (2007, p. 72).

Este revelar da fala possui, também, o modo de ser como *synthesis*; isto indica que ela pode “deixar e fazer ver algo demonstrando”. O prefixo *sin* confere a esta palavra o sentido apofântico, o que corresponde à possibilidade desse dizer abranger as instâncias do verdadeiro e do falso ou poder ser verdadeiro ou falso.

Neste ponto, Heidegger começa a aproximar o que foi enunciado, que deixa ver do conceito de verdade. Mas, isso só é possível se retomarmos o conceito primeiro de verdade como desvelamento e não como adequação ou concordância entre um sujeito que conhece e um objeto que se apresenta. Isto que se deixa ver no enunciado apofântico pode se mostrar de duas maneiras, ou seja, como algo que foi apresentado como um deixar ver verdadeiro, *alethes*¹⁰, descobridor, ou como um deixar ver enganador ou falso como *pseudestai*¹¹.

Prosseguindo com o estudo, o autor passa a explorar o conceito de fenomenologia, decompondo-o em fenômeno (*phainomenon*) e *lógos*, mostrando que, a partir daí, ele deve ser traduzido literalmente como um “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra”. Buscando esclarecer esta afirmativa, levanta três questões que, a nosso entender, dá uma resposta decisiva para o que se deve entender, quando se fala em fenômeno da fenomenologia e, por conseguinte, o papel da própria fenomenologia. Segundo Heidegger (2007, p. 75):

¹⁰ Alethés deriva de lethós, lâthos, que significa esquecimento, como esquecido algo que está de um modo presente, mas encoberto. *Aléthes* que é composta do prefixo “a” negação, mais *lethes* esquecimento, tem o sentido do não esquecido, do vigente, do não encoberto, como verdade.

¹¹ Termo grego que significa enganar, no sentido de encobrir.

O que será que a fenomenologia deve ‘deixar e fazer ver’? O que é que se deve chamar de ‘fenômeno’ num sentido privilegiado? O que, em sua essência, é necessariamente tema de uma demonstração explícita? Justo o que não se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes, mantendo-se velado frente ao que se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes mas que, ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes a ponto de se constituir o seu sentido e fundamento.

Com este texto podemos observar que a fenomenologia abriga em si um objetivo: proporcionar um modo de estar na relação fenômeno e *lógos*, pelo qual seja possível ver. Um modo de ver que parte do que aparece e que, ao mesmo tempo em que depende deste aparecer como algo, precisa não se aprisionar a isto, mas ter um modo de relacionar livre junto a este aparecer para poder ver o que não se mostra gratuitamente, e que pertence ao campo referencial disto que se mostra como isto ou aquilo.

Este modo de estar na relação é um modo possível que pode, e deve, de certa forma, ser conquistado. Ele não fala de um interior essencial, um potencial, mas fala da conquista do ser-aí pela possibilidade de abarcar, dentre outras coisas, a sua própria existência, não como totalidade, mas sim como um ente que se compreende como um poder-ser e que se essencializa existindo e assumindo sua mundanidade. Tem sua universalidade, não numa perenidade, mas no próprio movimento singular, em que afirma: “eu sou” e “tu és”, expondo o caráter deste ente que analisamos em ser sempre meu.

Assim, podemos falar em um modo de estar especial do ser-aí em que ele, ao conquistá-lo, assume a responsabilidade pelo seu modo de estar e se colocar em jogo. Este movimento de ser não alcança um porto seguro, pois, como afirma Heidegger (2009, p. 197), “o homem é essencialmente necessitado de ajuda, por estar sempre em perigo de se perder, de não conseguir lidar consigo”. Podemos dizer, com suas possibilidades, inclusive aí com sua precariedade. Assumir sua precariedade é uma conquista. Uma conquista onde não há vencedor nem vencido, pois não a anularemos; é como se estivéssemos participando de uma marcha olímpica, sem competidores, e onde a linha de chegada não trouxesse o fim como término da marcha, o descanso do movimento, pois o movimento de ser é constante; o fim aproxima-se mais de finalidade, com que finalidade eu continuo marchando. Como disse Heráclito no fragmento 53¹², “o combate é de todas as coisas pai (...)”. Assim, o ser-aí está sempre chamado a ter-de-ser, é, frequentemente, demandado por uma *consciência* que, embora não diga o que há para ser feito, aponta, sempre, para a necessidade de se escolher

¹² Heráclito de Éfeso. Coleção *Os Pensadores*, vol. Pré-Socráticos. 1. ed. SP: Abril Cultural, 1973, p. 90.

junto ao que a ele se mostra. Pensamos que este modo de estar na relação fenômeno e *lógos*, ou seja, que também diz de um *estar* na prática da fenomenologia, não só é possível, como pode ser um exercício de realização do fenômeno da atenção. Não numa atenção como foco, mas a partir do instante em que o ser-aí passa a ser um estado de atenção, assumindo-se como um lugar da atenção.

Este modo indica um movimento de apropriação de si, que podemos aproximar do fragmento 101 de Heráclito o qual diz respeito de si mesmo como: “Eu busquei a mim mesmo” (Heráclito apud Heidegger, 2002, p. 333). Heidegger refere-se a estas palavras, dizendo que isso não significa que ele tenha dado demasiado valor a si mesmo, mas de “ter-se submetido a uma autoanálise”. E tece um comentário sobre o que entende do fragmento, dizendo:

O fragmento só pode dizer que: eu busquei o lugar de essência do homem. Mas isso significa: eu busquei prestar atenção no *lógos* onde se recolhe toda morada do homem, no seio dos entes. Desta maneira própria e imediata, o homem presta atenção ao fato de que, enquanto o que constitui para o homem o a-se-pensar e o pensado, é somente o ser que lhe torna o ente tanto acessível quanto inacessível. O homem encontra seu contentamento no ente e no modo em que se mostra e quase se submete às suas necessidades e apetites mais imediatos. O homem extrai dos entes assim emergentes a medida, como ele diz, para o seu pensamento e as suas ações (p. 333).

Este comentário de Heidegger nos dá a possibilidade de vermos o *lógos*, como morada, tendo como espaço existencial, de relação, o seio dos entes, que é assim habitado pelo ser que dispõe de atenção em seu modo de ser. Mas, o fato é que, por esse mesmo modo de ser, enquanto atenção, que lhe permite “buscar o lugar da essência do homem”, indica que esta morada se dá na relação e que pode ser de forma atenta ou desatenta, através da dispersão possível nos encontros com o seu “contentamento”. Contentamento que pertence ao familiar, ao horizonte interpretativo que é o mundo, com o qual o ser-aí sempre conta. Este contar coloca o ser-aí sempre na possibilidade de um movimento, de se despreocupar, de pronunciar sentenças do tipo “lançar-se no escuro”, pois este horizonte, por mais escuro que seja, nunca é em sua totalidade desprovido de luz. Este movimento pode ser visto, aqui, como a dinâmica do ser-aí, a qual se dá, sempre, em seu modo de ser como *lógos*. Faz parte da estrutura da interpretação, que é fluida, amparada pelo sentido, que por não se mostrar diretamente, precisa ser sustentado por um modo de atenção que traga condições dele se manter presente, mesmo que oculto, dando condições para se cumprir, por exemplo, uma empreitada, um

contrato. Neste ponto, vemos surgir uma linha tênue entre o sentido e a atenção, pois o sentido, embora dê a direção do agir, mas o agir, por si, só se dá através de um viés da atenção, lhe possibilita escolher, recolher para fazer uso dentro do que o sentido lhe indicou.

Com o intuito de esclarecer melhor isto, recorreremos à mesma fábula utilizada por Heidegger, em *Ser e Tempo*, quando explicitou a estrutura de *Dasein*, enquanto cuidado. Ativemo-nos ao trecho dela, onde é proferida a sentença de Saturno, para tentarmos explicitar um pouco mais do que falamos acima:

[...]: Tu Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, Terra por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi a Cura quem primeiro o formou, ele deve pertencer a Cura enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve chamar-se homo, pois foi feito de húmus (HEIDEGGER, 2007, p. 266).

O que nos levou a trazer esta sentença foi o fato da necessidade de haver, nesta fábula, uma instância – Saturno: decisão –, que reunisse os fatos e os sintetizasse com base na equidade; uma instância que precisa estar nas asas da atenção, para não se “perder nas nuvens” dos “contentamentos”, acabando por se desviar do sentido do processo: nomear com justiça. Para tanto, esta atenção teria que ter condição de religar os fatos, de enredá-los, pois não se tratava só de recordá-los, como coisas isoladas, pelo modo mesmo em que se sustentava a disputa, que já se mostrava vã. Mas que apresentasse, também, com o vigor que tornasse possível construir um espaço existencial, através do qual pudesse surgir no horizonte límpido e claro – a concordância –, onde pudesse acolher o pouso da decisão.

Cabe-nos retornar ao texto de Heidegger, ao comentário que fez, para buscarmos outros entendimentos, pois não podemos dizer que ele está claro, aliás, é através deste modo costumeiro de nos colocar, achando que as coisas estão claras, que faz com que elas se retirem, deixando-nos a sós com a nossa clareza; isto acaba indicando uma dispersão do ser-aí. Sendo assim, é necessário considerarmos o que o filósofo considera pensar. Em seu texto: *O que quer dizer pensar?* Heidegger (2001, p. 115) traz a seguinte sentença: “a ciência não pensa”. Esta sentença, ao mesmo tempo que nos desorganiza, destronando-nos da soberania sobre alguns conceitos, pode nos ajudar a nos aproximarmos da questão que é própria ao pensamento. Seguindo nesta intenção, pegamos um novo trecho da mesma página: “das ciências para o pensamento não há nenhuma ponte, mas somente salto”. Devemos, também, deixar sempre presente o fato de que não há por parte do filósofo um interesse valorativo, isto é, nem em valorizar o pensar nem em desvalorizar a ciência, mas esta sensação de

desvalorização que nos acena pode ser uma pista sobre o que estamos entendendo pelo pensar. Sendo assim, vamos explorar um pouco este pensar para que o sentido do texto acima citado possa aparecer com mais lucidez.

Os entes que emergem levam o ser-aí a atuar, a corresponder, pois já são a própria interpretação, partem do movimento de *lógos*, que escolhe e colhe; isto que já se deu a compreender. Assim, a fim de continuarmos tratando da atenção, em meio a esta dinâmica de ação do ser-aí de seguir, participar, acompanhar e sustentar o “ver”, em seus diversos níveis de realização do que a ele se mostra, faz-se necessário esclarecermos que a compreensão – *Verstehen* – existencial não é nada articulada conceitualmente, consciente, que advém de uma reflexão, mas se dá sempre na estrutura do sentido que tem como característica ser antecipadora, pois ela, além de mostrar alguma coisa, torna possível, para o ser-aí, ater-se a esta coisa. Este sentido que se interpõe é o próprio mundo (sentido) que dá, que orienta para alguma coisa; este processo só faz sentido para o ser-aí – que é marcado pela atenção, e através dela tem condição de receber alguma coisa, de agradecer, de obrigar-se e desobrigar-se.

O que é mostrado se dá num espaço ou campo existencial para o qual o ser-aí está desde sempre jogado, a partir de seu modo de *ek-sistir*, onde este *ek* indica um movimento em direção à. Neste modo de ser, o ser-aí está, de algum modo, em algum lugar, mas não como costuma-se dizer dentro de um espaço, dentro de alguma coisa, pois este modo de estar se dá pela característica de um ser-em que significa encontrar-se, estar familiarizado com. Ou seja, o ser-aí não é um ser-no-mundo porque está dentro de um mundo, mas porque está familiarizado com o mundo que é o dele; é assim que ele tem seu habitar, sua morada.

No interior deste espaço existencial, aberto pela compreensão que projeta sentido, é por onde o ser-aí experimenta o seu modo de existência. Como vimos mais acima, este espaço, na visão heideggeriana, não pode ser pensado como algo extenso; o mundo não é extenso, ele é uma estrutura transcendente que se faz no âmbito do horizonte semântico, histórico, sem nenhuma realidade material; é o local das relações do ser-aí, consigo mesmo, com os outros seres-aí e com os entes intramundanos. Assim, este espaço é um lugar de familiaridade, que tem a característica da sedimentação das relações como experiências de cada ser-aí.

Neste caso, podemos dizer que, como um dos modos de ser da abertura, a compreensão é o ponto de partida pelo qual há coisas para o ser-aí, mas como estas coisas se dão, como se apresentam, quanto de demanda elas exercem sobre ele, e como ele se atém a

elas, depende do modo em que está nesta abertura compreensiva, de como ele se encontra imerso na cotidianidade mediana, ou seja, jogado no mundo junto às coisas.

Neste modo é possível para o ser-aí ver e se ocupar de uma xícara como xícara e não como lápis. Embora ele se ocupe de uma xícara como xícara e não como lápis, não quer dizer com isso que ele esteja atento à xícara, mas sim à necessidade que se abriu – o uso. Esta ação que segue a lógica do disponível à mão, da serventia, apresenta-se na imersão do ser-aí na cotidianidade mediana, no impessoal. Para analisarmos esta disponibilidade dos utensílios ao ser-aí, precisamos do aspecto da compreensão que se abre na “mundanidade circundante”. Segundo Heidegger (2007, p. 114) “é o mundo mais próximo da presença (*Dasein*) cotidiana” e está explorada no parágrafo 15 de *Ser e Tempo* como “circunvisão”.

Para entrarmos na circunvisão, precisamos entender que Heidegger, em *Ser e Tempo*, vem colocando em jogo a questão que tradicionalmente se pressupôs de que a prática era cega e de que a teoria é que propiciava pela primeira vez conhecimento. Isto fica claro na seguinte passagem:

A atitude ‘prática’ não é ‘ateórica’ no sentido de ser desprovida de visão. A sua diferença para com a atitude teórica está não somente em que uma *age* e a outra contempla e em que, para não ficar cego, o agir faz uso de conhecimentos teóricos, mas, sobretudo, porque originariamente tanto o contemplar é uma ocupação como o agir possui *sua visão*. A atitude teórica visualiza meramente, sem circunvisão. Embora destituído de circunvisão, visualizar não é por isso desprovido de regras. É no *método* que constrói seu cânon.

O que está à mão, o manual, nem se apreende teoricamente nem se torna diretamente tema da circunvisão. O que está imediatamente à mão caracteriza-se por recolher-se na manualidade para, justamente assim, ficar à mão. A lida cotidiana não se detém diretamente nos utensílios em si mesmos. Aquilo com que primeiro se ocupa e, conseqüentemente, o que primeiro está à mão é a obra a ser produzida. É a obra que sustenta a totalidade das referências na qual o instrumento vem ao encontro. (HEIDEGGER, 2007, p. 118).

Deste modo, a compreensão circunvisiva projeta sentido para a lida do ser-aí no dia a dia, se ele quiser adoçar o café, o açúcar aparece, mas como vimos na citação acima, não é do açúcar em si que o ser-aí está se ocupando, mas do adoçar. Entendemos ser este ponto importante para a atenção, pois estando o ser-aí ocupado da obra, até de uma maneira atenta, ele pode pegar o saleiro como se fosse o açucareiro. Seria bem diferente esta dinâmica se pensássemos este mesmo ser-aí se ocupando da tarefa de passar o açucareiro para alguém que lhe dissesse: Por favor, pode pegar o açucareiro para mim? Vemos nestes dois casos, duas

formas de atenção que requisitam pegar o açucareiro: uma ocupada no adoçar, outra em corresponder ao pedido para pegar o açucareiro propriamente dito.

Talvez seja aí um ponto da prática que podemos interligar com aquela “pitada” das receitas da vovó, pois muitas delas eram passadas de boca em boca, uma vez que muitas cozinheiras eram analfabetas. Neste momento, gostaria de pedir permissão para trazer um fato que está “visitando” o meu presente, neste instante mesmo em que escrevo sobre este assunto. O fato é que: “Estou recordando uma época em minha vida, por volta dos 11 anos, em que gostava de ajudar a minha mãe a fazer alguns doces como, por exemplo, de abóbora, bala de coco; minha mãe tinha a característica de não anotar nada, e quando eu ia ajudá-la não sentia falta de uma receita, pois, para mim, aquilo nem “existia”, pelo menos em papel, ou seja, não fazia parte da mundanidade circundante da cozinha lá de casa. Uma coisa interessante era quando ela falava comigo sobre o ponto do doce, ela pedia para que fosse mexendo o doce e olhando, prestando atenção para não perder o ponto. Este é um fato a destacar, pois uma coisa é perder o ônibus e outra é perder o ponto do doce; são coisas bem diferentes, ao perdermos o ônibus, ainda podemos ver este ônibus passando, mas o ponto do doce... No entanto, ele estava ali, por acontecer, de repente acontecia, ou não, ele simplesmente escapava ao meu olhar. Minha mãe vinha e perguntava: ‘este doce ainda não deu ponto?’ Eu, respondendo que ainda não, ela dizia: ‘então vamos ter que adicionar alguma coisa para tentar dar o ponto’. Era como se nós ainda pudéssemos resgatá-lo, porque às vezes ele permitia esta possibilidade e por outras não, ele simplesmente havia sumido sem ter aparecido, é um simples não se dar. Eu perguntava: ‘o que havia acontecido?’ Ela respondia, perguntando do açúcar, perguntava de como e quanto eu havia mexido o doce, pois mexer uma panela de doce não é só fazer rodá-lo dentro da panela, é preciso estar atento à cor, ao engrossar da massa que é, por vezes, só visto, pelo peso da colher, às bolhas que estouram dando ideia do cozimento...”

Toda esta dinâmica circunvisiva já se fazia presente no momento mesmo em que se pronunciava: “vamos fazer doce de abóbora!” Imediatamente a isto, já nos vinha “às vistas” a condição da abóbora de ser ou não apropriada para fazer doce, o tamanho dela, a cor, o descascar, a faca, a panela, a colher de pau, os ingredientes (o açúcar, o cravo), o fogão. Isto tudo como se estivesse à mão, e simplesmente nós íamos lidando com cada um deles, sem pensar; simplesmente usávamos, como se estivessem hifenizados e como se estivéssemos atentos e desatentos ao mesmo tempo, pois todas estas etapas estavam interligadas e contidas na proposta inicial na qual nos ocupamos: fazer o doce de abóbora.

Observo que todas essas coisas, embora estivessem presentes, não se fazem presentes como na leitura de uma receita, escrita num caderno onde as diversas etapas são descritas e

lidas uma a uma. Nesse processo de acompanhar uma receita escrita, muitas vezes, opta-se primeiro em preparar cada porção separadamente (2 xícaras de farinha, 1 colher de manteiga, 2 xícaras de leite...) para depois começar a fazer, como aparece nas cozinhas mais técnicas, provindas, em sua maioria, dos cursos de culinária.

Observamos que neste processo, pelo qual se segue uma receita, é exigida alguma atenção diferente, pois como o processo teórico fica órfão da circunvisão, ele fica, na maior parte das vezes, refém de uma pessoa atenta, porém com aparência de desatenta, tamanha a intimidade que desfruta junto aos passos do processo. As pessoas que ficam nesta tarefa, lendo uma receita, meio que perderam a liberdade de simplesmente caminharem pela cozinha, de cantarem, enquanto preparavam uma refeição, e a conversa na cozinha ajudava a enriquecer o tempo que passavam ali. Agora com as cozinhas mais técnicas as conversas são perigosas, pois ao invés de alegrarem o processo, podem distrair dos passos a serem seguidos numa receita.

Então, podemos nos perguntar: pensando no modo da circunvisão, onde as ações são encadeadas com o simples uso do que chega à mão, há para o ser-aí a possibilidade de este processo vir à atenção? Para chegarmos a esta resposta precisamos pensar que toda esta movimentação, possibilitada pela circunvisão, se dá pela presença do campo existencial que traz os correlatos ao aparecer de um fenômeno.

Assim, se alguém pede para eu anotar um número de telefone ou um recado, neste exato momento, busco um papel e um lápis, mas isso não quer dizer que estou atento a eles, pois posso pegar um papel que não poderia ser escrito, como um documento, também posso pegar um lápis sem ponta ou uma caneta sem carga. Neste momento, e de acordo com Heidegger (2007, p. 121), “na ocupação, o ente que está mais imediatamente à mão pode ser encontrado como algo que não é passível de ser empregado ou como algo que não se acha em condições de cumprir seu emprego específico”. Deste modo, quando o utensílio se apresenta como danificado ou inadequado, essa dinâmica da circunvisão se torna presente à atenção, pois é preciso parar para procurar outro papel, e agora um em que possa ser anotada alguma coisa, um em branco, ou outro lápis, agora que tenha ponta, e, momentaneamente, não se guia pela circunvisão. Com isso, não queremos dizer que a ação guiada pela circunvisão seja desprovida de atenção, como é costumeiro pensar. Ou seja, na concepção de Heidegger, este campo circunvisivo torna-se presente à atenção quando encontra alguma coisa que falha nesse encadeamento, no que está disponível à mão, quando o doce não dá ponto, quando o garfo entorta, quando a faca não corta.

Por outro lado, é pelo fato mesmo de estarmos na maior parte do tempo agindo na dinâmica circunvisiva que pegamos o açucareiro enquanto queríamos o saleiro ou vice-versa, pois dada a necessidade de algo, este se torna de uma forma tão presente e disponível no horizonte circunvisivo que não se apresentam para o ser-aí “barreiras”, anteparas que o tornem inacessíveis à visão. Deste modo, não será somente pelo recurso da oratória ou pelo assunto que uma pessoa aceitará o convite do outro para se manter ligado ao enredo, mas, sim, pelo que for capaz de penetrar no campo de sentido, num determinado modo, que arrastará o ser-aí não como foco em que ele precise se concentrar, mas como algo que o capture, inserindo-o no que está sendo apresentado juntamente com suas conexões, capaz, então, de retirá-lo de todo o “resto”. Aliás, nesta situação, já não costuma restar mais nada diante dele. Isto é uma coisa que escutamos a toda hora como queixas de pessoas do tipo: não adianta falar com ele agora, pois quando está junto a isto ou aquilo nada mais tem importância.

Essas “barreiras” acima mencionadas podem ser aqui compreendidas como dimensões de ordem da falta de alguma reflexão, cálculo, obstáculos, rótulos a serem observados, pois o tempo e as distâncias da circunvisão estão na ordem do disponível à mão; nem se pode falar em proximidade, uma vez que tudo está aí, pronto a ser utilizado. É próprio da circunvisão um modo de visão que acompanha a rede que envolve todo o ser-aí, isto é, acompanha toda a pluralidade de referências presentes neste campo.

Todo o movimento feito pelo ser-aí, nesta lida circunvisiva, vem da conquista da intimidade, que é proporcionada pela sedimentação das experiências existenciais, marca do seu modo de ser-em, pelo qual lhe é dado apreender o que lhe vem ao encontro. Imerso, assim, nos campos de uso, vai acontecendo uma sedimentação das experiências. Então, podemos dizer que o ser-aí não começa a sua lida através de um processo teórico, de cálculos, de manuais. Inclusive, por mais que se estudem as etapas do “a fazer”, há sempre a expressão: “falta o pulo do gato”, frase conhecida por quem começa pela teoria.

Podemos observar este fato se pensarmos em alguma brincadeira de criança, ou mesmo num esporte em que começamos a praticá-lo sem que haja, inicialmente, alguma teoria. Assim, proponho pensarmos no “arco e flecha”.

Quando observamos uma criança que está começando a brincar com um arco e flecha e tenta atirar a flecha, vemos que ela faz vários movimentos para tentar colocar a flecha no arco, e, muitas vezes, vemos a flecha sendo colocada de modo que fica apontada para a própria criança, até porque nada daquilo que a criança está lidando é para ela um arco ou uma flecha do mesmo modo como já é compreendido por nós. Por outro lado, é alguma coisa suficientemente interessante para que ela pegue para manusear e para fazer com que ela

demore-se junto a este brinquedo, realizando os diversos movimentos, que vão ficando soterrados, pois não há uma atenção focada nestes movimentos, executados nas inúmeras tentativas quando se está tentando brincar com o arco e flecha e, sim, no brincar. Não está contido na rede referencial desta criança, nos momentos iniciais, o objetivo de atingir algum alvo, mas simplesmente lançar a flecha, pois a criança não começa na brincadeira fazendo cálculos: de quanta força é necessária para que a flecha chegue a determinado ponto, da velocidade da flecha, do tamanho do arco, do ângulo de saída, da velocidade do vento, do grau de tensão da corda, embora tudo isto faça parte do campo referencial do arco e flecha, utilizado numa competição. Queremos realçar, com isso, que antes do ser-aí poder se tornar um calculista, com premissas da física ou da matemática, ele busca usar e lambuzar-se com a coisa, que vai lhe proporcionando intimidade com a essência da coisa, seu peso, sua melhor posição de pega... E, assim, ele vai agindo sobre sedimentações de experiências íntimas, que um dia lhe permitirão atingir o centro do alvo e até ter um bom desempenho enquanto arqueiro; fato que, por si só, não será condição para ser um bom instrutor, ou professor, pois, para isso, é preciso que haja a paciência para que o outro descubra, sozinho, coisas que são só suas junto ao arco e à flecha.

Isto nos dá condição de dizer que toda ação, toda práxis, só é possível porque o ser-aí já está sempre numa compreensão. Esta estrutura possibilita um modo de se colocar junto às coisas, as quais se apresentam num movimento de realização, que é o próprio modo do sentido se fazer presente, realizando-se. Porém, no que ele se realiza, se concretiza, ele se retrai. Este retrair-se não significa que tenha se tornado ausente, mas que está presente de um modo retraído. Por isso mesmo, o ver fenomenológico busca ver não só o que está presente, mas também o que está, de alguma forma, retraído naquilo que se apresenta.

Este aspecto do movimento de retração, que se apresenta como um movimento de dar-se e retrair-se, numa espécie de jogo do claro e escuro, não deixa de ser, também, o modo como se apresentam os correlatos, como uma rede referencial instrumental, que acompanha e explicita o que se mostra. Para clarificar esta compreensão dos correlatos trazemos uma passagem constante de *Ser e Tempo*, mais precisamente no parágrafo 15 que, aos nossos olhos, apresenta-se como decisiva. Diz ela: “Rigorosamente, um instrumento nunca é. O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence a seu ser” (Heidegger, 2007, p. 116).

Com estas condições, o aparecer dos instrumentos nos seus campos de uso sempre nos remete a outros instrumentos correlatos, que nos remetem a outros, como podemos ver a todo instante acontecer conosco, como no caso de olharmos uma caneta. Ela pode nos remeter, no

mesmo instante, a uma folha de papel, a uma mesa, a uma escrita, a um texto, a um bilhete, a um leitor, a uma pessoa querida, pois, segundo Casanova (2009, p. 97), “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 uma tal rede”.

Desta forma, precisamos pensar abrindo um campo onde este ver possa ser “compreendido” e o quanto esta compreensão nos será importante para entendermos um pouco mais sobre o fenômeno da atenção. Como isso que vi, surgiu: o que me foi dado ver e como ele se desdobra num outro, mas que ao mesmo tempo é o mesmo? Como o acompanho sem perder o tal “fio da meada”?

Então, isto que se faz ver como isto ou aquilo aponta, ao mesmo tempo em que é apontado, pois um remete ao outro para o que traz consigo nessa rede, que vai se costurando num modo de ver. Este ver vê os correlatos que se mostram, mas que não é, de forma alguma, genérico, e sim particular, pois se trata aqui de uma questão relativa à existência do intérprete, do ser-aí já de alguma forma afetado, “interessado”.

Embora estejamos falando com base em Heidegger, este modo de pensar já estava presente em Nietzsche (2011, p. 290) quando em *A Vontade e Poder* disse que não há uma coisa sem outras coisas, i.e., não há a “coisa em si”. Ou seja, quando alguma coisa se dá, um sentido sempre já se introduziu, “Não há nenhum ‘fato em si’, mas antes *um sentido há de sempre ser primeiramente intrometido para que um fato possa haver*” (p. 290). Quando se vê a coisa, só se vê porque o sentido possibilitador deste ver já se deu. Um interesse sempre já se interpôs; a palavra interesse está sendo compreendida aqui como: “inter” (dentro) e “esse” (ser). Desta forma, já se está sempre dentro de um modo de ser. Assim, ser-no-mundo é ser sempre já num sentido, numa inserção, é ser sempre *dentro* (da analítica existencial).

Cabe-nos fazer uma observação sobre a questão do sentido, do ente e da estrutura da compreensão, na qual as coisas se dão. Quando vemos algo, um ente, como uma árvore, uma janela, uma lágrima, um sorriso, este ver já é sempre a partir do sentido. Sentido que, também, diz sentir, não guarda, aqui, uma correspondência com a fisiologia, que o vê a partir de um estímulo. Ao nos referirmos ao sentido, ao sentir, estamos nos referindo a ele como um ver, ou seja, o sentir aqui já é sempre ver o ente que se mostra, como aquilo que se mostra; é sentir árvore como árvore, lápis como lápis.

De algum modo, podemos dizer que a estrutura da compreensão contém sentido, é alimentada pelo sentido. A partir desta conjugação – compreensão, sentido e ente – é que podemos dizer que, ao interpretar, o ser-aí já compreendeu, ou, que a interpretação é a

apropriação do que se dá a compreender, é o investimento do ser-aí nas coisas do mundo. Assim é esta passagem de *Ser e Tempo* em que Heidegger (2007, p. 212) diz: “Rigorosamente, porém, o que é compreendido não é o sentido, mas o ente e o ser. Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa. Chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura compreensiva”.

Todo aparecer também está vinculado à abertura, à fala e ao afeto. Assim, é necessário observarmos a estrutura do humor, *Stimmung*, do afeto, que é a base das disposições afetivas ou *Befindlichkeit*. Para Heidegger, tudo o que nos chega, chega já através da abertura de mundo, que se dá pela compreensão dispositivo-afetiva, ou seja, chega envolvida por uma espécie de atmosfera, pela qual possibilita o ser-aí, assim tocado, ver o que se lhe apresenta: “assim como”, de algum jeito, mesmo que seja indefinido, não familiar, o que nos permite até chamá-lo de estranho.

Estar nesta compreensão dispositivo-afetiva já é sempre um modo de habitar na abertura, não é algo pelo qual o ser-aí possa escolher estar ou não estar; a disposição afetiva não é algo que ele possua e que coloque sobre alguma coisa. Para Heidegger, as disposições afetivas estão em toda parte e não estão em lugar algum. Elas são simplesmente algo pelo qual o ser-aí é tomado. Um modo próprio de ser nesta compreensão é um estar alerta, não focado, disposto a um aparecer.

Tomando por base este modo de abertura disposta, por onde o ser-aí tomado age de algum modo, nessa nossa tarefa de fazer a experiência em pesquisar o fenômeno da atenção, em que nos encontramos de algum modo dispostos, é importante que não percamos de vista o princípio da fenomenologia: ir “às coisas mesmas” do fenômeno, que se trata de um modo próprio de deixar que ele se apresente a partir de si mesmo. Para isso, é preciso que entendamos que a expressão “(ir) às coisas mesmas” precisa ser entendida a partir da experiência como *Erfahrung*, no sentido próprio, como estar na experiência. Quando falamos de experiência, não temos como compreendê-la separadamente das estruturas do sentido, do afeto, da afecção, de *pathos*, pois não se trata da experiência que se faz a partir de um experimento científico, pelo qual se faz uma experiência com alguém, onde se aplica um choque numa pessoa e ela vai ter um estímulo, como um dado sensorial, fato que a fisiologia ou a neurologia pode descrever. Falamos, aqui, de um ser tocado, tomado por, que mobiliza, que põe em movimento. A própria palavra *Erfahrung* deriva de *Fahren*, que significa viajar. Ou seja, podemos dizer que participar da experiência nos possibilita ver.

Este participar da experiência diz, da mesma forma, acompanhar o fenômeno que vai se desdobrando no cotidiano, e que, assim, vai ganhando mais clareza, nitidez, pois

experiência é a própria coisa se fazendo presente, vindo à presença. Presença que pode se realizar de diferentes modos como: escutar, ouvir, tocar, modos que fazem parte do ser-aí como abertura de sentido. Desta forma, a expressão “uma pessoa ‘tem’ experiência”, teria aqui o sentido de estar, de algum modo, tocada, tomada pelo que faz, onde ela passa a ser levada, mobilizada pela coisa.

Outro ponto que gostaríamos de destacar é a questão da essência. Ela não é uma coisa dentro ou atrás de uma coisa, nem algo que eu acrescento à coisa, mas é algo ligado a isso que é o mundo. Podemos ter uma ideia disso quando estamos lendo um texto e, ao mesmo tempo, marcamos algumas partes dele como essenciais. Apreendemos algo dele, mas não ainda como o texto em si, e sim como ideias importantes, como frases importantes, e que, por enquanto, estão soltas. No entanto, acontece que, repentinamente, numa outra leitura deste texto, ou mesmo de um outro qualquer, aquilo que tínhamos lido, marcado, ganha um aspecto de conjunto, faz sentido para nós como uma captação da ideia do autor. Captamos, chegou-nos a atenção, uma essência dele, que não havia, até então, se apresentado desta forma. Uma essência tornou-se evidente, e, assim, dizemos: “*entendi* o que o autor quis dizer quando escreveu isto aqui”. Neste momento, tornamo-nos próximos dele, de seu pensamento, acompanhamos o desenvolvimento do texto, compartilhamos mundo, passamos a viajar juntos, num mundo onde aquele texto apresenta-se como tendo um sentido em comum.

Neste aspecto, gostaria de trazer a filósofa Roberta de Monticelli que, em seu livro *El futuro de la fenomenologia* faz uma abordagem sobre a fenomenologia e o filósofo enquanto fenomenólogo:

Mas o fenomenólogo pratica diariamente duas outras virtudes; uma menção a estas pode servir para introduzir sem muito rodeio a atitude e o modo de sentir que se enraíza no espírito da fenomenologia. É a humildade e o respeito. E, finalmente, da virtude que, talvez as resume como: a atenção. A parte subjetiva, desde o ponto de vista da atitude de quem realmente a pratica, a fenomenologia é essencialmente uma filosofia da atenção (MONTICELLI, 2002, p. 17).¹³

É, de certa forma, interessante ouvir esta filósofa referir-se à atenção como algo que se essencializa na prática do fenomenólogo. Ela ressalta em seu texto que a “humildade e o respeito” acabam por ser um modo próprio do fenomenólogo que possibilita um escutar e um ouvir a partir do que surge. Estas palavras, humildade e respeito, são daquelas em que há

¹³ Tradução nossa.

muitos usos, mas pouco consenso; sendo assim buscamos seus princípios. A palavra “humildade” segundo Viaro (2004, p. 176), vem de *humildar*, *humilitare*, que significa “abaixar-se no chão”. Isto é extremamente interessante, pois já indica que para pegarmos ou captarmos algo, digamos assim, que nos caiu no campo de mostraçã, no sentido de: “se fez presente”, precisamos assumir uma posição, por exemplo, a de abaixarmo-nos no chão deste plano existencial; já “respeito” tem um significado também interessante para a nossa pesquisa, pois deriva do radical “*spec*” como ‘ver’ (*specere*), que diz: ‘ato de olhar para trás’, ‘consideraçã’ (p. 185). Deve-se ter sempre em conta o que há de sedimentaçã no seu próprio modo de ver; pelo respeito, pode-se olhar para a existêcia e separar o que é meu nisto que se aproxima, para que a coisa seja vista nela própria. É o que o permite deixar ser, pois há o afastamento da censura, da repressã de afastar-se de algo diferente, de tentar discernir, mas simplesmente estar na “experiêcia”, “ir às coisas mesmas”. Um modo talvez de resgatar a palavra crítica que, segundo Heidegger (2009, p. 111), “provém do grego, que significa: diferenciar, realçar. A verdadeira crítica não é criticar no sentido de apontar falhas, repreender, depreciar. Crítica como diferenciaçã significa: deixar ver o diferente como tal em sua diferençã”. Pensamos que esta concepçã, está de acordo com o pensamento de Monticelli (2002, p. 17), quando indica a necessidade de sair da posiçã de “presunçã da filosofia do sujeito e da consciêcia, de sua autonomia e de sua tendêcia a tomar-se como fonte de toda norma, regra e ordem”¹⁴.

Talvez seja oportuno agora usarmos um acontecimento histôrico para exemplificar o que estamos dizendo; se pensarmos em Michelangelo trabalhando na escultura de David, abre-se para nós um campo referencial onde alguns entes se fazem presentes, como um determinado tipo de martelo, uma talhadeira específica. Mas tudo isto que surge, embora diga de um mundo próprio, que é meu, diz, também, como *lógos* de um mundo que é compartilhado, que tem um dizer para “nós”. Assim, podemos perguntar: e para Michelangelo, o que surgiu? Não sabemos.

Não saber, não nos impede de considerar, isto quer dizer, não nos impede de nos relacionarmos de um modo livre com o que nos trouxe aquele momento, pois o modo como o mundo se abre, como um horizonte de significados, na estrutura compreensivo-diositiva do ser-aí, permite-nos estar sempre numa pré-compreensã pela qual partilhamos mundo, permitindo-nos dialogar. Sendo assim, o que nos chegou de imediato foi: como ele se pôs a trabalhar, a realizá-la, como foi para ele trabalhar entre a imagem em possibilidade e o real

¹⁴ Traduçã nossa.

possível, factível? Independente do que lhe trouxe como correlatos a visão do David, podemos notar, pelo material de que é feita, que chegou para o escultor, de alguma forma, um bloco de mármore – um bloco que contivesse a possibilidade deste David que lhe surgiu, com determinadas medidas, por exemplo, e que, ao mesmo tempo, suportasse todo o manuseio necessário.

Talvez possamos dizer que houve para Michelangelo frente àquele bloco de mármore um ver e um escutar permeados pela atenção, que lhe permitiu manter-se nele. Assim, ao escolher o bloco de mármore, já, de alguma forma, “viu” nele o David. Este ver de Michelangelo já é um ver que vê a partir de escultura, a partir deste sentido que antecipa a coisa, tornando possível para ele estar neste trabalho, esculpindo-a, com as ferramentas necessárias, para, então, cortar e retirar o que para ele poderia se apresentar como um excesso de mármore sobre os contornos do que via. Para isso se concretizar, dependia também de um “escutar”, que dava ouvidos ao que aquela pedra, de certa maneira, lhe “dizia”, sobre os limites dela, em lhe conceder, a cada vez que se dirigia a ela, um pedaço que lhe daria a condição de chegar às medidas do que via. Tudo isso, sem que a tornasse fraca, sem que a dividisse, mas que, ao contrário, pudesse revelar, não só uma imagem, mas o David com sua história, a história de quem enfrentou e derrotou o gigante Golias.

Através deste trabalho, Michelangelo é revelado como um artista, aquele que consegue um estar, talvez, como disse Monticelli (2002, p. 17), com “humildade e respeito”, atento, de modo que lhe possibilitasse um modo de estar junto, livre, com tudo aquilo que lhe foi dado, para que não ultrapassasse nada.

Ao mesmo tempo em que ousou em seu trabalho, respeitou todos os limites, sejam os da pedra, para mantê-la íntegra, o que possibilitou a concretização de um sonho desdobrando-se numa concretização, num real possível e, talvez, o mais difícil de respeitar, os seus próprios limites, onde compreende, num modo de ser, que esta estrutura do poder-ser que se é abriga em si tanto a possibilidade do sucesso como a do fracasso. No dizer de Heidegger (2002, p. 333), “à medida, porém, que o próprio ser é a única medida dos entes, e que o homem esquece o ser, ele se perde na medida e transborda a sua medida”. Este esquecimento de ser é a expressão da precariedade do homem enquanto ser-aí, que existe na impossibilidade da concretude, de não poder lançar-se, saltar, em momento algum, em sua existência, onde alcançaria, ou pudesse fazer a experiência da totalidade de seu ser. Compreendendo e apropriando-se desta maneira indigente, não se coloca como medida das coisas, não perde a humildade, e, de algum modo, consegue ver uma certa gratuidade em sua existência, no seu

poder-ser como artista, por exemplo. Talvez seja esta gratuidade que tenha permitido a Mercedes Sosa cantar *Gracias a la vida*¹⁵, cuja primeira estrofe nos diz:

Gracias a la vida, que me há dado tanto
 Me Dio dos luceros que cuando los abro
 Perfecto distingo lo negro del blanco
 Y en alto cielo su fondo estrellado
 Y en las multitudes al hombre que yo amo.

Com isto, podemos notar que o fenômeno da atenção mostra-se junto com o ver da fenomenologia, um ver que se dá a partir de afeto e uma atenção que permite estar neste ver, acompanhar o desdobramento disto que se mostra tal como ele é. Sosa, neste contexto, mostrou, através do cantar, humildade e gratidão, num modo de ver a vida pela música. O que nos permite, também, compartilhar mundo e cantar os versos e prosas. Michelangelo, que vê a partir de escultura, ao ver a pedra que a ele se mostra, vê, também, David. Ao trabalhar junto a ela, deixa e faz ver David. Neste sentido, podemos também participar desta experiência, a qual se torna possível, para nós, vermos, de certo modo, a partir de escultura, e, assim tomados, vemos neste movimento o próprio Michelangelo “ser esculpido” de várias maneiras simultâneas, tais como: um “vidente”, que, através do olhar, viu que aquela pedra estava preta do David; no apresentar o David à comunidade, ou presentear a comunidade com o David é esculpido como um artista adquirindo a imortalidade dos mortais, através da sua obra.

Antes de continuar, cabe-nos realçar que estamos neste trabalho lidando com questões essenciais, e nelas estamos sempre em questionamento. Trata-se aqui de reafirmar a assertiva de Heidegger (2007, p. 85): “O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez meu”. Desta forma, estamos aqui com a atenção voltada para a questão do fenômeno da atenção. Assim sendo, este fenômeno não é um objeto que nós colocamos diante de nós para ser questionado. A atenção é algo a partir do qual nós nos realizamos enquanto homens, e, de certa maneira, podemos dizer que ela nos questiona enquanto modo de estarmos no mundo perante os demais entes e a nós próprios.

¹⁵ Letra retirada do Compact Disc: *O melhor de Mercedes Sosa*, faixa 2, projeto Som Livre (2004). Propomos a seguinte tradução livre:

Graças à vida, que me tem dado tanto
 Me deu dois olhos que quando os abro
 Perfeito distingo o preto do branco
 E no alto o céu com seu fundo estrelado
 E nas multidões o homem que eu amo.

Para pesquisar este fenômeno, consoante este modo de ser do ser-aí, precisamos sair do ponto de vista do senso comum, que trabalha com um sujeito do questionamento – como uma subjetividade previamente constituída – e a coisa, um objeto do questionamento – como uma objetividade previamente dada. Isto quer dizer que a intenção é sairmos desta visão metafísica que reduz tudo às categorias dos entes simplesmente dados, onde se faz ciência sempre a partir das propriedades específicas.

Neste modo de fazer ciência, quando vemos uma coisa, a primeira ação que é pedida é a de se indagar a respeito das propriedades dela, e este modo acaba por ser redutor de tudo aquilo que nos cerca; acaba por se tornar um modo de agir com indiferença perante o que se anuncia, pois o seu método de fazer ciência independe do que toma como objeto de seu estudo. Assim, busca sempre perguntar pelas propriedades destes objetos, sejam eles um copo, uma pedra, uma árvore, um animal ou o homem. Neste modo de trabalhar, no interior da metafísica, há uma redução de tudo o que vem ao encontro como entes simplesmente dados a serem descobertos em suas determinações específicas a partir das investigações positivas sobre cada um deles.

O problema se torna ainda maior quando tratamos o vivente como um ente dotado de propriedades específicas. Os relacionamentos no interior desta concepção tradicional explicitam um preconceito estabelecido no interior da própria tradição de que há uma subjetividade previamente constituída se relacionando com uma objetividade previamente dada, e uma contradição, pois o homem dinâmico, para analisar o outro, despreza seu ser em movimento, apreendendo-se numa coisa também simplesmente dada.

Embora continuemos, também, situando o problema do acesso à coisa na relação, diferentemente da tradição, buscamos sair da dicotomia entre sujeito e objeto, para pensar a relação na articulação entre ser-aí, cuidado e realidade, tema que analisaremos mais abaixo.

1.3 A Escuta, o Lógos e o Sentido

Exploramos, no item anterior, o ver. Naquela estada, foi possível notar que ele tem na fenomenologia de Heidegger uma relação não com um objeto específico, mas com um olhar que diz alguma coisa. Esta possibilidade de ver, fala, simultaneamente, de um ente que tem por fundamento *lógos*. Através do *lógos*, podemos dizer que o ver tem proximidade com o escutar. Ambos dizem respeito às estruturas do sentido, da compreensão e de um *páthos*, que é o modo como o ser-aí se encontra afetado.

Ao tratarmos da questão do escutar, cabe-nos ressaltar que Heidegger diz que no modo cotidiano de ser não nos relacionamos com “as coisas mesmas”. Isto pode ser, de alguma forma, observado em algumas situações, como é o caso aqui do escutar.

Segundo Heidegger (1957, p. 79):

O silenciado é aquilo que não é pronunciado. Ouvir o inexpressado exige um ouvido que cada um de nós tem e nenhum usa corretamente. Este ouvido não está relacionado somente com o órgão auditivo, mas também simultaneamente com a presença do homem àquilo sobre o que o seu ser está afinado. O homem permanece afinado por aquilo de onde o seu ser é con-finado. Na con-finação o homem é atingido e chamado por uma voz, que quanto mais pura soa, tanto mais silenciosa ela ressoa através do dito.

Vamos abordar essas questões primeiro pela observação de um ente “simplesmente dado” (*Vorhandenheit*¹⁶), como os aparelhos que medem o som o decibelímetro. Vemos que, por intermédio deste aparelho, é possível avaliarmos o nível da pressão sonora, bem como fazemos a leitura dos decibéis de um ruído, analisar os gráficos que mostram uma onda em sua amplitude, sua frequência e intensidade; tudo isto que ele registra e informa, se dá através do som que lhe chega. Todavia, ele mostra apenas que ele mede, não escuta. Não distingue a origem do som, não compreende e interpreta a harmonia.

Por outro lado, embora nós estejamos, com isso, falando de som, de captação de som, não estamos falando de escuta. Para que isso faça sentido, não podemos nos utilizar de equipamentos, seja o citado acima, seja um gravador, pois eles apenas captam ondas sonoras. Deste modo, a fim de tentarmos entender este escutar, é preciso recorrermos ao ser-aí, e o faremos no seu modo cotidiano de ser junto a, ou seja, a nós próprios enquanto ser-com.

¹⁶ Encontramos a tradução deste termo também como “ente presente à vista”.

Para esta proposta de aproximação do escutar, precisamos nos colocar no momento mesmo em que dissemos termos ouvido algum som. Neste momento, observamos, pelo nosso experienciar no dia a dia, que quando escutamos um som, dissemos, de pronto, que ouvimos algo, um carro, e não algum som específico emanado pelos componentes de um motor, por exemplo. Esta justaposição se dá de modo instantâneo como uma tradução do som em algo específico, “como” um carro, e se dá corriqueiramente. Através dela, portanto, dizemos que ouvimos os instrumentos como uma flauta, um piano, um tambor. Como este escutar já vem configurado, já traz algo com ele, é possível para o ser-aí avaliar, pois ele escuta a falta de graxa numa engrenagem ou um eixo solto de uma centrífuga, por exemplo. Ou seja, quando este som nos chega, ele já chega numa pré-compreensão que aponta para a forma, para alguma coisa, para um ente, para “algo como algo”.

Refletindo sobre o nosso dia a dia, vemos que este fato é tão próximo a nós que, por isso mesmo, a princípio, pode ser desvalorizado, soando como óbvio. Esta própria obviedade como se apresenta já é, por si só, um modo de estar no mundo, modo este da cotidianidade mediana, pelo qual a pergunta pelo ser não se dá. Pois, neste modo de ser-no-mundo, da impessoalidade, o ente que nos aparece já se apresenta como alguma coisa preconcebida, como uma totalidade, como se este aparecer desse conta de abarcar todo o ser deste ente – som. Assim, esta obviedade tende a “calar” o ser no ente que se mostra.

Esse fato é importante para o nosso trabalho, o qual tem como parâmetro o pensamento heideggeriano, que pautou suas obras em resgatar a pergunta pelo ser, investigando o sentido deste, sobre o que se mostra, o fenômeno, o ente. Sendo assim, precisamos estar atentos, primeiro para deixarmos claro, desde o início, que embora o escutar também fale em captar um som, este captar é apenas uma característica do escutar entre outras que propomos analisar aqui; segundo para buscar não reduzirmos nosso modo de pesquisa a uma teoria que tente dar conta do que aparece, esquecendo-se do ser. Com isto, não estamos fazendo juízo de valor sobre se é mais ou menos fácil um ou outro caminho, mas podemos dizer que é um exercício contínuo de atenção lidar com a finitude, que precisa sempre largar o que nos aparece, para que o ser possa fazer seu movimento. Isto inclui sairmos de uma proposta, que por vezes se apresenta como bem sedutora: a de reduzir o ser ao ente, na medida em que ela traz consigo algo cada vez mais atual, a comprovação, a determinação, a sensação de alguma certeza; o que nos passa uma aparente segurança frente ao caráter de impalpabilidade do ser. Já para o estudo da fenomenologia, talvez a palavra principal seja a “renúncia”, não como uma imposição, mas como um modo de assumir a nossa indigência que já é, por si, condição de possibilidade de buscarmos portos seguros, de gritarmos: “*terra à*

vista”, que no fundo representa: “eu tinha razão”. Isto não quer dizer que o fenomenólogo tem que trabalhar numa espécie de irracionalidade, mas precisamos entender que esta é uma instância, que, como todas as outras, são tardias no ser-aí. Vamos citar uma passagem dos Seminários de Zollikon, a qual nos dá uma ajuda sobre estas questões:

Neste âmbito não é possível provar nada. É preciso renunciar à ideia de que só o que pode ser provado é a verdade. Há coisas como a presença ou a liberdade que rejeitam qualquer exigência de mensurabilidade. Não se trata de uma teoria, mas da visão daquilo que nós mesmos já sempre somos. Ao contrário, uma teoria é uma suposição que torna possível a calculabilidade de uma coisa. O estar sob a exigência da presença é a maior exigência feita ao homem, é a ‘ética’ (HEIDEGGER, 2009, p. 257).

Por outro lado, esta questão não nos dá a liberdade de dizermos qualquer coisa sobre alguma coisa; ao contrário, nos leva à busca pela verdade, de tal forma que nos obriga a nos posicionarmos como meio para que ela se expresse. Podemos ver isto inclusive como um modo de ser da suspensão fenomenológica, a *epoché*. Toda essa dinâmica só é possível a partir de ser-aí, ou seja, a partir do instante em que nos dispomos a pensar e a nos assumir enquanto ser-aí que já somos. Estas são questões que nos levam a concordar com a filósofa Monticelli¹⁷, quando disse que “a fenomenologia é essencialmente uma filosofia da atenção”, pois as coisas que aparecem não são soltas, elas demandam do ser-aí, um modo de seguir e acompanhar, não ver e resolver, principalmente pelo fato mesmo de que, para esta análise do ser, investigamos sempre modos do aparecer. De acordo com Heidegger (2007, p. 42): “Como ser constitui o questionado e ser diz sempre ser de um ente, o que resulta como interrogado na questão do ser é o próprio ente. Este é como que interrogado em seu ser”.

Procuramos, da mesma forma, nos manter neste caminho, isto é, buscar interrogar o sentido de ser no ente que se apresenta, o fenômeno. Assim, ao tratarmos do fenômeno da escuta, podemos perguntar: qual o sentido deste escutar? O que é para o ser-aí escutar? Como se dá este escutar? E o que ele escuta? Na tentativa de deixar que essas questões se tornem mais próximas, não podemos parar o fenômeno ou transformá-lo em um ente em si, mas, ao contrário, precisamos observá-lo em toda a sua vigência, obedecendo à dinâmica do próprio ser-aí que tem sua “essência” na existência; e esta se realiza, de início e na maioria das vezes, no modo de ser do impessoal.

Como no modo de ser do impessoal, o ser-aí retira do mundo a medida para lidar consigo mesmo e com os outros seres-aí; ele acaba transitando por estas relações, como se a

¹⁷ Retirada da citação da página 43 acima.

experiência com as coisas lhe desse não só a essencialidade delas, mas como se fosse a totalidade do ser. Desta forma, ele se comporta como se estivesse sempre a par de “tudo”, “sempre por dentro dos acontecimentos”. O problema é que isto não passa de uma aparência, pois, através deste modo de agir, o espaço que se abre de realização não traz condições de abrigar o pensar que pensa a essencialidade do ser; embora o ser esteja dando-se no que se mostra, não está retido nisto que se mostra. Neste modo de ser, da cotidianidade mediana, o escutar já se encontra comprometido por pressupostos, ensurdecadores, que se antecipam à própria dinâmica de ser.

Desta forma, este está sendo o desafio neste trabalho: andar por um caminho pelo qual não tem, e pelo exposto acima, não pode ter por objetivo algum lugar elevado, um cume, sobre o qual teríamos a possibilidade de uma vista privilegiada para alcançar um todo, em que chegaríamos a uma verdade como adequação, ou representação. Ao contrário, a necessidade que se apresenta é a de nos mantermos neste caminho, que é o da circularidade hermenêutica, onde o percurso sinuoso se traça no entorno do tema. Então, de certo modo, podemos dizer que estaremos, sempre, literalmente “às voltas” com o tema da atenção, caminhando de um modo em que não nos afastamos nem nos dirigimos para algum ponto, porque, como diz Heidegger (2004, p. 8): “Queremos ao menos uma vez chegar no lugar em que já estamos”.

Na visão heideggeriana, todo e qualquer fenômeno que nos dispomos a pesquisar está diretamente relacionado ao ser-aí, pois o ente sobre o qual “temos a tarefa de analisar somos nós mesmos” (Heidegger, 2007, p. 85). Nesta concepção, perguntamos se há um modo de ser-no-mundo para o qual um som seja o som ele mesmo, seja um som em si, e também o que a fenomenologia escuta.

Retornemos, então, à nossa observação sobre a proximidade entre o som e o que se realiza na escuta. No intuito de estender este corresponder do ser-aí ao escutar, direcionamos nosso foco para as crianças, muito embora estejamos falando de ser-aí, ou seja, poderíamos citar um adulto, mas optamos pela criança; ao dizermos criança, estamos considerando como um ser-aí com menos experiências sedimentadas. Notamos que, quando ela escuta um som diferente, para o qual não há um corresponder, como um trovão, por exemplo, a criança costuma expressar-se, interrogando atentamente: “o que foi isso”? O adulto poderá responder: “um trovão”. Por estarmos falando do ser-aí, num bebê esta escuta já está de algum modo presente, e esta interrogação pode se dar pelo próprio olhar que fala, (pede) uma resposta para a mãe; esta pode escutá-lo pelos olhos e, muitas vezes, a resposta que o bebê recebe, escuta, vem através da correspondência do olhar, do comportamento da mãe... Heidegger nos diz que:

Quando a criança imita a mãe, ela se orienta pela mãe. Ela constitui [vollzieht] o ser-no-mundo da mãe. Ela só pode fazer isso na medida em que ela mesma é um ser no mundo. A criança é absorvida na relação com a mãe. Ela é absorvida nos modos de ser-no-mundo da mãe (HEIDEGGER, 2009, p. 202).

Todo esse processo diz muitas coisas, mas gostaríamos de apontar para o fato de que houve duas justaposições ao som, uma o “desconhecido”, expresso pela criança ao perguntar: “o que foi isso? E outra que se expressou na resposta dada pelo adulto: “um trovão”. Por estes modos como o som se fez presente na escuta atenta do ser-aí, vemos que não escutamos o som em si; a própria interrogação da criança mostra o *lógos*, a possibilidade do discurso do mundo vir à tona, pois a sua pergunta requer uma resposta que preencha o seguinte: “o que é isto que está falando?” Esta ação pela qual a criança busca orientar-se através do mostrar-se de um som, por exemplo, já é o sentido se realizando, pois o sentido é o que dá a sustentação aos nossos movimentos. Este movimento não é uma busca pelo sentido, porque a própria busca pelo sentido já é, por si, um sentido um movimento a partir do sentido; por exemplo, quando alguém diz que precisa encontrar um sentido para sua existência, isto já é, por si, um sentido. Esta relação com o que se configura no escutar pertence ao dia a dia do ser-aí, e podemos vê-lo pelas palavras de Heidegger (2007, pp. 226-227) ao dizer que “somente numa atitude artificial e complexa é que se pode ‘escutar’ um ‘ruído puro’”. Estas palavras nos levam a refletir que se esta fosse a reação do ser-aí, então não haveria desconhecido, pois no “puro” não há mais o que desvelar.

Podemos abrir um pouco mais estas observações e pensarmos no compartilhar de um “mesmo” som, entre alguns seres-aí. Tomando por base a situação acima, onde dissemos que para a criança abriu-se o desconhecido e para o adulto o trovão, queremos pensar, agora, num mesmo compreender, num interpretar da e pela comunidade, que se faz presente como um mesmo soar, ou melhor, que diga a mesma coisa, por exemplo: um trovão ou um choro de uma criança. Como isto se dá? É possível compartilhar o “mesmo como mesmo”?

Esta é uma questão que pode nos levar a refletir sobre alguns pontos importantes, não só do escutar pelo escutar, mas o escutar em conjunto, a mesma coisa, uma piada, uma aula, por exemplo, pois, além de dar a tônica do ser-aí como “escuta”, trazem à nossa vista este ser-com como um poder-ser para: compartilhar, discutir, acompanhar, rir, chorar, dialogar, enredar, ligar, seguir, concordar, discordar, que, através de um escutar (que também é enredar), falam exatamente e, por isso mesmo, de um ser como atenção. Através do modo de “ser-um-com-o-outro”, pode transitar, pode esperar pelo desfecho de um discurso, pode entrar

e sair dele a qualquer momento, atualizar-se, por estar sempre atento ao sentido que este lhe abre, e, de algum modo, vai solicitando-o, na medida em que vai realizando-se.

Assim, este compartilhar explicita um modo de ser-com do ser-aí, que é condição de possibilidade de abrir-se um para o outro, podendo recolher, escutar o que lhe mostrou, o que lhe disse um som, e, a partir daí, divulgar, propalar, levar, estender, semear para os outros entes como ser-aí, sendo médiuns uns dos outros. Embora esta seja uma condição para o recolher, o ouvir e o distribuir acontecerem, ela também fala de um mover-se através de um modo de ser e estar na abertura, como um ser que ek-siste, que pode estar junto, não só “fisicamente” em torno de alguma coisa que está acontecendo, como um posicionar-se em torno de uma lareira, participando de uma “roda de chimarrão” uns com os outros. Isso pelo qual se está em torno está de algum modo acontecendo na proximidade. Segundo Heidegger (2009, p. 222), “significa sempre o modo de dizer respeito a, do poder-ser no sentido de ser afetado, isto é, da solicitação do ser, do ser usado pelo ser”. Desta forma, assim como se está próximo numa roda de chimarrão, pode-se estar próximo, também, a vários seres-aí no compartilhar de uma notícia, em que ressoou alguma coisa pela qual ele foi arrastado, tocado.

Todavia, enquanto abertura afinada, estamos sempre nos relacionando tocados por uma afinação. Assim, embora possamos compreender o mesmo som, como o choro de uma criança, o ser-no-mundo realiza-se historicamente com o seu ser, com o mundo fático que é o dele. Por isso, podemos ver que, por mais que o choro de uma criança tenha sido compreendido na comunidade, ele pode dizer alguma coisa para uma mãe, outra para um médico e outras diferentes para as diversas pessoas que estão dividindo o mesmo espaço de um avião, ou que estão compartilhando o mesmo sentido.

Sendo assim, vemos que o *compartilhar*, embora fale da interpretação que mostra o que se deu a compreender: o ente – o choro de uma criança, o trovão –, ele não está só no mostrar-se do ente. Este compartilhar não se restringe a algum dar-se a dividir, que “esteja” no ente, mas, ao contrário, é pelo modo de ser do ser-aí já existir como um poder dividir, repercutir, num ser como atenção, que é a premissa para que as coisas se apresentem com esta condição de compartilhar. Deste modo, o compartilhar se dá originariamente pelo ser-aí poder “ser-um-com-o-outro”, que inclusive é condição de poder “ser-sem-o-outro”, que se pode dividir um prato de comida ou um banho de sol, ou fazê-lo “sozinho”, pois o compartilhar diz poder participar da realização de “algo como algo”. Aqui, cabe chamar a atenção, pois anteriormente havíamos questionado se era possível compartilhar o “mesmo como mesmo”. Isto, na fenomenologia heideggeriana, já é, por si só, inviabilizado, uma vez que estaríamos situando este mesmo como um objeto, e, por sua vez, antepondo o ser-aí como sujeito. No

entanto, quando terminamos falando do algo como algo, este algo já contém um movimento de ser e deixar de ser, ou seja, contempla uma certa negatividade, própria do ser-aí.

Trazendo isto mais à luz, vamos recorrer ao *Mito da Caverna* de Platão. A partir deste mito, nos foi dado ver que os escravos que estavam “amarrados” compartilhavam um modo de desvelamento de mundo, mas quando um deles “se liberta” daquele compartilhar, ou seja, quando aquele mundo perde o seu sentido, frente a um novo sentido que se articulou, o que chega pelo escutar chega com outra formulação, abrindo outro campo existencial, e exigindo novas posturas. Abrimos parêntesis aqui para deixarmos claro que este movimento não aconteceu porque o ser-aí fez a experiência de um esvaziamento de sentido, pois se assim fosse ele não poderia estar na presença de um novo escutar; embora as coisas lhe chegassem, elas chegariam sem apelo, não silenciosas, mas sem terem o que dizer. Retornando, podemos dizer que frente ao novo “escutar” fenomenológico, que também é sentido, ao mesmo tempo em que se tornou possível para ele deixar que outro mundo se fizesse presente, abriu-se a impossibilidade de continuar, “aqui e agora”, a ser “todo ouvidos” para tudo aquilo que lhe “diziam” as imagens antigas. Dizemos “aqui e agora”, pois este estado de impossibilidade de religar-se não é nenhum desaparecer por completo, como condição de um poder-não-ser-mais definitivo, mas pertencente à sustentação de um movimento que gostaríamos de denominar de ultrapassagem existencial, através do qual ele pode olhar para trás, vendo-o como surdo para o que escuta agora.

Ao mesmo tempo, fica claro que o ultrapassar do ser-aí, que é um ultrapassar-se, não diz anular algo, mas continuar sendo junto-a, ao seu poder-ser mais original. É o mesmo que dizer que aquilo que se dava, o solicitava, “agora” (atualmente), não lhe diz mais nada, ou seja, ganhou outro sentido. Sendo ele como atenção, há aí uma solicitação para dirigir-se como um poder-ser, para outro modo de ser, para outra realização, para outro mundo; entretanto, este outro mundo aberto ainda é o mesmo. Então, do que se trata? Trata-se aqui do caráter temporal próprio da verdade, que traz em si, em todo desvelar-se, a própria dinâmica do ser.

O modo de estar na abertura como ver, escutar, se expressa na interpretação que como verbo, diz ação: ajudar, fugir, escrever, vadiar, reclamar, felicitar, aplaudir, vaiar, ensinar, medicar, rir, chorar, comer, rezar..., o qual podemos dizer que é experienciar-se como *lógos*, como falado, pois aquilo que se mostra, mostra “dizendo” algo, apresentando-se como *alétheia*, como “verdade”, nesta e para esta abertura afinada. Por isso mesmo, tem a força de impor-se, ao ser-aí, trazendo-o, de algum modo, para junto disto, que assim se apresenta, pois isto diz alguma coisa para o ser que é *lógos*; só existe um dizer para quem escuta. E quem

escuta está, de certa forma, sempre escutando: escutamos alguém à porta pelo soar da campainha, o doce pelo barulho do pacote. Toda esta dinâmica, que se dá numa simultaneidade, nos faz lembrar Shakespeare pela voz de Hamlet¹⁸, quando disse: “há mais coisas no céu e na terra, Horácio, do que pode sonhar tua filosofia”.

Como estamos caminhando junto ao dizer heideggeriano, cabe-nos reafirmar que, ao falarmos de outro situar, de um “novo” mundo, não estamos tratando de uma evolução, de um lugar específico, mas da abertura de outro campo existencial, de outra dinâmica circunvisiva, que foi compreendida, a qual dá a possibilidade do ser-aí, em interpretando¹⁹, trocar, pular de um aparecer para outro, como outro sentido. Esta dinâmica pode ter um caráter de apropriação da liberdade pelo ser-aí, quando o seu modo de estar junto aos entes que vão se realizando abrangesse um comportamento não só de trocar, como um “pular de galho em galho”, como se um galho fosse melhor ou mais “útil” do que outro, mas também esse trocar acontecesse a partir de um compreender²⁰, que deixasse abarcar a própria árvore, suas raízes, seus galhos mais fracos e mais fortes, e todos eles com suas possibilidades – “úteis” e “inúteis” –, ou seja, uns como gravetos para lenha, outros como caniços para a pesca, outros como suporte para pendurar um balanço, ou mesmo por onde pudesse subir e alcançar um fruto, mas, antes de qualquer coisa e ao mesmo tempo, como galhos de uma árvore.

Tudo isto que se dá, que se pode compartilhar, que pode revelar o anúncio do mesmo compreender – o trovão, o choro de uma criança –, se dá na abertura, e, assim, ele pode se comunicar, dialogar com os outros. Esta abertura que recolhe é a sustentação da clareira, um espaço de manifestação, onde o ser se dá. Então, tudo que ao ser-aí se dá só acontece, pois ele está aberto na clareira. Esta clareira não “está” no homem; o que queremos dizer com isso é que ela não é a partir dele, não se sujeita a ele, ele não é o autor, mas o destinatário. Por esse motivo, ela se dá nele, para ele e somente nele, e, acima de tudo, ela simplesmente existe, como a possibilidade do ser se dar. Este modo de dar-se é peculiar, paradoxal, pois neste movimento em que achamos que vimos, que escutamos, que apreendemos o que nela se deu, como algo em sua totalidade, vimos e escutamos só, e somente só, modos de realização do ser. Assim é que, em todo o aparecer, há sempre espaço para perguntar: será que foi isso mesmo que eu ouvi? Foi isso o que ele queria dizer? Eu sou alta, não sou? Pois, o ser

¹⁸ Shakespeare, W. *Hamlet, príncipe da Dinamarca*. Ato I – Cena. V. 1981, p. 226.

¹⁹ Segundo Heidegger (2007, p. 209), “o projetar inerente ao compreender possui a possibilidade própria de se elaborar em formas. Chamamos de *interpretação* essa elaboração”.

²⁰ Segundo Heidegger (2007, p. 211) “o que acontece é que, no que vem ao encontro dentro do mundo como tal, o compreender de mundo já abriu uma conjuntura que a interpretação expõe”.

transcende o aparecer, ele sempre aparece expondo sua nadidade²¹, ou sua incompletude constitutiva.

Todos estes modos de estar na relação, como um corresponder a uma solicitação, não devem ser entendidos por uma subjetividade. Estamos falando sempre a partir do ente como ser-no-mundo, que originariamente não tem nenhuma quiddidade, nenhum “o que”, que o determina, nenhuma “consciência” como instância de um sujeito, mas outro modo de participar da dinâmica do mundo como atenção. Segundo nos informa Heidegger (2009, p. 265), “do ponto de vista da linguística a palavra consciência fala de saber, conhecer, e saber significa: ter visto algo, ter como evidente algo como algo. ‘Consciência’ [*Bewissen*] significa: alguém é consciente [*bewisst*] e isso significa alguém se orienta”. Por este modo de estar no aberto, de demorar-se neste aberto, que é a possibilidade de poder-ser-consciente, é que o ser-aí pode orientar-se.

Talvez, neste ponto do nosso caminho, já possamos pensar numa compreensão da atenção, que nos permita acolher um modo de ser do ser-aí, pelo qual ele alcança as entrelinhas do *lógos* do mundo: a presença da nadidade. Com isso, buscaremos refletir sobre um modo de dizer da cotidianidade mediana que anuncia: “há coisas que são indizíveis!”. Esta frase nos dá a indicação de um estar desatento a si próprio, por meio de uma imersão no todo mundo, no ninguém, na impessoalidade onde fala-se, concorda-se, reproduz-se, por onde os fatos se repetem não como fins esclarecedores, mas, ao contrário, como vícios, como “cacoetes”, pois como o ser-aí é o ente cujo ser “habita na linguagem”, uma impossibilidade do dizer estaria muito próximo de uma impossibilidade de escutar e ver próprios, um olhar e escutar poéticos (através da *poiésis*). Não haveria espaço para Hölderlin, Rilke, Beethoven, Clarice Lispector, Guimarães Rosa, (“os”) Fernando Pessoa... traduzirem a dimensão do poder-ser que acompanha, por exemplo, um pôr do sol, uma lágrima, um olhar, um abraço, o anúncio da chegada de uma criança, um silêncio; isto que, quando correspondemos propriamente, possibilita-nos ter a experiência do mistério, tão presente no mais recôndito do imenso e brilhante “azul”, quanto no mais silencioso estado de fome, que, diferentemente, não arranja força para se mostrar a não ser reduzindo-se a “pele e osso”.

Quanto à linguagem, gostaríamos de trazer duas citações:

O acesso à essência de uma coisa nos advém da linguagem. Isso só acontece, porém, quando prestamos atenção ao vigor próprio da linguagem. Enquanto

²¹ Heidegger (1969, p. 56) refere-se a este “nada” dizendo: “pergunta-se agora: de que depende o fato de, em toda parte, apenas, o ente ter a primazia, de não ser pensado antes o nada do ente, ‘este nada’, isto é, o ser sob o ponto de vista de seu ser?”.

essa atenção não se dá, desenfreiam-se palavras, escritos, programas, numa avalanche sem fim. O homem se comporta como se *ele* fosse criador e senhor da linguagem, ao passo que *ela* permanece sendo a senhora do homem. Talvez seja o modo de o homem lidar com *esse* assenhoramento que impele o seu ser para a via da estranheza. É salutar o cuidado com o dizer. Mas esse cuidado é em vão se a linguagem continuar apenas a nos servir como um meio de expressão. Dentre todos os apelos que nos falam e que nós homens podemos a partir de nós mesmos *contribuir* para se deixar dizer, a linguagem é o mais elevado e sempre o primeiro. (HEIDEGGER, 2001, p. 126).

De todos os apelos que nós, os humanos, devemos conduzir, a partir de nós mesmos, para um dizer, a linguagem é ela mesma o apelo mais elevado e, por toda a parte, o apelo primordial (...). O co-responder, em que o homem escuta propriamente o apelo da linguagem, é a saga que fala no elemento da poesia. Quanto mais poético um poeta, mais livre, ou seja, mais aberto e preparado para acolher o inesperado é o seu dizer; com maior pureza ele entrega o que diz ao parecer daquele que o escuta com dedicação... (HEIDEGGER, 2001, pp. 167-168).

Vem à luz, através destas citações, primeiro a necessidade de atenção ao vigor próprio da linguagem, atenção ao modo próprio do habitar do ser humano, que tem na linguagem seu abrigo, pois atenção a este abrigo é, também, atenção aos espaços de mostraçãõ, de construção; segundo, a diferença entre a nada e o vazio, pois as “grandes” poesias, com suas sínteses, alcançam o nada, não como um *nihil*, mas como campos existenciais que dão a possibilidade de outros correlatos se apresentarem. Este campo que não se dá, mas que de alguma forma acompanha o poder-ser, pode estar silenciado por uma *epoché*, a qual põe em suspenso as condições de sentido que dão sustentação para que ele possa aparecer. É por este modo que podemos ver aparecer falas que não puderam ser ouvidas, ou compreendidas como algo que pudesse ter acolhimento para uma reflexão, serem enquadradas como expressão da “loucura”, e seus intermediários como “lunáticos”, que acabam carregando o peso da solidão de não terem contemporâneos onde habitam. Assim, habitam um escutar que ouve algo que já está chegando ao mundo, mas para o qual as trombetas ainda não (se) tocaram. O mundo das artes está repleto de “sem sentidos”, pertencentes ao dito fenômeno epocal, que é delimitado pela sua própria *epoché*, e diz o que faz ou não sentido neste intervalo de tempo.

Como alguns conseguem apropriar-se da linguagem, de seu poder-ser, deixando aparecer o “indizível”, acabam por carregar o peso de uma solidão, pois não podem dividir, repartir, o insustentável, e suas expressões aparecem como anúncio de um estado de loucura. É interessante, pois mesmo que numa época qualquer haja sentido para reconhecer homens que foram considerados “fora” de suas épocas, não há sentido que dê sustentação para os da época atual. Os de outras épocas se mostram como contemporâneos às nossas ideias, contudo

os atuais apontam a estranheza da própria época. Como no modo de ser da cotidianidade mediana, não há espaço para a o estranho, tudo tem o caráter da familiaridade, tudo que chega com este aspecto ou é invisível, surdo, ou como bolas de sabão, coloridas, bonitinhas, mas não se deixam pegar. Por outro lado, temos a concretude de um “mero” discurso, que vem cheio de palavras, mas que pode ser vazio, porque, perdido em sua prolixidade, não passa do modo de dizer encobridor do cotidiano impessoal, a “falação”, que não permite o silêncio, mas pode tornar os faladores em homens “cheios de razão”.

Antes de entrarmos um pouco mais no silêncio, gostaríamos de mencionar três palavras que, ao nosso ver entrelaçam o escutar com o silêncio, e, ao mesmo tempo, transpiram atenção, são elas: deixar, acompanhar, abandonar. Enfatizamos também que, além disso, elas explicitam a morada do silêncio na temporalidade do ser-aí.

Sendo assim, esta dinâmica nos orienta para o fato de o silêncio habitar o entre, mas este entre visto como um deixar ser de um espaço existencial para as realizações próprias da escuta. Ele permite o acontecer de um repouso atento que deixa surgir a cadência, como as pontuações (, . : ; ...), a possibilidade do vir a ser, do polir, de encadear, de ritmar – o intervalo entre sons –, que falam de harmonia, de melodia; ele abre espaço em meio à “finitude do existir”. Alberto Caieiro, em *O guardador de rebanhos*, disse muito, mas num dizer silencioso que deu espaço para ler, ouvir e pensar; é como se ele trouxesse frases contendo frestas, através das quais se pode sempre olhar, ouvir, escutar, dizer. Esta poesia guarda em si, em repouso, a possibilidade da intimidade, pois não há como definirmos como nem onde a ouvimos, mas algo deu-se a compreender em nosso íntimo; não precisamos fazer uma análise dos versos, precisamos aconchegá-los silenciosamente ao peito. No *Poema I* o poeta diz:

Não tenho ambições nem desejos
Ser poeta não é uma ambição minha
É a minha maneira de estar sozinho.
(CAEIRO, 1969, p. 203)²²

Esta maneira de estar sozinho é a maneira própria de cada um, é o pronunciar-se do ser-aí que, colocando em jogo o seu ser, diz “a cada vez meu”; é a expressão do colocar-se junto de si, de seu poder-ser como poeta, professor, jardineiro... Pelo modo de nos apropriarmos desta solidão que se é, é que podemos dizer que somos nós que temos que fazer por nós o que ninguém pode fazer em nosso lugar – existir. “Por mais que alguém dê sua vida

²² CAEIRO, A. Poema I. In: PESSOA, F. *Obra poética*. Rio de Janeiro: Companhia José Aguilar Editora, 1969.

pelo outro, ninguém morre no lugar de ninguém”. Não se divide uma dor, podemos compartilhar o seu dizer, o seu momento. A maneira nossa de estarmos sozinhos é a mesma de podermos estar para o outro, vem do poder-ser como silêncio, o poder-ser ouvidos que traz a condição do despertar frente ao que nos solicita. Escutar significa, de alguma forma, deixar-se tocar por aquilo que acontece na fala.

A escuta na atenção “pede” o silêncio. Entretanto, não o silêncio entendido como provindo do baixar dos decibéis de algum ruído, mas a redução do barulho da dispersão do impessoal, onde se pode perder em fluxos focais, numa espécie de labilidade que é própria da atenção, já que está sempre junto ao que aparece, ou do aprisionamento a um foco tal como num estado onde se pode dizer que se está “vidrado” em algo, ensurdecido para outros dizeres. Este silêncio, pedido pela atenção, é condição do ser-aí poder dar-se a escutar a ver, para realizar-se enquanto cuidado. Salientamos que este silenciar não diz estagnar, não vem de uma fuga, do medo, ou de ter “perdido a voz”; se assim fosse, ele estaria ligado a algum pensamento em torno de uma estratégia, de um pensamento calculante que é barulhento, mas, ao contrário, ele deixa ser. Com base nisto, citamos:

Para poder silenciar, a presença deve ter algo a dizer, isto é, deve dispor de uma abertura própria e rica de si mesma. Pois só então o estar em silêncio se revela e, assim, abafa a ‘falação’. Como modo de fala, o estar em silêncio articula tão originariamente a compreensibilidade da presença que dele provém o verdadeiro poder escutar e a convivência transparente (HEIDEGGER, 2007, p. 228).

Assim, de certa forma, podemos dizer que só há a possibilidade do silêncio para o ser-aí no modo autêntico de ser, onde ele silencia para um falar e um escutar genuínos, pois, conforme Heidegger (1989), “todo autêntico ouvir resguarda o seu próprio dizer. Porque ouvir se guarda no escutar, pelo qual ele permanece apropriado ao ressoar da quietude” (p. 26).

Este dizer pode ser silencioso, pois este escutar escuta o soar do ser, que ressoa num modo de ser como *lógos* do ser-aí, que acolhe compreendendo e interpretando. Este modo de escutar, como vimos, permite ao ser-aí traduzir, ou seja, trazer à presença da comunidade isto sobre o que fala o fenômeno que está se apresentando. O que se “ouve” é o próprio mundo se fazendo mundo, mundo como um organizador, um aglutinador do sentido.

Por esse modo de acontecer da escuta, notamos que ela não pode ser reduzida a um órgão auditivo; essa escuta é sempre relação e, pelo modo de relacionar-se do ser-aí, ele sempre está, de algum modo, relacionando-se com o seu ser. Assim, ela explicita que ao

escutar um som, escuta-se sentido, que nos é íntimo, que nos intima a corresponder com o nosso modo de ser e pelo nosso modo de ser e por isso mesmo somos convocados.

Numa próxima vez a criança poderá dizer: “é trovão, não é?” Reparamos que o ser-aí como ente histórico está sempre se relacionando com suas experiências. Deste modo, o que vem ao seu encontro, já chega numa relação entre o que está presente e o que já foi. Podemos destacar, aqui, também a relação da escuta com a atenção, no que diz ao seguir, acompanhar, estar alerta. Segundo Heidegger (2009, p. 214): “Se eu disser a uma criança: ‘Isto é uma mesa’, ela desperta para a possibilidade da visão do essencial e para a visão da essência ‘mesa’. E, perante a próxima mesa, a reconhecerá imediatamente como mesa”.

Vemos que este modo de comportar-se “perante a próxima mesa”, já como mesa, demonstra a orientação do ser-aí na dinâmica, que já explicitamos, da circunvisão, pela qual ele age através da necessidade que se apresenta, da serventia do “para que”, ou seja, sempre em função de algo, através de uma atenção que, imersa na cotidianidade mediana, não exige reflexão, simplesmente opera-se o dia a dia de “olhos fechados”.

A lida cotidiana não se detém diretamente nos utensílios em si mesmos. Aquilo com que primeiro se ocupa e, conseqüentemente, o que primeiro está à mão é a obra a ser produzida. É a obra que sustenta a totalidade das referências na qual o instrumento vem ao encontro.

A obra a ser produzida, enquanto o *para que* (Wozu) se usa, por exemplo, o martelo, a plaina, a agulha, possui, por sua vez, o modo de ser do instrumento. O sapato a ser produzido é para ser calçado (é um instrumento), o relógio confeccionado é para ler o tempo (HEIDEGGER, 2007, p. 118).

Por esta dinâmica do “*para que*”, é possível, também, observarmos a atenção; podemos representá-la, conjuntamente com o ser-aí, na expressão: ser-atenção-aí. Este é o modo principal da nossa proposta, uma vez que, neste modo de abrir-se ao mundo perpassado pela atenção, é permitido ao ser-aí relacionar-se pelo escutar, pelo ver, pelo perceber, já como uma modulação da atenção, ou seja, como um existencial. Isto salta-nos aos olhos quando o ser recebe, por exemplo, as seguintes interrogações: “você não ‘viu’ que este leite que você bebeu estava estragado?” E ele responde: “Nem prestei atenção, estava pensando em outra coisa” (ou seja, estava numa atenção como foco em outra coisa). “Este bolo que você está comendo está gostoso? Ele é de que?”. “Está gostoso sim, mas não sei do que é feito”. Este “está gostoso” pode ser: nada me apareceu de diferente, nada me despertou para cá, nada me tirou de onde eu estava. Podemos notar que o caminhar circunvisivo, por si só, é meio que desonerado de uma opressão atenta, que dispensa, de início e na maior parte das vezes, que

prestemos atenção em nosso modo de andar, de respirar, de sentar, de falar, de comer, de dormir. Toma-se um café, bebe-se um vinho, deita-se numa cama. Todavia, falamos: “dormi bem ou mal, bebi um bom ou mau vinho, um bom ou mau café”; por estes dizeres, não estamos apontando se o café tinha menos gosto de borracha, de cinzas e mais de caramelo, nozes, chocolate, frutas, pão torrado, como busca escutar o degustador e classificador de café.

Embora tudo isto esteja implicitamente presente na coisa que se mostrou, na maior parte das vezes não se encontra estampada na face que está nos demandando, solicitando, não estamos imediatamente atentos a elas. Talvez isto se torne mais presente se deixarmos que esta dinâmica se desdobre um pouco mais. Por exemplo, pensemos agora que estamos indo a um *shopping*, e de repente uma loja de colchões se apresenta para nós, resolvemos entrar nela para obter informações para uma possível compra de um colchão, e somos logo abordados por um vendedor – com seu jaleco branco – que começa recitando tudo o que está “cientificamente comprovado” sobre a relação entre o dormir bem e o colchão, como se não houvesse dia ruim para um bom colchão, expondo as particularidades deste, indicando: o número de molas, se estas são ensacadas ou não, a densidade da espuma, o tecido do colchão, se é antialérgico, sua altura... Logo após, ele pede, “insistentemente”, para nos deitarmos em alguns deles. Neste momento em que se decide se deita ou não, pode vir, à presença, inúmeras outras coisas, como a preocupação em não amassar a roupa, em não despentear o cabelo, em pensar qual seria a postura para se deitar pela qual se pode perceber melhor o conforto do colchão... Depois disso tudo ou junto a isso tudo, vem a pergunta do vendedor: “o que achou? Qual colchão você preferiu?” Que podemos traduzir por: “o que você escutou do colchão?” Ao mesmo tempo perguntamos: “houve silêncio para que se pudesse escutar o falar do colchão?” Neste aspecto, citamos Heidegger:

Onde está o meu corpo quando estou ‘de corpo e alma’ no tema do debate? Por outro lado, como está o tema do debate no espaço? Estou no tema, ouvindo. ‘Sou todo ouvidos’. O ouvir é, portanto, o modo do corporar, a participação do corporar na conversa (HEIDEGGER, 2009, p. 133).

Assim, o fenômeno existencial da atenção, de algum modo, além de possibilitar o escutar, como um auscultar, no sentido amplo do termo, atravessa-o, acompanhando-o existencialmente no desenrolar do que se mostra. Acompanhar existencialmente também se refere à possibilidade de afastar-se, de abandonar, de perder-se distraidamente de questões em questões que não ajudam a sustentar isso que se concretizou, que está se realizando, na articulação do “aí” do ser-aí, pelo modo mesmo de ser como uma abertura compreensivo-

dispositiva, doadora de mundo. Como observa Heidegger (2001, p. 11), “o questionamento trabalha na construção de um caminho. Por isso, aconselha-se a considerar, sobretudo, o caminho e não ficar preso às várias sentenças e aos diversos títulos. O caminho é um caminho de pensamento”. Contudo, no modo de estar aberto na clareira do ser do mundo circundante, ele se encontra desatento ao caminho, não havendo espaço para o silêncio, bem como para a atenção própria, permanecendo jogado no modo impessoal deste falatório.

Na cotidianidade, o que de início e na maior parte das vezes acontece é que o ser humano cresce numa compreensão mediana, própria deste falatório, o que dificulta o silêncio necessário a uma “ultrapassagem” da compreensão mediana. Segundo Heidegger (2007, p. 233): “O impessoal prescreve a disposição e determina o quê e como se vê”. Com isto, podemos dizer que o sentido que se articula para o ver e o escutar está comprometido com a familiaridade do impessoal, no conforto das soluções prontas que chegam dispensando o pensar, desonerando o pensamento de corresponder com uma reflexão ao que “simplesmente” chega. Não há, deste modo, decisão em seguir ou não uma liderança; neste modo de ser não há abertura para esta escuta, apenas se pega a mesma “onda”, uma vez que todo mundo faz assim. O sentido diz: basta fazer, “vou nessa”, “estou dentro”.

O falatório é persuasivo, pois tudo sabe, tudo é passível de ser comprovado, tudo corresponde à prescrição do impessoal. Todavia, embora o ser-aí possa estar “surdo” a si próprio, ele não é um em si mesmo, um existente para si mesmo, mas um ser-no-mundo como atenção, um ser-com e, deste modo, pronto para a possibilidade de despertar a qualquer instante junto ao que lhe chega. Vemos isto nas conversas corriqueiras onde de um momento para o outro alguém permite que uma determinada palavra venha à relação, trazendo consigo uma estranheza, criando uma dissonância capaz de suspender a trivialidade, pois, como estamos percebendo, todo o aparecer faz parte de campos de mostraçã, ou seja, carregam consigo correlatos que podem despertar a qualquer momento outros campos existenciais.

Por esse motivo, podemos ver a dificuldade que se tem em resgatar uma palavra, porque os seus significados não se esgotam nelas mesmas, e não nos pertencem. Segundo Heidegger (2009, p. 199), “*possibilidades*, no sentido existencial, são sempre um poder-ser-no-mundo-histórico. Pelo modo como eu correspondo ao que vem ao meu encontro, eu vejo o presente e o passado”. Assim, como exemplo, uma pessoa que está sendo entrevistada, recebendo uma homenagem, devido ao desempenho em alguma atividade e que num momento qualquer faz um gesto ou traz uma palavra usada pelo nazismo, aquilo muda por completo o rumo da entrevista. O que se vê a partir de agora, neste sentido que se configurou, é a possibilidade do retorno em um momento futuro, mas que se abre com a força do agora

presente, de um passado que precisa ser abafado já. A atenção acorda o ser-aí para a dúvida, para a instabilidade, outro campo existencial é aberto e ele se pergunta: “será que eu escutei tudo o que foi falado? Preciso rever a fala dele para ver se deixei passar algo ligado a isso”.

Deste modo, o escutar fica, também, explicitado como ser e participar da relação, do sentido. Isto mostra, mais uma vez, que não há o escutar de coisas em si, mas sim, a possibilidade, “imersa” nesse escutar de palavras, de observar o sentido que se deu e que está, de alguma forma, presente no que apareceu. Até porque o ser que se mostra pela palavra não se reduz a ela, mas, a um soar que a ele pertence. É isto que acontece ao dizermos: “você ouviu como sou o discurso do presidente para o povo daquele país? Você ouviu o que ele disse? Eu não gostei do que ouvi nas palavras dele”. Este soar nos dá a indicação de que há nele – som – muito mais do que as próprias palavras, pois ele diz “ser”. Por não serem algo em si, estas palavras chegam, ao mesmo tempo, como uma interpretação que possibilita traduzir um discurso como árido, caloroso, *insufloso*. Seja qual for a interpretação que explicita o soar de um discurso como caloroso ou nazista, tudo isto só é possível num mundo onde façam sentido coisas como o caloroso ou o nazismo.

Assim, a partir do sentido que se deu, neste modo de ser, ele se comporta, porque isto que se dá, exigindo dele uma ação, é, como dissemos acima, o próprio mundo articulado na escuta, no sentido. Desta maneira articulado, frente à música, ele pode dançar, cantar, recolher-se, pois o que se mostra só se mostra porque está na estrutura de um *lógos*, e o ser-aí como *lógos* participa desse “deixar e fazer ver” quando *con-versa* um com o outro. Para Heidegger (2007, p. 225), “o ser-com é partilhado ‘expressamente’ na fala”.

Esta característica da partilha pela fala está presente no *lógos*, que “colhe, escolhe e recolhe” do ser humano justamente porque escuta, o que é diferente de um cão, por exemplo; ele late independente de ter nascido surdo ou não, não há relação entre o ouvido, propriamente dito, com o órgão auditivo e a fala no cão. Com o ser-aí, a coisa se dá de modo bem distinto. Quando falamos em voz, como *phoné*, podemos traçar parâmetros, dizendo que o homem emite o som de acordo com o ouvir. Segundo Heidegger (2007, p. 226), “a escuta é constitutiva da fala. E, assim como a articulação verbal está fundada na fala, assim também a percepção acústica funda-se na escuta”. Isto ainda não é suficientemente claro, uma vez que a voz humana, o som emitido, não precisa ter a configuração que se dá na comunidade dos homens, independente do lugar em que nascem e da língua pela qual se expressam. A história traz alguns casos de crianças que foram encontradas junto a comunidades de animais e que emitiam o som característico deste grupo, ou seja, o som necessário para a relação, para a realização do ser-com. Vemos que este fato não pode ser invertido, como muitas vezes é

apresentado, ou seja, o menino se transformou num lobo, como se tivesse perdido a *humanitas*, e isto não é possível, pois é por ser enquanto *humanitas* que ele pode com-viver junto ao que se apresenta, numa relação com sentido. Se refletirmos um pouco mais sobre o tema, ele estaria mais próximo do humano, estabelecendo uma relação onde os sons na comunidade dos lobos pudessem ser identificados, junto aos instintos destes, do que aquela onde se vê pessoas conversando com os animais como se estes fossem um ser-aí. O fato é que não há mais ou menos *humanitas*, há *humanitas*; assim, ambos estão se movimentando junto a elas. Deste modo, o que se destaca é que a relação direta entre o ouvir e o escutar define o tipo de emissão de som; ele não se restringe aí, uma vez que não é em si, mas em relação ao ser-com que está sempre na correspondência.

Ao nos referirmos ao latir, estamos falando sobre o emitir um som, ou seja, o emitir o som do cão – latir – não guarda correspondência com a premissa da voz humana em relação com o escutar; ele não tem seu constitutivo no escutar; o latido não tem sotaque. Um cão da raça *Fox paulistinha*, por exemplo, ao latir nos Jardins em São Paulo ou nas calçadas de Copacabana não pode ser identificado como “carioca” ou “paulista”.

Isto traz uma dinâmica interessante, pois a voz do homem é uma consequência de seu ek-sistir como atenção que escuta, que pode deixar-se corresponder ao apelo do que lhe pede a escuta, enquanto a do cão não guarda nenhuma correspondência com este modo de escutar. Ele “simplesmente” late, late numa espécie de reação, como um instinto. O latir do cão fala com o ser-aí, diz algo, anuncia algo. No apreender pela escuta, o ser-aí não apreende só um modo de dicção, mas também, como vimos, o sotaque, como integrante do processo da expressão da fala.

A fala do ser humano vem do que se deu a compreender em sua abertura, do que lhe fez presente em seu ser como escuta. Sua fala, então, mostra a compreensão, uma vez que ela deixa ver o que a ela se fez presente. Deste modo, ela pode ser entendida como uma tradução, e uma tradução deve levar à comunidade dos que escutam aquilo que se aproximou, que se mostrou, como se mostrou.

Tal fato nos permite expressar que todo este som produzido pelo mostrar-se de algo ao ser-aí pode se assemelhar a um músico frente a uma partitura, tocando para seu público, que lhe pode ser “todo ouvidos”, que está de algum modo presente até de “corpo e alma”. O ser-aí como atenção dá acolhimento a algo como uma partitura que traz consigo a permissão de ser lida, declamada, cantada, musicada, traduzida, interpretada, de um para muitos. Nesta dinâmica, podemos pensar sobre a atenção e perguntarmos por onde ela anda; ora parece estar no compositor, que, atento, reúne notas em forma de composição; no intérprete, que,

executando, atende à partitura e ao público, no público, que pode colocar-se junto ao intérprete, escutar a música, compreender o compositor, podendo, inclusive, remetê-lo a refletir sobre a composição da 9ª Sinfonia com o estado de surdez de Beethoven. Podemos pensar, também, na execução conjunta da partitura, no caso de uma orquestra, onde acontecem outras expressões da atenção, que para além das já citadas, permite compreender cada instrumento; ou o conjunto, que permite unir, reger, compreender a orquestra, a sinfonia. É interessante notar que, ao mesmo tempo em que permite este reunir para o ser-aí, enquanto atenção, oferece-lhe, também, toda a condição para dispersar, não alcançar a orquestra, ficar só e somente só focado no violino, ou sentar-se na plateia, mas junto à outra questão qualquer, ou simplesmente viajar através do que a música está lhe trazendo de volta.

Vemos, assim, que este processo é todo ele muito íntimo do fenômeno da atenção, pois, por este modo de ser, o ser-aí pode realizar um escutar independente do meio; pode, por exemplo, ler um poema no alto de uma montanha, à beira mar, dentro de um ônibus, ou mesmo num banco de uma parada de ônibus aberto numa calçada de uma rua barulhenta, pois o silêncio de que se trata aqui vem de um modo de ser. Como diz Heidegger (2007, p. 228): “como modo da fala, o estar em silêncio articula tão originariamente a compreensibilidade da presença (*do Dasein*) que dele provém o verdadeiro poder escutar e a convivência transparente”. Desta forma, o pôr-se em leitura da poesia está articulado por um motivo, sentido, que é, por ele mesmo, fonte da solicitação com que ele pode corresponder a esta leitura, como se o “mundo” estivesse fazendo uma pausa, esperando por ele.

Neste processo, podemos notar que a atenção está intercalada também nas “brincadeiras” onde a criança não está, de início e na maioria das vezes, “de orelha em pé”, ligada a construir vínculos ou a aprender regras, ela simplesmente brinca; brinca de balbuciar e se dá o falar. Não há estresse neste processo, ele simplesmente acontece. Aos adultos, pode haver uma ansiedade, devido a uma atenção focada no tentar dominar o tempo: “já era para esta criança estar falando, dê a água da primeira chuva para ela beber”... Mas a criança segue, ek-sistindo, colhendo e recolhendo, participando da experiência que sua facticidade dispõe. Os adultos, neste processo, até parecem estar com “mais” atenção, pois estão focados, corrigindo o dizer, suas conjugações, suas trocas de letras. Através do sotaque, podemos ver que a atenção da criança no aprendizado da fala não se dá apenas como foco, mas como uma imersão na relação, no corresponder, num deixar absorver e sorver da relação. Relação para o ser-aí é existir, caracteriza a sua essência.

Como isto pode nos arrastar, enquanto seres como atenção, a variados e dispersos caminhos, mundos, precisamos atentar ao motivo desta comparação ter surgido, e esta foi a

própria condição de escuta do homem. Embora, em função da questão sonora, a sua voz, enquanto dicção, possa ser prejudicada, isto não tem como correlato que seu falar esteja prejudicado, ou seja, ele aponta para campos de manifestação distintos. É como se diz: “fala-se até pelos cotovelos”.

Observamos que, das experiências atentas do dia a dia, brotam *ditos populares*, como este acima, que já são modos de compreender, aqui especificamente, um modo de estar na fala, próprio do ser-humano, que pode nos ajudar a entender algum “corporar” do ser-aí, Assim, citamos Heidegger:

(...) não podemos ver porque temos olhos, mas, antes, só podemos ter olhos porque segundo a nossa natureza fundamental somos seres que veem. ... Graças ao mesmo ser direcionado para algo que se nos fala podemos na verdade ter um corpo, ou melhor, sermos corporais. Não somos primeiramente corporais tendo, conseqüentemente, a partir disso uma frente, um atrás etc. Apenas não podemos confundir nosso ser-corporal existencial com a materialidade-corpórea de um objeto inanimado simplesmente presente (HEIDEGGER, 2009, pp. 272 e 273).

Ainda de acordo com o autor: “Temos ouvidos e dispomos organicamente de orelhas porque escutamos” (HEIDEGGER, 1997, p. 190).

Com isto, passaremos agora a pensar o fenômeno da atenção, destacando-o com o próprio modo de ser do ser-aí, com sua estrutura fundamental – o cuidado –, e com o aspecto da realidade onde ele está sempre, de algum modo, presente.

1.4 Ser-aí, Cuidado e Realidade

Mas se é assim, o que é o homem? Aquele ser aberto para o aberto e que somente em virtude dessa abertura pode, de algum modo, fechar-se para o aberto e tomar o que lhe vem ao encontro como simples objeto, espreitando-o para aprisioná-lo em seus cálculos e planejamentos. Se uma pertinência originária de sua essência o determina para a atenção e se toda dissonância resulta da desatenção, o que é o homem? Estas questões devem nos perseguir (HEIDEGGER, 2002, p. 258)²³.

Abordamos, até agora, o fenômeno da atenção, através do ver e do escutar, onde a compreensão, a interpretação, o afeto, o sentido e o *lógos* foram, de algum modo, especulados. No entanto, sentimos que, neste momento, faz-se necessário abordarmos o ente, como o ser-aí, para o qual tudo isto faz sentido, onde os fenômenos mostram-se como algo, realizam-se.

Vemos que a passagem acima, que começou e terminou com a mesma pergunta: “o que é o homem?”, não teve o interesse de dar respostas. Nós, de algum modo, também não temos a intenção de dar respostas, mas, seguindo a indicação do texto, estamos tentando deixar que estas questões estejam próximas de nós, do nosso questionar e, por isso, perguntamos pelo ser-aí. Lembramos, sempre, que o ente o qual estamos analisando somos nós mesmos e, talvez, percamos o foco por estarmos assim tão perto. A dificuldade de respondermos à pergunta “o que é o homem?” pode ser vista por nós, a qualquer momento, basta nos questionarmos: “quem sou eu?” Provavelmente, ao terminarmos de dar a resposta, experimentaremos uma sensação que é da ordem do insuficiente, pois não temos condições de abranger este todo que nos constitui, ou de preenchermos a constância vigente do “nada” que, ao mesmo tempo, somos enquanto uma incompletude. Isto é interessante porque quanto mais tentarmos ser completos, abrangentes nesta resposta, quanto mais detalhes falarmos, mais esta incompletude se fará ressoar, ou seja, maior será a nossa sensação de que nos faltou dizer outras tantas coisas. A culpa existencial se enraíza no fato de estarmos com a atenção voltada para a diferença entre o realizado e o que poderia ser realizado, pois o modo mesmo de ser do homem enquanto atenção, que lhe permite, também, a matemática onde multiplica ideias, divide tarefas, o permite fazer o mais e menos da sua história, do seu vivido. Isso se dá justamente pelo fato de sermos invadidos pelo poder-ser, mas de um modo impróprio, pronto a cobrar uma dívida. Assim, quando somos tomados pela necessidade de falar de forma

²³Retornaremos a esta citação algumas vezes durante este item 1.4, referindo-nos a ela como citação inicial.

abrangente “quem se é”, já se está falando a partir do sentido que se abre no vigor mesmo desta incompletude, e, muitas vezes, fica clara, em nós, a falta de palavras capazes de dar conta da nossa existência, do nosso modo de ser.

Cabe realçarmos aqui que este “nada”, mencionado acima, não é o vazio; vazio é quando retiramos algo e fica o espaço vazio. Apesar disso, a tradição vem pensando este nada como o vazio, inclusive podemos ver que, na língua inglesa, o nada é *nothing* (não coisa), ou, no italiano, *niente* (não ente), mas este nada ao qual nos referimos é frequentemente “ventilado”, ele diz da enormidade da existência, que, embora descomunal, pode ser, por vezes, experienciada como sendo uma grande conexão das nossas próprias possibilidades, no mundo que é o nosso. Fazendo um paralelo, o mundo fático poderia ser a língua portuguesa, nossa existência, a escrita e o tempo, uma folha de papel.

Esta dinâmica se apresenta, muitas vezes, em situações em que somos chamados, por sermos enquanto atenção, a refletir, e um desses momentos pode ser, por exemplo, a morte inesperada de um jovem, onde simplesmente suspiramos: “tão jovem, com um futuro tão grande pela frente!”, o que representa: “tanto por escrever!”

Trouxemos o poeta Mário Quintana, para nos ajudar a realçar esta dificuldade em definir-se, o que fica claro em seu poema “O autorretrato”:

No retrato que me faço
- traço a traço -
às vezes me pinto nuvem,
às vezes me pinto árvore...

às vezes me pinto coisas
de que nem há mais lembrança...
ou coisas que não existem
mas que um dia existirão...²⁴

Esta dificuldade cantada em versos e prosas sinaliza não só uma incompletude do ser-aí, como também uma dinâmica que é difícil de ser autorretratada. Podemos sentir um pouco disto quando revisitamos os álbuns de fotografias em busca de um retrato da nossa existência, viajamos pelos retratos de diferentes épocas; neles nos deparamos, algumas vezes, com rostos, imagens que possuímos, mas não gostaríamos de ter, com outras que tínhamos, mas não temos mais e gostaríamos de ainda ter. É interessante que algumas das fotos trazem gestos,

²⁴Disponível

em: http://www.passeiweb.com/na_ponta_lingua/livros/resumos_comentarios/a/apontamentos_de_historia_sobrenatural. Acesso em 10 de maio. 2103.

aparências que se mantêm, algum modo pelo qual nós “distraidamente” liberamos posturas que se apresentam frente a alguma coisa e que a câmera rapidamente capta e nos devolve; e nós falamos: “saí eu, mais uma vez, com aquela ‘cara’”. Que cara é essa, e como nós somos solicitados a estar diante das câmeras, diante dos diversos olhares?

A dúvida que nos toma neste momento é: o que aquele retrato mostra? Por acaso aquela foto não é minha, o que foi impresso naquele papel não sou eu? Como é aquela realidade que surgiu ali de mim frente à câmera e que ela rapidamente captou? Como aquele momento se apresentou, para que eu correspondesse a ele daquele jeito? O que apareceu e eu mesmo nem atentei para o fato de que estava de algum modo me mostrando? Eu estava com alguma atenção ao que eu estava mostrando de mim ou eu estava desatento? Como está esta foto frente ao que eu esperava? Em virtude do que olhamos, de como ficaram as fotos, como se dá nosso ser enquanto atenção quando nos ocupamos ou nos preocupamos com o que nos acontece? O retrato apresenta um momento, mas o momento faz parte do tempo, do “nosso tempo”, da nossa existência. Esta existência que se reafirma em cada ação.

No poema *O autorretrato*, a dinâmica é outra: “auto” já é um olhar que deixou se afetar pelo que se abre de nós para nós, ele busca ser fiel ao que aparece na possibilidade da reflexão, que começa como quem vai falar de si, em escolher as palavras; por quem vai pintar-se, em escolher a espessura dos pincéis, a tonalidade das cores. O poeta demonstra bem a dificuldade presente nos nossos dizeres sobre nós mesmos. Há momentos de nuvens em que estamos desenraizados, como numa imersão na cotidianidade mediana onde a expressão “ao sabor dos ventos” fala bem da nossa dispersão de nós mesmos, no nosso ser coisa, na nossa temporalidade, que, pelas ek-stases do tempo, somos capazes de sermos levados às lembranças ou mesmo de enxergarmos o ainda não.

Por outro lado, como árvores, nosso contato com o solo e com o subsolo, com os veios através dos quais viajamos correspondendo às solicitações de alcançar o que nos nutre para podermos ser tudo o que a facticidade nos permite ser, por onde, em algum instante, brotamos, florescemos, lançamos sementes, borrifamos água na atmosfera, como se estivéssemos suando por estarmos ali, apropriados de um trabalho com um fazer constante. Numa árvore, este se dá explicitamente para todos os lados, conosco, exercendo de modo corajoso o desvelar de nós mesmos junto às experiências pelas quais captamos a essência do que fazemos, sendo, assim, capazes de permanecermos ali, não no mesmo lugar sem sentido, entediado, onde o tempo não passa, fazendo meramente “o mesmo” – como se apresenta ao olhar desenraizado, desatento, alheio –, mas ali, fazendo o mesmo, apropriado de si, escrevendo poesias, dando aulas... No “mesmo lugar”, existindo através desta compreensão

que traz a possibilidade de aberturas por onde pontos de vista “mais” panorâmicos desencobrem a presença, sempre constante, de campos existenciais que anteriormente encontravam-se invisíveis pela luz do meio dia, ou seja, neste modo árvore, possível para o ser-aí, sempre há solo a ser fecundado, horizontes passíveis de se tornarem abertos à sua visão “poli” dimensional, que terão o alcance da nossa visão. Como nos ilustra o poema abaixo, cito:

DA MINHA ALDEIA vejo quanto da terra se pode ver no Universo...
 Por isso a minha aldeia é tão grande como outra terra qualquer
 Porque eu sou do tamanho do que vejo
 E não do tamanho da minha altura...

(CAEIRO, A.)

No entanto, não precisamos do intuito de tentar responder exatamente o que seja o ser-aí para, de algum modo, falarmos deste ser-aí heideggeriano. O fato da questão – quem sou eu? – manter-se aberta já nos dá algumas indicações deste ente. Uma delas é que o ser-aí, por ser este ente marcado pelo caráter do poder-ser, não possui determinações quiditativas, isto é, não tem nenhum *o que* como uma essência, não sendo passível de objetivação. Isto significa que uma análise deste ente tem que ter uma característica muito específica, porque ela não pode se dar como normalmente fazemos para analisar os outros entes em geral, ou seja, quando os olhamos na intenção de descobrir suas propriedades universais. O ser-aí não é um ente dotado de propriedades, ele é um ente que é “sempre meu”, algo que sempre é conquistado singularmente. Desta maneira, a sua analítica precisa ser feita a partir da distinção entre categorias e “determinações da dinâmica existencial” ou “existenciais”, como Heidegger os designou.

Os existenciais são modos de elaborar a compreensão dos traços ontologicamente constitutivos da existência. Não podem ser suprimidos do ser-aí, a tal ponto que não vemos o ser-aí, senão por esses existenciais. Desta forma, ele se encontrará sempre, e de algum modo, numa atenção, numa disposição afetiva, num cuidado, numa abertura, num mundo. Assim, através destes existenciais, podemos entender que a essência do homem se dá no modo de existir: compreender, interpretar, cuidar.

Os existenciais são conceitos filosóficos, e, como tais, segundo Heidegger (2003, p. 336), “são indicações formais”. Estas indicações, como o nome diz, indicam uma direção, para o qual o ser-aí deve se transformar, para não ficar apenas no entendimento teórico deles. Indicam um horizonte possível para o ser-aí, no qual ele pode se transformar. E, só quando se

dá esta transformação para o conceito de ser-aí que se é, é que passamos para a possibilidade de entender concretamente o que esses existenciais e outros conceitos significam. Assim, segundo Heidegger (2003, p. 339): “Eles são indicadores formais porque, segundo sua essência e em meio a esta indicação, eles sempre apontam em verdade para o interior de uma concreção do ser-aí singular no homem, mas nunca trazem já consigo em seu conteúdo esta concreção”.

Desta forma, pouco adianta para o homem saber definir ser-aí, cuidado, ser-em, ser-para-a-morte, pois isto não é, por si só, condição de transformação; eles não são entes simplesmente dados, não trazem consigo alguma fórmula pronta, dizendo o que se deve fazer para isto (até mesmo pelo fato de o ser-aí não se esgotar no processo de singularização). Heidegger deixa claro que é por não lidar com estes conceitos como indicadores formais, ou seja, por não ver neles a possibilidade de transformação, é que “(...) se tornam o ponto de partida supostamente autêntico e rigorosamente abrangente para certos modos de colocação das questões desprovidos de solo próprio” (HEIDEGGER, 2003, p. 339).

Continuando no intuito de nos aproximarmos mais da questão do ente humano, abordaremos dois existenciais: “ser-no-mundo” e “cuidado”. O ser-aí é também um ser-no-mundo, o qual, para além do já exposto, este termo pressupõe relação. Normalmente, ao falarmos em relação, nos referimos aos termos que a compõe e ao modo como estão um em relação ao outro (relação cliente-terapeuta, médico-paciente, professor-aluno, vendedor-comprador, ou vice-versa). Isto nos permite dizer que *A* está em relação a *B*, ou que *B* está em relação a *A*, ou, tratando-se de uma relação dialética, em que *A* e *B* estão, simultaneamente, um em relação ao outro.

Quando falamos de “ser-no-mundo”, este “*no*” indica que ele é a própria possibilidade e fundamento de toda e qualquer relação acontecer, realizar-se. Pois, este “*aí*”, do ser-aí, indica mundo, espaço, como a citação inicial trouxe ao falar do homem, como “aquele ser aberto para o aberto”. Nesse sentido, por este modo de ser, como ser-no-mundo, ele pode ser visto como sendo, segundo Fogel, “o lugar e a hora do real, mas sem que seja sua causa ou princípio”²⁵. Lugar pressupõe espaço, que pressupõe abertura, e como este poder-ser abertura, ele não deixa de ser, como notamos no dizer de Fogel, “a pura possibilidade da recepção de possibilidades”. Esta abertura reúne, pois como assevera Heidegger (2008, p. 343): “O

²⁵Em palestra proferida em Junho de 2011 na Universidade Federal Fluminense, intitulada *Interpretação*.

homem é o pastor do ser”, aquele que tem a característica (como *lógos*) de reunir. Segundo Sá (2009)²⁶, “escutar o *lógos* é estar em sintonia com aquilo que liga tudo com tudo”.

Vamos aproveitar o ponto em que estamos do texto para nos deter um pouco mais sobre o *Dasein*. Escolhemos este momento, pois gostaríamos de estar mais próximos do termo, preferimos ir simplesmente fazendo a experiência da essência deste termo que, para nós, é, a princípio, um estranho. Quando Heidegger trouxe este termo, ele já era conhecido dos alemães. O filósofo apenas apropriou-se dele para falar do modo de ser de um ente como o humano. Entretanto, isto não é o que acontece conosco: *Dasein*, para a maioria de nós, não diz nada, é simplesmente um termo alemão que temos que, à primeira vista, memorizar, e sem mesmo poder contestar, primeiro porque, ao iniciarmos o contato com a obra do autor, perguntamo-nos: é “isto” o que ele chama de homem, *Dasein* é o homem ou o homem é o *Dasein*? Como é que interpretamos isto? Por outro lado, as próprias traduções, para o português, já se utilizam de palavras diferentes, para o qual encontramos – presença e ser-aí –, o que já, por si só, indica, não um desconhecimento da língua por parte do tradutor, mas o caráter de não proximidade que este termo tem com o vocabulário da nossa língua portuguesa, pois nele está presente certa orientação que a tradução esforça-se para tentar dar conta. Tal fato não ocorre só no português, mas no francês; no inglês, na obra *Ser e Tempo*, optou-se por manter o termo em alemão sem traduzi-lo.

Como podemos ver em carta de Heidegger a Jean Beaufret, datada de 23 de Novembro de 1945, o autor dá a seguinte informação: “‘*Da-sein*’ é uma palavra-chave do meu pensar, por isso ela é causa de graves erros de interpretação”²⁷. Pensamos que a tradução deste termo tão específico não seja o problema, mas como compreendemos esta palavra no nosso dia a dia, o que ela nos faz pensar. Sendo assim, pensamos que neste ponto do nosso texto, esta palavra já não é tão estranha, já a empregamos inúmeras vezes, já falamos um pouco do seu conceito, o que vai se tornando algo mais familiar para nós. Dentro deste item, procuraremos, também, pensar a implicação deste termo com o cuidado e refletir: como é isso, realidade? Sempre buscando esclarecer mais um pouco do fenômeno da atenção.

²⁶Sá, R. N. de. Texto apresentado no IX SIMPÓSIO NACIONAL DE PRÁTICAS PSICOLÓGICAS EM INSTITUIÇÕES

- ATENÇÃO PSICOLÓGICA: FUNDAMENTOS, PESQUISA E PRÁTICA, intitulado *Práticas psicológicas clínicas, verdade e liberdade: Reflexões fenomenológicas*. Pelo Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá. Pesquisado no site: <http://laclife.files.wordpress.com/2009/10/click-na-figur-para-baixar-o-artigo-de-roberto1.pdf>. Acesso em: 16.05.13.

²⁷ Esta carta está em anexo ao livro: HEIDEGGER. *Carta sobre o humanismo*. 5. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.

Reafirmamos que o conceito “ser-aí”, na obra do chamado “primeiro Heidegger”, mesmo com pequenas variações, mantém-se como foco de importância todo o tempo, sobretudo por ser o pilar, e, ao mesmo tempo, o ente sobre o qual o filósofo sustenta toda sua argumentação pelo ser, pelo sentido do ser, pela verdade. Através do dia a dia deste ente, ele abordou o sentido, a abertura, as disposições afetivas, as manifestações dos entes, as relações, a facticidade, o mundo, a linguagem, o cuidado, o acontecimento apropriativo... Ele buscou orientar-se pela dinâmica do ser-aí, para explicitar quanto o modo de pensar da tradição proporcionou uma redução do ser ao ente a tal ponto de haver um esquecimento do ser. Deste modo, precisamos nos aproximar mais da essência deste ente, para que este percurso se torne mais nítido e para que possamos deixar que o fenômeno da atenção se explicita no modo de ser deste ente, que sempre pergunta pelo ser e pelo sentido do ser.

Vamos seguir em direção a estas questões como um atleta numa prova de salto, que vai até o obstáculo e começa a andar para trás até um determinado lugar, só que o lugar aonde ele chega, nestes passos contados, não é um lugar qualquer, impessoal, é o que lhe dá condições de partir, de correr e de buscar vencer uma etapa – uma altura, por exemplo. Nós, também, daremos passos atrás para podermos conquistar a condição de avançar, mais um pouco em direção ao fenômeno.

Sendo assim, começaremos com a seguinte informação de Heidegger (2007, p. 85): “A ‘essência’ da presença (do *Dasein*) está em sua existência”. Depois, nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger (2009, p. 203) reafirma esta questão para o grupo de estudo, onde explicita esta essência, referindo-se a ela como: “poder-ser é justamente a ‘essência’ do *Dasein*. Eu sou constantemente o meu poder-ser como *possibilidade* [*Können*]. O meu poder-ser não é uma possibilidade como algo simplesmente presente que poderia ser transformado da possibilidade para algo diferente, por exemplo, para uma ação”. Como estamos afinando a nossa sintonia, vamos aproveitar a frase para dizermos, também, que em outro trecho do mesmo livro ele procura alertar que “‘possibilidades’ no sentido de um modo de ser que a metafísica salienta além dos dois outros ‘modos de ser’: ser necessário e ser real referem-se sempre a um fabricar pelo homem ou pelo Deus-criador. *Possibilidades*, no sentido existencial, são sempre um poder-ser-no-mundo histórico” (p. 199).

Podemos entrever com isso que o sentido existencial é a base sobre a qual se dá a investigação do *Dasein*. Para tanto, ela pede de nós que o compreendamos como um ente marcado pelo caráter de certa instabilidade, própria de um poder-ser, que significa não possuir determinações quiditativas, e, também, que uma análise deste ente não pode prescindir de uma característica muito específica, peculiar, porque ela não pode se dar como normalmente

nós analisamos os outros entes “simplesmente dados”, aos quais interpelamos tentando descobrir suas propriedades universais, através do olhar teórico, que os decompõem em categorias, estudando suas propriedades, para chegarmos às suas determinações universais. Bem diferente disto é o *Dasein*, que não é um ente simplesmente dado, é um “sempre meu”, acentuação esta que não nos permite fazer generalizações sobre ele ou a partir dele.

Estas informações são basilares para nós, pois, sendo o ser-aí um poder-ser, indicam que ele precisa ser para ser. Isto é claro? Talvez seja, mas mesmo que seja claro, ele precisa estar para além de claro, ele precisa clarear, desvelar a dinâmica existencial, onde se situa toda a problemática do ser-aí, nesta sua constante corrida ilusória, atrás de um “trono”, com o agravante de que nunca irá se tornar simplesmente “real”. Ilusória, também, porque no próprio correr atrás já está pressuposta uma ideia de que é possível conseguir realizar o projeto de ser algo acabado, estável, assim como é ilusório o demorar-se em algum modo de ser por acreditar já ter chegado à totalidade de ser; também é ilusório não demorar-se onde se está, por achar que o lugar em que deveria estar é sempre outro, ocasionando uma espécie de correria incessante contra o tempo, para encontrar ou buscar o lugar de totalizar-se, que o permitisse sair de uma experiência de certa fluidez para de uma materialidade *realizante*, ou seja, como se o ser-aí fosse a própria realidade. Será, então, que não há como o ser-aí sair desse círculo fechado dessa ilusão? Por que é tão (mais) fácil para o ser-aí iludir-se, permanecendo ou trocando incessantemente de posições? Estas são questões que, para nós, só podem acontecer para um ser que é atravessado pela atenção, que vive no eterno despertar no vazio da incompletude de ser. Como disse Heidegger (2004, p. 86), que “este vazio requer e exige uma concentração extraordinária”.

Retornando à questão da ilusão, só é possível falarmos dela pelo fato mesmo do que dissemos acima, que a essência do ser-aí está em poder-ser, mas realçando que este “poder” não diz que o ser-aí pode ou não ser, pois não é dado a ele não ser. De um modo ou de outro, o ser-aí está sempre sendo, e, com destaque de que, para além disso, ele está sempre tendo de ser, “dentro” do poder-ser que se é; isto, de algum modo, pode ser visto como um ônus para o ente, como ser-aí que é a partir da atenção, que está, de algum modo e sempre, “colocando em jogo o seu ser”, nos seus comportamentos junto ao que lhe apresenta, junto ao que lhe aparece, como lhe aparece e sinaliza. Por isso, a passagem que iremos citar abaixo é, ao nosso ver, tão significativa, pois nela o filósofo faz uma observação sobre a atenção que, de certa forma, explicita tanto a atenção como o poder-ser, ou melhor dizendo, mostra uma permeabilidade deste poder-ser enquanto atenção.

“Sinais” distintivos. A distinção – aquilo junto ao que algo “emerge” para nós, homens; junto ao que nós “notamos” algo, isto é, experimentamos, ou seja, somos tocados, pressentimos a presença; no/oj, *aperceber-se* – (intimidade) (essas referências são mais essenciais do que todos os “sinais” meramente racionais). Notar: notare, animadvertere, *memoria tenere, observare, attendere*. Atentar, estar em estado de alerta, cautela. Manter no pensamento. *Consideração: consideratio* (HEIDEGGER, 2013, pp. 286-287).

Esta atenção, assim apresentada, indica a força da ligação com o aí, na caracterização do que vimos apresentando, do ser-atenção-aí. É no “aí”, mundo, que as coisas aparecem, é ele, mundo, que traz as condições de possibilidades fáticas para o ser-aí, estas condições são as próprias possibilidades de relação do aí. O ser é o que determina o modo de mostração, mas este só se realiza, se concretiza e se ontifica no aí. Tomando por base esta informação, é possível dizermos que poder-ser dá-nos certa indicação de “tamanho”, guarda em si uma dimensão; assim, este poder-ser diz, também, limites, mas é interessante porque estes limites não se dão como estamos acostumados a pensar, como linhas bem desenhadas em torno de alguma coisa. Estes limites são importantes na dinâmica existencial, pois estar dentro dos limites “estabelecidos” pelos modos do que se pode ser compreende, desde o princípio, que este ente se encontra numa atenção no mundo: “jogado”, *Geworfenheit*, junto aos entes, entendendo-se com isto que ele não está exposto ou disposto a tudo, senão, de certa forma, atravessado pelos ditames expressos pela “facticidade”. Este caminho que articula os limites, orientado pela facticidade, de certa forma indica que o ser-aí já sempre está numa atenção mais originária em seu ser que o possibilita os acenos desta facticidade. Husserl, nas *Investigações Lógicas*, faz a seguinte observação sobre a atenção, pela qual podemos ver alguma correspondência a esta exposição do ser-aí heideggeriano:

Falamos frequentemente de uma *atenção* no sentido do atentar especialmente em algo, do *prestar atenção*. Contudo, *nem sempre o objeto intencional é algo em que se repara, algo observado*. Por vezes, vários atos estão ao mesmo tempo presentes entrelaçados, mas a atenção ‘atua’ num deles de uma maneira marcante. Vivemos todos em simultâneo, mas ficamos, por assim dizer, absorvidos em um – neste (HUSSERL, 2007, p. 412).

É importante para o modo como estamos pensando a atenção, a partir do ser-aí, não desviarmos para a tendência de caminharmos pelos trajetos da subjetividade, de alguma interioridade. Estamos lendo esta citação de Husserl com a liberdade do ser-aí em poder-ser, ou seja, como um ser-no-mundo sempre junto ao que a ele se mostra, como se dá a mostrar.

Vamos deixar esta passagem em suspenso e continuar nossa “viagem” num modo de deixar que o fenômeno da atenção vá despontando aos poucos no nosso horizonte. Neste momento, vamos nos dirigir para a palavra “facticidade”, que já se aproximou de nós algumas vezes neste texto, aproveitando o momento atual para apresentá-la, tornando-nos mais íntimos dela. Isto nos ajudará a avançar com mais propriedade no entendimento da atenção, principalmente tomando por base a observação feita acima, sobre o ser-aí, de que “ele é um sempre meu”.

Para esta análise, recorreremos à questão de como se estruturam as possibilidades existenciais em geral do ser-aí, trazidas por Heidegger, em sua obra *Ser e Tempo*, fazendo um movimento, através do qual se pode pensar na construção de um caminho que pode servir de base para novos modos de ciências ônticas, como a *Daseinsanalyse*, por exemplo.

Para este trajeto de reconstruir o pensamento da tradição, isto é, resgatar os passos e a base a partir da qual vários conceitos foram elaborados, em função de que algumas coisas se tornaram questões, Heidegger toma sempre como parâmetro a questão do ser e o sentido do ser. Acompanhando a história do pensamento desde os gregos antigos, como Anaximandro, Heráclito até Nietzsche, ele aponta certa inversão do pensar, que, no caminho em busca da verdade, passou a esquecer-se do ser, prendendo-o ou prendendo-se no ente. A partir daí, ele propõe uma destruição das bases de orientação dessa trajetória, não como um simples e irresponsável jogar fora de todo o pensado, dizendo que se deve abandonar o que foi feito até aqui, ou que se deve abandonar a leitura de algum pensador, mas com o intuito de construir um novo pensar, reestruturar as concepções tradicionais, tendo por parâmetro o modo de ser do ser-aí, ou suas bases ontológicas existenciais.

Tomando-se por base o modo de ser do ser-aí, como um ente que não tem nenhuma propriedade quiditativa em seu ser, não seria mais possível seguir no percurso do pensamento da tradição, que se estruturou dizendo que há uma coisa fora de mim, da minha subjetividade, da minha consciência, e que há um eu, como uma “coisa pensante” que precisa descobrir uma via de acesso a elas, como podemos ver em Descartes em sua *Segunda meditação*: “mas o que sou eu, então? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (Descartes, 1999, p. 262).

A questão central da tradição é o modo de articulação, de acesso do homem, enquanto uma subjetividade, um “eu pensante”, a uma objetividade a ele contraposta, com suas determinações específicas, que precisam ser conhecidas. Em seu movimento de construção e discussão sobre esta questão do acesso a uma realidade externa, Heidegger (2007, pp. 268-269) diz o seguinte: “no cumprimento das tarefas preparatórias da analítica existencial da

presença (*Dasein*) surgiu a interpretação do compreender, do sentido e da interpretação”. Este ponto é um “divisor de águas” entre o caminho da tradição, que situa o homem numa subjetividade, contraposta a uma objetividade, pois quando Heidegger traz a dinâmica da abertura de mundo, nesta compreensão e interpretação, ele suprime imediatamente o problema da distância aos entes intra-mundanos, porque esta abertura, enquanto um descerramento de mundo, coloca o ser-aí imediatamente junto aos entes.

Com isso, a filosofia heideggeriana situa-se fora do âmbito da dicotomia sujeito – objeto, passando a tratar esta questão como uma relação de um ente, que está na dinâmica existencial, como um ser-aí, um ek-sistente. Um ente que quando é – quando se comporta –, já está em direção aos entes intramundanos e aos outros seres-aí, ou seja, ele já está primariamente fora, o que quer dizer que ele está sempre junto a, tendo de ser, ele é um ser-no-mundo-com. Isto indica que antes mesmo de ter presente em si alguma configuração, como consciência, sentimento, interioridade, percepção, idade..., ele já se encontra jogado “numa primeira aproximação e, na maior parte das vezes”, num mundo hermenêutico fenomenológico, o qual é constituído historicamente por uma totalidade de significados hermenêuticos cuja base dos significados é fenomenológica. Neste estado de jogado, ele está sempre correspondendo às solicitações que os entes, no interior de um mundo fático, lhe fazem. Como não há nenhuma interioridade, na proposta do poder-ser, ele precisa para esta correspondência receber as orientações do mundo para poder-ser. Estas orientações vêm das significações e indicam as possibilidades de poder realizar o poder-ser que cada um é. A totalidade significativa que torna possível todos os movimentos no interior de um mundo é a facticidade. Ela tem o caráter de inexorabilidade porque o ser-aí não pode ser para além disso.

É possível afirmarmos que a facticidade guarda grande relevância para a elaboração da dinâmica do ser-aí, pois ela está em relação direta com os comportamentos do ser-aí, ou seja, com os seus modos de ser e estar junto aos entes no mundo. Recordando que mundo não é um espaço de continente e conteúdo, ou seja, o mundo não contém o ser-aí, mas ele é o espaço que acontece juntamente com o ek-sistir, que por este modo abre a possibilidade para que o mundo, isto é, as coisas do e no mundo apareçam como um correlato imediato da própria existência, temos a orientação do ser-aí como um ser-no-mundo que diz, também, sempre junto-a. Compreendendo-se, aqui, por este estar junto, não a partir de uma noção espacial, de justaposição ou de estar presente ao lado de, mas morar, cuidar, como intimidade.

Entretanto, devemos considerar que, continuamente, o ser-aí perde o contato próprio com as bases ontológico-existenciais fenomenológicas, a tal ponto que é através de crises existenciais, pelas quais ele pode se singularizar, que se abre, assim, a possibilidade dele

rearticular-se com essas bases fenomenológicas e vislumbrar novos horizontes históricos de articulação, por onde age, comporta-se, mas sempre e a partir do horizonte de uma semântica sedimentada do mundo fático, que é o de cada ser-aí.

A questão é que esta semântica sedimentada, que é o próprio modo de ser do mundo, em que o ser-aí se encontra jogado no modo de ser da cotidianidade mediana, é que fornece para ele as orientações fáticas pelas quais ele deve agir, comportar-se.

Deste modo, quando ele age pelo modo de ser do cotidiano, este fazer se dá através da operacionalização de conceitos sedimentados, que permitem a interação, despreocupada e, também, desatenta da comunicação. Quanto à comunicação, citamos:

A ‘comunicação’ de enunciados, por exemplo, a reportagem, é um caso especial de comunicação, apreendida fundamentalmente como existencial. Nela se constitui a articulação da convivência que compreende. É ela que cumpre a ‘partilha’ da disposição comum e da compreensão do ser-com. Comunicação nunca é a transposição de vivências, por exemplo, de opiniões e desejos, do interior de um sujeito para o interior de outro sujeito. A co-presença já se revelou essencialmente na disposição e compreender comuns (HEIDEGGER, 2007, p. 225).

Este fato é importante, pois estas operacionalizações de conceitos vêm das informações que ele recebe do mundo, através das quais ele se comporta²⁸, e estes conceitos chegam, já, em suas versões finais. Queremos dizer com isso que quando ele operacionaliza, em seu modo de estar na cotidianidade mediana, conceitos de um modo geral, como, por exemplo, liberdade, consciência, inconsciente, psicologia, filosofia, política..., ele o faz com a desenvoltura de quem entende, de uma forma genérica, mas suficientemente abrangente sobre eles. Ou seja, na maioria das vezes, já como resultado pronto por onde “liberdade” já é e sempre foi, para ele, que está nesta imersão, livre-arbítrio, por exemplo. Neste sentido do “já é e sempre foi”, não há nem abertura para podermos falar que, por este modo de agir, o ser-aí perdeu o desenvolvimento histórico de um conceito, pois para haver perda é necessário que se faça presente, de alguma forma, o percurso investigativo, as bases fenomenológicas. Podemos notar que este percurso encontra-se soterrado pela “prontidão” e pela “presteza” do impessoal que retira o pensar.

²⁸ A palavra em alemão para comportamento é *Verhalten*. Em *Carta sobre o humanismo*, Heidegger (1998, p. 89) destaca a presença do radical *Halt* nesta palavra, que quer dizer *apoio*. Ele diz o seguinte: “O apoio para todo o comportamento presenteia a verdade do ser”. Podemos depreender daí, como a cotidianidade mediana faz o importante papel de sustentação das ações do ser-aí, é porque nela ele se mantém confortável e disperso, de início e na maioria das vezes, da sua responsabilidade.

Esta prontidão cria uma espécie de achatamento da temporalidade, onde não se tem mais o percurso, pois o “percorrido” está, também, soterrado; o novo que chega, não chega como passos de encaminhamentos, mas como substituição ao que não deve ser mais, ao que não serve mais, ao que já se tornou velho, descartável e pronto a se esquecer. Este “novo” ganha um caráter de novidade; a novidade parece não ter o suor de uma etapa de desenvolvimento, uma conquista, mas simplesmente uma obrigação de chegar. Assim, quando chega, chega com o aspecto de estar sempre atrasado.

Este fato vem sendo notado, também, nos encontros entre as pessoas, nos quais podemos ver que a expressão: “o que há de novo?” vem mudando para: “quais são as novidades?” A qual a cotidianidade prontamente responde: “tudo velho!”. E no próprio linguajar mais dinâmico, como no caso das gírias, nós encontramos, no uso do nosso ser-aí atual, a expressão: “Demorô” (demorou), que poderia ser empregada logo após o: “tudo velho”, referido acima. Por mais que esta expressão “demorô” não esteja se referindo explicitamente a tempo, é, pelo menos, interessante, significativo e, talvez, sintomático que os jovens tenham sido tomados por esta palavra, para facilitar a comunicação, pois ela não deixa de indicar um sentido de uma experiência de tempo “atrasado”.

Com isto, podemos dizer que o tempo está sendo regido ou reduzido, pelas ou às necessidades “sempre presentes”, de um modo tal que não há como satisfazê-las. Podemos auscultar daí que a temporalidade na cotidianidade encontra-se, de alguma maneira, regida e confundida no presente com o tempo sendo experienciado como curto demais ou longo demais²⁹, numa espécie de obediência a uma escuta desatenta, perdida “nos presentes³⁰”. Segundo Heidegger (2007, p. 461), “o amanhã que a ocupação cotidiana sempre aguarda é o ‘eternamente ontem’. A monotonia da cotidianidade considera como mudança justamente aquilo que o dia traz. A cotidianidade determina a presença (*Dasein*), mesmo quando ela não escolheu para ‘herói’ o impessoal”. Assim, o lidar da cotidianidade com a liberdade como livre-arbítrio, por exemplo, já não é uma escolha, mas o que há é uma espécie de um modo de consumir uma expressão, de um modo quase indubitável, inquestionável, como um instrumento que apoia uma articulação.

Notamos que, de algum modo, a lida com as palavras vem se alterando: não há mais atenção à relação das palavras com o seu sentido originário, as palavras não são mais históricas; neste sentido elas se transformaram num instrumento de articulação do

²⁹ Esta experiência do tempo, como curto ou longo demais, será explorada na clínica em seus aspectos que estarão relacionados aos modos de ser do ser-aí atual, pelos quais analisaremos, entre outras, o Tédio.

³⁰ Uma alusão à junção dos tempos, como se passado, presente e futuro fossem todos presentes.

pensamento. Elas acabam se distanciando ou se descolando de suas bases fenomenológicas; isto, aqui, no sentido restrito, ontológico, pelo qual podemos inferir que as palavras dependem dos fenômenos, o ser acontece na linguagem.

O pensamento da história do ser é o pensamento a partir da palavra do *seer*³¹. Ele é acompanhado pela aparência, como se ele não passasse de uma opinião arbitrária, que se nutriria da decomposição do significado das palavras. Como se palavras, assim como o som e o significado, pudessem estar presentes à vista como coisas. A atenção para o *seer* e, ao contrário, a desatenção para o *seer* afinam e determinam já o modo como o pensamento da história do *seer* ouve nas palavras da linguagem a cada vez a palavra e a partir dessa palavra tenta seu dizer. A atenção para o *seer* nos é estranha. Assim como o “ficar sem palavras” permanece para nós um estado que procuramos superar o mais rápido possível e sem sermos tocados por ele ulteriormente, o poder falar e o domínio técnico dos meios linguísticos também já se mostram como uma prova suficiente da segurança com a que nos apoderamos do ser (o que nunca significa nesse contexto outra coisa senão o ente) (HEIDEGGER, 2013, pp. 177- 178).

De certa forma, esta situação também aponta para a falta do silêncio que possibilita o esperar, o escutar, o resguardar, capaz de deixar se aproximar e lidar com a essencialidade de algo como algo, de dispor-se aos “acontecimentos” que chegam com a sua história para quem é historicidade. Segundo Heidegger (2009, p. 259) “(...) o homem é histórico, quer as pessoas se deem conta ou não, tudo é confrontação com a história, com o acontecido. O presente confronta-se com o passado em relação ao futuro”. Conjuntamente a esta afirmativa, podemos dizer que se o homem é histórico, os conceitos com que trabalha e pelos quais age são do mesmo jeito históricos, e isto a tal ponto que o que torna um comportamento adequado ou não é a familiaridade, a atenção com a versão atual, com o momento histórico sedimentado do mundo que é o seu.

Disperso de seu ser histórico, o homem vive o repentino: num momento estamos lá, por lá, e por todos os lugares dançando ao som da mesma música, cantando a mesma letra,

³¹ Heidegger (2013, pp. 2-3) N.T.: O termo “*seer*” remete-nos a um recurso utilizado por Heidegger a partir da década de 1930 para diferenciar a questão metafísica acerca do *ser* como a pergunta sobre o ser do ente na totalidade do pensamento interessado em colocar pela primeira vez a verdade do próprio ser em questão. Enquanto a metafísica compreende o ser como o ente supremo (*óntos ón*) e como o fundamento último da realidade, o pensamento voltado para a possibilidade de um outro início do pensar aquiescer radicalmente à impossibilidade de transformar o ser em objeto de tematização e procura acompanhar o ser em seus acontecimentos históricos. Para marcar mais diretamente essa diferença, Heidegger cria uma distinção pautada no modo arcaico de escrita do verbo ser em alemão (*Seyn*), um modo de escrita que ainda era usual em autores como Fichte, Schelling e Hegel. Surgem, assim, os termos “*Sein*” e “*Seyn*”. Nós traduzimos esses termos por “ser” e “*seer*” em função do fato de a grafia arcaica de *ser* em português ser feita com duas letras “e”. Quanto a esse fato, pesquisar MAGNE, A. *A demanda do santo graal*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1944, pp. 37-39, entre outras.

esperando a mesma onda, fixos à mesma paisagem de um eterno “agora”, como os habitantes da “Caverna”, que não estão abertos para um “outro início”, mas para uma palidez assombreada, justamente porque não há história, há fatos isolados, que ora pipocam ali e acolá, e as lentes e ouvidos, próprios da decadência, a eles se dirigem em saltos, desenredados. Para melhor esclarecimento sobre o pensamento heideggeriano desta decadência, citamos:

Este termo não exprime qualquer avaliação negativa. Pretende apenas indicar que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença (*Dasein*) está *junto* e no ‘mundo’ das ocupações. Este empenhar-se e estar junto a... possui, frequentemente, o caráter de perder-se no caráter público do impessoal. Por si mesma, em seu próprio poder-ser si mesmo mais autêntico, a presença (*Dasein*) já sempre caiu de si mesma e decaiu no ‘mundo’. Decair no ‘mundo’ indica o empenho na convivência, na medida em que esta é conduzida pela falação, curiosidade e ambiguidade (HEIDEGGER, 2007, p. 240).

Estes modos de falação, curiosidade e ambiguidade não deixam de ser modos pelos quais não há comprometimento por parte do ser-aí com o seu poder-ser mais próprio: ser o pastor do ser, pôr-se em obra da verdade, mas, ao contrário, são modos de obscurecimento e desatenção. Neste sentido, trazemos um diálogo entre Heidegger (P) e um japonês (J), que se desenvolve ao tom desta dinâmica de tentar escapar do obscurecimento para se manter na perspectiva de ser o pastor do ser. Esta dinâmica é riquíssima para pensarmos os diálogos na terapia. Destacamos a última fala, citada, do japonês (J), que nos remete para o sentimento de esvaziamento de sentido, quando nós, enquanto terapeutas, “escorregamos”, ao tentar dar certas explicações solicitadas, de modo “insistente”³², pelo cliente.

J – A nós japoneses não estranha que uma conversa deixe indeterminado justamente aquilo a que se visa e até mesmo o deixe recolhido no indeterminável.

P – É o que possibilita o êxito de toda conversa entre pensadores. A conversa chega então a perceber, por si mesma, que o indeterminável não somente não foge, mas desenvolve sua força de recolhimento de modo cada vez mais irradiante, ao longo da caminhada.

J – Nossas conversas com o conde Kuki careciam, sem dúvida, deste estímulo. Nós, mais jovens, exigíamos demasiado diretamente que ele satisfizesse nossa vontade de saber com receitas manipuláveis.

³² Ressaltamos que este “insistente” diz tanto de uma solicitação suplicante do cliente, quanto do modo que o terapeuta escuta algum pedido repetido do cliente, escuta esta que é atravessada por seu próprio desconforto, ou insegurança, comum à nossa indignação, frente às apresentações de sofrimento que tentamos dar conta.

P – A vontade de saber e a curiosidade de explicações jamais nos conduzem a uma questão de pensamento. A vontade de saber já é sempre a pretensão disfarçada de uma autoconsciência que remete para uma razão confiante em si mesma e à sua racionalidade. O *querer* saber não *quer* esperar pelo que é digno de se pensar (HEIDEGGER, 2004, p. 82).

Como o ser-aí caminha por “caminhos de floresta”, embrenhados, a luta pela segurança no esclarecimento é atração do dia a dia. Com isso, podemos compreender que dar passos para trás, recuar, não é, para o ser-aí, retroceder, mas muitas vezes avançar, desperto, atento. Assim, podemos ver a necessidade de se reconstruir as bases do caminho do pensamento sempre sobre a dinâmica do ser-aí, para apropriar-se do lugar próprio deste poder-ser de algo como algo, como pastor do ser. Neste sentido, Heidegger (2007, p. 268) diz: “quanto mais originariamente e adequadamente se conseguir explicar (*Explikation*) esse ente, maior a segurança do alcance na caminhada rumo à elaboração do problema ontológico fundamental”. Depreendemos daí que, sem um alcance mais originário deste termo, o simples modo de ser da cotidianidade mediana dará conta de preenchê-lo com suas definições, teorizando e tornando-o só mais um conceito.

Talvez facilite à nossa compreensão situarmos o ser-aí. Para tanto, não podemos dizer quando nem como ele nasce, mas, apenas, que ele nasce; podemos pensar quando ele começa a interagir com o seu comportamento existencial, de um ek-sistir, pelo qual descerra mundo, instaura mundo, e, a partir deste ponto, ele compreende, interpreta, age, é. Digamos que este seja um ponto inicial do ser-aí, não o ponto do seu nascimento, mas o ponto mais próximo da nossa míope visão. Deste ponto, vamos ao outro extremo, digamos, o ponto final – deixar de ser – morrer.

Com isto, traçamos uma linha existencial pela qual podemos situar nossa observação. Vemos que nesta linha está presente o fator tempo, mas como o ser-aí é histórico, este fator não tem originariamente uma linearidade, ou seja, a existência está sempre costurando os três estágios do tempo no instante mesmo em que se realiza. Nesta costura, talvez o tempo com “mais significância” para ele seja o futuro, primeiro pela própria essência em poder-ser, segundo por ser o ente que se descobre, de um momento para o outro, como um ser mortal, um ser-para-a-morte, pois este modo de ser não diz simplesmente que há morte e que ela está localizada em algum lugar da existência, mas que, como ser-aí, este ser-para-a-morte já está, “distradamente”, presente em seu nascer.

Sendo uma dinâmica inconclusiva de nada ser até morrer, ele não se completa nunca, está sempre caminhando em direção a algo, capaz de lhe sustentar os passos que estão,

sempre, orientados por alguma coisa que lhe faz presente, sempre em relação, e isto é o que Heidegger (2007, p. 83), recorrendo a uma fábula na tentativa de dar voz ao seu pensamento, explicita: “o sentido existencial da presença (*Dasein*) é *cura* (cuidado)”. O cuidado é sempre um modo do ser-aí estar antecipando-se às realizações de si próprio, onde se ocupa e se preocupa junto aos entes, nesta esteira da existência.

Neste ponto, onde já podemos dizer que o ser-aí pode ser visto como ser-no-mundo, fundamento de toda relação, e como abertura, podemos também começar a tratar da realidade, disto que a ele se apresenta, pois, como dissemos anteriormente, o homem em seu modo de existir está sempre numa abertura compreensivo-interpretativa, na qual corresponde à “(...) percepção de presença e de algo que está presente” (Heidegger, 2009, p. 256). Isto contribui diretamente para a compreensão e desenvolvimento de uma ciência ôntica como a *Daseinsanalyse*, pois podemos depreender que o ser e o seu sentido se constituem nos modos de ser do ser-aí junto à manifestação do que chamamos realidade. Chamamos atenção para a manifestação, uma vez que não se trata de uma apresentação de algo petrificado, de uma totalidade imutável, que estaria numa posição atemporal, perene. O que se dá a compreender é o ser dos entes, que é a própria manifestação daquilo que nós chamamos de realidade. Assim, o que faz com que um ente seja é, em Heidegger, um ato e não um estado. As coisas não são como um estado ou algo que desatentamente aparecem como uma qualidade pronta e acabada, pela qual tomamos o ser. A referência de pensarmos que estão sendo, permite que pensemos o acontecer das coisas como um processo, e não como um estado. Desta maneira, ao dizermos que uma situação qualquer é triste, não quer dizer que exista uma propriedade tristeza que estamos atribuindo à situação, mas que ela é o modo como a situação aparece. Esta abertura nos permite entender o ser-aí no movimento de realização, como um ente que é visto pelos vieses ontológicos da compreensão, da interpretação, do aberto, do cuidado, da liberdade, num modo de relação.

É através desta abertura para o ser que o ser-aí existe interpelado pela presença de algo, de um modo em que é *sempre* chamado a corresponder “temática ou atematicamente” às solicitações. Este modo de ser permite ao ser-aí orientar-se, ater-se a alguma coisa que se torna presente, além de estar afastado daquilo que, ao “mero olhar”, está mais próximo, pois a solicitação já é o próprio motivo de seu responder. Assim, o ser-aí pode estar lendo um livro numa biblioteca e, de repente, uma estampa de uma onda na camisa de alguém pode tornar o Havaí mais próximo e tão real quanto o livro que está em suas mãos. Isto não significa que não se está mais junto do livro, mas este estar junto aparece de um modo diferente.

O ser-aí corresponde, porque se relaciona, como dissemos, de modo aberto junto àquilo que a ele se apresenta, como aquilo que se lhe apresenta, ou seja, relaciona-se “com as coisas enquanto coisas”, com a “mesa” enquanto “mesa”, com outro “ser-aí” enquanto “ser-aí”. Assim, Heidegger (2009, p. 257) nos esclarece, dizendo que “uma planta também está relacionada com a luz, mas ela não está aberta para a luz como luz. Para ela, a luz ou o sol não estão presentes como sol ou luz”.

O corresponder de uma solicitação ao homem já se dá juntamente com o que aparece. Todo aparecer já se dá como interpretação, como afeto. Desta forma, o modo do homem relacionar-se com aponta para o modo em que está sendo solicitado, podendo, então, relacionar-se (com) as coisas como ocasião para, ou seja, com o sol, como ocasião para um piquenique ou para caminhar, com o vento como ocasião para velejar, com a lua para poetizar.

No sentido de abordar um pouco mais esta solicitação, peço licença ao leitor para trazer uma história que me foi contada há alguns anos no mercado financeiro, num momento onde alguns valores estavam sendo questionados, onde o ritmo que vinha sendo assumido, até aquele momento, estava como que solto no existir, frente a um novo sentido que estava se apresentando. Vamos à história:

Um economista, ao passar por uma vila pequena de pescadores, viu um pescador deitado na rede. Indignado, chegou até ele e perguntou por que ele estava deitado e não pescando. O pescador respondeu que já tinha pescado o suficiente para aquele dia e que agora estava descansando. Então o economista disse que ele poderia fazer algo diferente e lhe propôs o seguinte: pescar mais do que o necessário para o dia, vender a sobra e comprar uma rede. Passando a usar a rede, a sobra seria maior; assim, em alguns anos, ele poderia comprar um barco, e, então, a sobra seria bem maior. Em alguns anos ele teria uma frota pesqueira. O pescador continuou olhando... O economista, para ser um pouco mais convincente em sua colocação, disse que nas suas previsões esse processo poderia levar entre 30 a 40 anos. Então, o pescador, tentando entender, perguntou: ‘Mas para quê?’ O economista, satisfeito com a pergunta, responde: ‘Para que você possa deitar na rede e descansar.’ Ao que o pescador retruca: ‘Mas isso eu já faço.’

Muitas coisas ou “realidades” se mostram nesta história, muitos sentidos se articulam nestas existências que, ao mesmo tempo em que permitem uma intervenção por parte do “economista”, permitem ao “pescador” escutar, até porque este já está acostumado a um esperar silencioso. Esperar pelo momento de recolher sua rede lançada ao mar, para ver o que vem; esperar o mar lhe dar autorização de navegá-lo, dizendo que é o momento de se lançar

ao mar; esperar que saia do mar com os peixes necessários à sua sobrevivência, de quem tem poucos recursos financeiros. Já o “economista” está acostumado a sobreviver com as previsões, acredita tanto na estatística que, tomando por real uma possibilidade, pode vir a estacionar junto a ela. O que para outros é só um possível, para ele já é o próprio real. Ele, desta forma afetado, não consegue enxergá-la como algo que poderá ser, mas que ainda não é, e que pode ou não vir a ser, mesmo tendo uma reserva financeira. Pois, esta reserva, para ele, pode estar se apresentando não como um real sólido, mas como um real frágil, incapaz de resistir ao que a ele se anuncia.

Assim, as solicitações que os motivavam ao trabalho mostraram-se diferentes, embora pudessem ter o mesmo objetivo após o trabalho, o descanso. Poderíamos fazer outras considerações sobre este texto, mas o que gostaríamos de realçar é a questão do real que se apresenta, é o mundo se fazendo como sentido, onde cada um deles está vendo o real a partir do modo como está articulado na sua rede referencial: um, a economia e o outro, a partir de pescador. O sentido, como podemos ver, não é como uma meta que está lá, em algum lugar para o qual se está indo, mas só se está indo para algum lugar porque um sentido já se deu, anteriormente já se abriu, porque o ser-aí é movido pelo sentido cuja estrutura é antecipadora.

Deste modo, retornamos à citação inicial a qual diz que o homem “(...) somente em virtude dessa abertura pode, de algum modo, fechar-se para o aberto (...)”. Este fechamento é a expressão da cotidianidade mediana, da impropriedade, onde o ser-aí se encontra articulado no modo da “privação de uma abertura”, onde um novo sentido tem dificuldade para se abrir. Assim, este modo da cotidianidade, que é o da impessoalidade, também é o modo da desatenção de si como um poder-ser, que recai na repetição, onde tudo que se apresenta é visto a partir do mesmo sentido: para um, economia; para outro, pesca, em que, nas escolhas, “escolhe-se” por continuar sendo o mesmo. Estas escolhas mostram “privação” ou dificuldade de um ver, pois, para vermos, é necessário experimentarmos uma certa quebra da continuidade, é preciso deixar tocar-se por certa estranheza, pelo nada, pelo não-ser.

Nesse sentido, não é que o “economista” da história não saiba o que seja deitar numa rede após o trabalho, nem que esse “pescador” desconheça o que seja um ritmo diferente de trabalho que previna para o futuro e lhe retira o tempo atual de deitar na rede. O fato é que o sentido que se abre “deitar na rede” permite ao “pescador” manchá-la pelo uso e ao “economista” manchá-la pelo mofo que, nesta articulação, tenderá a chegar primeiro do que a possibilidade de usá-la. Embora para o “economista” o sentido de comprá-la, realizá-la enquanto aquisição possa se dar, este sentido não sustenta o espaço para a possibilidade “deitar na rede” se realizar. Desta forma, percebemos a história como uma metáfora, pois

sabemos que há modos de estar na pesca que não se permitem esperar, por outro lado há modos de lidar com a economia que permitem a espera, mas que, de certa forma, liberam uma possibilidade de abertura, por onde o mundo exposto pelo agir, de um para o outro, foi visto como sem lógica pelas diferentes e insistentes visões de mundo. Esta história também pode se realizar como uma reflexão interessante, quando abrimos a possibilidade de vermos nela, por exemplo, as queixas entre pais e adolescentes, sobre um fato desafiador para as posições dos pais de encararem a chegada dos filhos do colégio e irem direto para a cama³³...

Para que as transformações e singularizações possam acontecer, um outro sentido precisa se constituir, abrindo-se um campo existencial neste modo de ser como abertura, o qual poderá possibilitar ao ser-aí um estar livre para alinhar “um outro início”, como história que é, através de uma rearticulação entre futuro, presente e, sobretudo, atento sobre o passado que será sempre, de um modo ou de outro, posto em jogo. Citaremos abaixo um texto em que o Prof. Roberto Novaes de Sá (2009)³⁴ fala sobre o sentido e que acrescenta lucidez a esta passagem:

Ser homem é existir em uma abertura de sentido que não se reduz a nenhuma significação meramente funcional. O sentido não possui utilidade alguma, entretanto, se o sentido não fosse já, desde sempre, o horizonte da existência, nenhuma utilidade ou funcionalidade seriam possíveis. Não se trata de negar as objetivações científicas ou do senso comum sobre a existência como se fossem representações inadequadas do ser em si humano, e sim de apreender aquele outro sentido de verdade do qual elas são dependentes: verdade como desvelamento, como o vir à luz do ente em sua totalidade; verdade cuja essência é a liberdade.

Este modo de abertura é possibilitado pelas tonalidades afetivas fundamentais, pois elas têm o caráter de exposição da facticidade, aberta como passado. Heidegger, em *Ser e Tempo*, traz a angústia como um dos modos de ser desta abertura privilegiada. Na angústia, torna-se possível para o ser-aí experimentar a quebra do cotidiano e se apropriar de si. Tomado por esta disposição afetiva fundamental, o ser-aí experimenta, nesta ruptura, um modo de estar diante de sua existência, em que tanto o impessoal quanto o pessoal se mostram junto com sua estrutura ser-no-mundo. Compreendendo-se como ser-no-mundo, vê-se como fundamento único de sua existência. Experimenta, como medo, o seu “ser-livre” para decidir, para recuperar suas escolhas. Mas, é possível para o ser-aí, ante a este ter que decidir, recuar e abrigar-se, uma vez mais, no discurso do falatório, na curiosidade, nos modos do impessoal.

³³ Como um paralelo ao questionamento do deitar na rede da história.

³⁴ Parte do mesmo texto citado é referenciado acima.

Este movimento em que o ser-aí recua, frente ao que a ele se abre na angústia, indica um movimento de fuga, de desvio de si-mesmo, um medo, não como um medo explícito vindo de um ente intramundano qualquer, como o proporcionado pela proximidade de um bicho, ou por estar à beira de um precipício, mas um medo em que não se sabe *pelo quê* se teme. Assim é que, de acordo com Heidegger (2007, p. 253), a “angústia não ‘vê’ um ‘aqui’ e um ‘ali’ determinados, de onde o ameaçador se aproximasse”. Toda esta indeterminação desse *pelo quê* é, também, fonte de todos os outros medos do ser-aí. Este medo difuso vem da possibilidade de se perder frente à sua própria responsabilidade enquanto ter que decidir, enquanto necessidade de escolher sua escolha, em que, para tanto, é necessário recuperar o em virtude de que se escolheu. Isto, então, pelo que teme é o seu próprio ser-no-mundo que se abre na possibilidade de “ganhar-se ou perder-se”, pois esta abertura que solicita um agir, pede em silêncio, por não ter mesmo como orientar “algo” seguro para o ser-aí, na medida em que este não possui uma essência prévia, algo que possa ser atualizado, mas demanda-o excessivamente enquanto um ser como atenção.

Esta abertura, dada pela disposição afetiva fundamental, abre o nada, não o nada como *nihil*, e sim, um nada que é repleto de possibilidades a escolher, mas que, ao mesmo tempo, não lhe trazem garantia de estabilidade. Ao contrário, ela diz responsabilidade; ela diz liberdade de escolha, ao mesmo tempo em que lhe mostra que não é possível deixar de escolher, por estar sempre à frente de si, como o *ek-sistente*, enquanto atenção. Por ela, ele pode ver, escutar, decidir, lidar com sua indigência de estar sempre *junto a*.

Como na angústia ele está de frente ao seu si-mesmo mais próprio, podemos dizer que ele está, da mesma forma, próximo ao seu ser atenção mais próprio. O fenômeno da atenção aí pode estar surgindo na própria possibilidade antecipadora, do ter que colocar em jogo o seu ser, que se abriu neste instante; a atenção de uma mobilização total do ser-no-mundo, neste modo mesmo da angústia onde “o mundo”, segundo Heidegger (2007, p. 254), “(...) não é capaz de oferecer alguma coisa, nem sequer a co-presença dos outros. A angústia retira, pois, da presença (*Dasein*) a possibilidade de, na decadência confortável, compreender a si mesma a partir do ‘mundo’ e da interpretação pública”.

Isto indica que o sentido na angústia fica em suspenso, ou na contraluz, pelo fato do ser-aí ser o ente que se relaciona com o seu ser, perguntando pelo seu ser; antes mesmo do sentido, ele já está sempre numa pré-compreensão do seu modo de ser, para que, antes de mais nada, possa questionar. Sendo assim, pensamos que na angústia o ser-aí esteja no ponto de atenção extremamente abrangente a si, ao seu modo de ser, ao seu poder-ser, que o permite saltar ou retroceder, ganhar-se ou perder-se.

Neste caso, o cuidado próprio, como essência, reluz, expõe-se e desnuda-se, mostrando a atenção e afirmando a responsabilidade do ser-aí em relação à existência. O mundo já não oferece a co-presença dos outros, isto é, os ouvidos já não escolhem e recolhem os conselhos que se usam como desculpas para o agir: “fui mal aconselhado, por isso estou assim”. Não há sentido amparando a cumplicidade, não há solo por onde a água possa permear, não há contaminação, o que há é suspensão de toda e qualquer porosidade, pois o próprio ser-no-mundo como relação não se faz questão.

Como o mundo para o filósofo, em sua obra *Ser e Tempo*, é uma dinâmica estável, que dá as indicações do que representa para o ser-aí atuar de um modo ou de outro, ao perder esta condição ele perde o *em virtude de*, que o mantém nisto ou naquilo. Assim, conforme Sá (2000, p. 345), “é o fenômeno da angústia que, dissolvendo o sentido público, mediano e impessoal dos entes intramundanos, lança o *Dasein* diante da liberdade e da responsabilidade de singularizar-se na escolha de suas possibilidades próprias”.

No entanto, como dissemos, assumir a responsabilidade de seu existir próprio faz parte da estrutura do cuidado, que também expõe a atenção, que diz da necessidade de assumir sua essência, de tomar a si como estando sempre em jogo na existência. Heidegger, em carta a Eugen Fink por ocasião do sexagésimo aniversário deste, cita uma sentença de Nietzsche sobre o aluno que diz: “Dá mau apreço ao mestre o aluno que sempre permanece apenas aluno”³⁵. Ou seja, que perde o instante da decisão, continuando preso à posição de quem “foi alimentado”³⁶. Este “foi alimentado” traz consigo uma conotação de um passado onde se teve uma mesa servida, fartamente posta, que nutre, que disponibiliza coisas que são servidas por alguém a quem podemos confiar, uma situação confortável, da qual não se quer deixar de ser. Ligando isto ao “mau apreço ao mestre”, podemos ver um modo de desatenção ao trabalho, a fé, de alguém que desempenhou a função de alimentar até que fosse possível andar e buscar por si, até que pudesse desaninhar e lançar-se como um ek-sistente, desperto, atento, levando a imortalidade dos homens ao cuidar da maior herança que pode ser passada de gerações para gerações, através da atenção ao ser palavra, discurso, *lógos*.

Tendo a compreensão de que a atenção liga, conecta, segue, nos possibilita estarmos antenados, por ela temos Heráclito e todos os pensadores e pensamentos junto a nós, dispostos ao nosso ser-no-mundo-come-cuidado. Por este ângulo, por mais que um escrever seja solitário, ele é sempre um diálogo com o pensado e seus pensadores; concordamos aqui, discordamos ali, mas podemos estar sempre presentes em meio à cadeia como um poder-ser

³⁵ Esta carta consta como apêndice de Heidegger (2003, pp. 421- 423).

³⁶ Segundo Viaro (2004), em sua etimologia, a palavra *aluno* significa “o que foi alimentado”.

alimentação da humanidade. Dar bom apreço ao mestre, não é reconhecê-lo como pronto e acabado, repetindo frases entre aspas, é descobrir, despertar, atentar para o caminho, para a necessidade de pôr-se em obra do caminho – caminhando, é apropriar-se da serenidade³⁷. Segundo Heidegger (1959, p. 27): “Quando a serenidade para com as coisas e a abertura ao mistério despertarem em nós, deveríamos alcançar um caminho que conduza a um novo solo”.

Todo este percurso está, de algum modo, na estrutura do cuidado, *Sorge*, que é ontológica, e é vista a partir do existencial “ser-no-mundo” – do modo de ser e estar enquanto relação. Nesta expressão, Heidegger realça que é necessário esclarecer o modo deste ente como um “ser-em” (em + o = no mundo), dizendo que este “em” não é, de forma alguma, algo dentro de alguma coisa, mas tem o sentido de habitar, de demorar-se *junto a*.

Para estudá-lo, em sua expressão ôntica, a partir deste modo de ser *junto a*, ele propôs que este demorar-se junto às coisas seja visto pelos modos de ser do cuidado, *Sorge*³⁸, que são: *Besorgen*, ocupação; e *Fürsorge*, preocupação. Essas modulações do cuidado dizem do ser-aí como: eu sou cuidado comigo mesmo, eu me ocupo com (os entes simplesmente dados), eu me preocupo (cuido) de alguém, com os outros seres-aí. Em todos estes comportamentos, o ser-aí está sempre se relacionando com o seu ser, porque é se ocupando ou se preocupando com os entes que ele cuida de si (é escolhendo que ele se escolhe). Notamos que este cuidar está sempre presente, ou seja, não há um comportamento de ser-aí que esteja completamente apartado da relação consigo mesmo.

Assim, Heidegger realça que falar da expressão ôntica do cuidado – *Sorge* – como um cuidar de si mesmo, do mesmo modo como se separam as outras relações – ocupação e preocupação – é como uma tautologia, pois não haveria um “agora estou cuidando de mim”, e um outro momento em que “estou cuidando só de um outro ser-aí”, ou de um *simplesmente dado*, como, por exemplo, a minha bicicleta. Desta forma, cuidando deles, está não só implícito que eu estou cuidando de mim, como também está explícito de que forma isto está se dando.

³⁷ N.T.: Há, em alemão, uma relação entre o termo serenidade e o verbo deixar que se perde na tradução. Em verdade, o substantivo alemão *Gelassenheit* vem diretamente do verbo *lassen*, que significa literalmente “deixar”. Traduzido ao pé da letra, o substantivo alemão *Gelassenheit* aponta para algo assim como o que é designado pelo termo “angústia”. Ser *gelassen* significa simplesmente deixar que os fenômenos apareçam e encontrar-se em meio à concentração da atenção que acompanha tal movimento. Trata-se, antes de tudo, de uma virtude fenomenológica. O problema é que o termo “lassidão”, em português, possui o sentido meramente negativo de fraqueza, de entrega e apatia. Assim, a serenidade aqui em jogo precisa ser pensada como uma tal junção entre atividade intencional e deixar ser (HEIDEGGER 2013, pp. 309 e 310).

³⁸ Sublinhamos a palavra *Sorge* para convidar o leitor a participar da intenção de Heidegger ao trazer esses modos ônticos de cuidar, nos quais manteve a palavra original – *Sorge* – como um conceito que indica uma permanência do cuidado ontológico, como modo de ser do ser-aí, nas modulações do termo, as quais vão expressar os diferentes modos de estar junto do ser-aí, em relação a si e aos diferentes entes.

Desta maneira, podemos ver o cuidado em sua expressão ôntica, como: se dou carinho ao meu filho, estou sendo, através deste modo de cuidar, carinhoso; se lubrifico a minha bicicleta, sou um cuidar caprichoso; se planejo minha aposentadoria, sou um cuidar precavido; se, ao contrário, não dou carinho, não limpo, não tomo banho, sou um cuidar descuidado.

Com base no exposto até aqui, podemos reafirmar que o ser-aí, ao se comportar, escolher, vai “dizendo” de si. Nele, pode fazer o movimento de singularização, pelo qual vai assumindo seu modo de ser enquanto puro poder-ser, vai sempre se transformando por ele.

Entretanto, pelo fato mesmo do homem não ser encontrado enclausurado numa definição, é que, ao caminhar, ao corresponder, ao se comportar pode estar em desarmonia consigo mesmo. Conforme nos aponta o fragmento 73 de Heráclito: “Não se deve agir nem falar como os que dormem”³⁹, pois agir para o ser-aí é um comportamento, junto ao que é solicitado, é a base do corresponder à antecipação, como nos mostra a estrutura ontológica do cuidado. Tanto esta frase como a citação inicial sugerem que o existir se dá, de início e na maioria das vezes, num sentido dissonante, dormindo, desatento, descuidado, no impessoal.

Assim é que se caracteriza como importante, para a fenomenologia heideggeriana, fazer o estudo do sentido do ser na cotidianidade mediana do ser-aí. Pois, embora nós o observemos através dos existenciais que são ontológicos, estes só podem ser vistos através dos comportamentos do ser-aí, na comunidade, na realidade de sua concreção ôntica. Com isso, não se quer generalizá-los, tomando-os como universais, mas vê-los em sua mobilidade ontológica. É o caso da voz da consciência, que, apesar de não nos dizer nada, suas concreções ônticas nos dizem muita coisa. Isto pode ser visto ao nos depararmos com uma carteira caída na rua, que já traz consigo as indicações do que corresponde para o ser-aí determinado comportamento junto a ela. Neste comportamento de lidar com o objeto achado, está presente, de alguma forma, a atenção. Por um lado, o ser-aí, tomado pela atenção, pode “ver”, nesta carteira que se lhe apresentou como perdida, um outro ser-aí, da mesma forma que pode “escutar” as indicações do mundo que lhe “dizem” o que representa um determinado comportamento junto a esta carteira, como, por exemplo, ficar com ela, entregá-la a uma autoridade, levá-la ao achados e perdidos, etc.

Assim, podemos perguntar o que um estado desatento vê e escuta de si, de que forma, junto ao seu modo de ser atenção, ele está se lançando neste campo de jogo, onde joga o seu ser?

³⁹ Heráclito de Éfeso. Coleção *Os Pensadores*, vol. Pré-Socráticos. 1. ed. SP: Abril Cultural, 1973, p. 119.

Isto nos leva a refletir sobre a citação inicial, que tratou o homem como um ente que se mostra também pela atenção, ao trazê-la da seguinte maneira: “Se uma pertinência originária de sua essência o determina para a atenção e se toda dissonância resulta da desatenção, o que é o homem?” Podemos reformulá-la da seguinte maneira: O que “é” o homem? Ou seja, que modo de “existir” é este, o do homem, que tem como modo de ser a atenção, mas que se mostra, pelo modo de corresponder às solicitações cotidianas, como desatenção?

Esta sentença deixa claro que só para um ente que é a partir da atenção é que faz sentido ser tomado por uma desatenção; ela nos dá, também, a condição de nos apropriarmos da atenção e a ela nos referirmos como um fenômeno existencial, e, como tal, acompanhada de suas concreções ônticas, tanto do pessoalmente si mesmo, como do impessoalmente si mesmo, ou seja, muitas vezes, ela vai se apresentar por um modo de ser tocado pela possibilidade de ser, de corresponder “desatento” ou desperto. Sobre este ser tocado diz-nos Fogel:

Falou-se em afeto, qual seja, o ser tocado e tomado por... possibilidade para possibilidade. Então, este *ser tocado e tomado por*, de maneira muito geral, pois, caracteriza afeto, *páthos*. É neste mesmo sentido ou nesta mesma direção que se entende e se determina também *experiência*. Afeto, *páthos*, experiência — pelo menos de imediato e *grosso modo*, são nomes diferentes, portanto, com modulações e conotações distintas, para dizer um único e mesmo fenômeno, igualmente rico e multifacetado em seus sentidos e modulações, a saber, este *ser tocado e tomado por*, que faz com que se seja sob esta determinação ou modo de ser. E, pelo já formulado, evidencia-se que esta noção de afeto, de experiência, é de importância capital, ou seja, ela encerra uma compreensão, que é constitutiva ou essencial dessa estrutura-instante e que é o lastro ou o fundo ontológico da vida, da vida humana, denominado ‘a realidade da liberdade como possibilidade para possibilidade’ (FOGEL, 2013, pp. 40 e 41).

Esta sentença aponta o *páthos*, a maneira de ser tocado, tomado que é próprio ao modo pelo qual o ser-aí interpreta através das disposições afetivas fundamentais, como a angústia ou o tédio, por exemplo, que permitem a experiência da quebra do cotidiano, da familiaridade e, assim, uma possibilidade de “ver” e “escutar” essenciais para a fenomenologia. Por outro lado, esta sentença fala de uma dissonância que resulta em desatenção, o que nos leva a pensar no tédio como expressão ou sintoma do nosso ser-aí atual, onde os entes simplesmente retiram-se, as relações ficam comprometidas. Segundo Heidegger (2009, p. 248): “no tédio verdadeiro não se sente tédio apenas por algo determinado, mas sente-se tédio em geral. Isto

é: tudo nos interpela igualmente pouco”. Buscaremos, no segundo capítulo, quando falarmos sobre a clínica, observarmos o ser-no-mundo enquanto cuidado tomado pelo tédio.

Heidegger buscou, de certo modo, no existencial do cuidado algo que desse conta deste ente em sua totalidade existencial, uma vez que o ser-aí é a partir do modo como se comporta junto aos entes. No entanto, o que se pode ver, também, a partir deste existencial não é só um modo de ser o que se pode ser a cada vez, mas este “a cada vez meu”, que se é enquanto um ser-aí, aponta para o caráter constante da presença, dos acenos do “ainda não” em sua existência, a própria incompletude do ser-aí. Desta forma, o cuidado aponta para um não-poder-deixar-de-ser para ser. É a expressão da sua facticidade enquanto um ter-de-ser, que “é” o que se “é” e pode ser, a cada comportamento. Sartre (2001, p. 107) aponta esta condição do ser-no-mundo ao dizer: “Por toda parte, escapo ao ser – e, não obstante, sou”.

Deste modo, não podendo deixar de cuidar de si, porque não tem como não ser, o ser-aí é cuidado ontologicamente. Vemos que toda esta busca do ser-aí é por uma identidade, por um “lugar”.

Assim, Heidegger (2003, p. 418) refere-se ao homem como “aquele não poder-permanecer, e no entanto, não poder-deixar o seu lugar. De maneira projetante, o ser-aí nele o *joga* constantemente em possibilidades e o retém, com isso, *subjugado* ao real”. Isto nos diz de uma estrutura tempo-espacial do ser-aí, onde ele é o seu próprio lugar e o próprio tempo, que assim se relaciona com espaço e tempo relacionando-se com seu ser. Podemos dizer que existir é espacializar e temporalizar.

Neste modo de pensar do filósofo de que o homem está “*subjugado* ao real”, revela-se, ao nosso modo de ver, o buraco sem fundo de seu próprio ser como atenção, como expressão desta atenção que possibilita para o ser-aí se posicionar, se arrumar, tanto no modo de ser do impessoal quanto do pessoal, através das suas escolhas e decisões, que torna possível ligar-se ou desligar-se de alguma coisa. Talvez a separação, neste ponto, que podemos fazer delimitando o cuidado e a atenção esteja no fato de que pela atenção, desperta ou não, somos modos de ver e ouvir, pelos quais como cuidado expressa-se através do agir na ligação com algo, mas ambas as estruturas, atenção e cuidado, mostram tempo, onde tempo e ser são inseparáveis e exprimem a necessidade de um ter que se fazer num “aí” constante.

Neste movimento, tem-se a essência substância sendo escrita no momento em que se dá a existência. Podemos perguntar: como o homem se esculpe no dia a dia? Que história é esta que, pelo modo de ser, vai se escrevendo e se inscrevendo, a todo momento? E em que momentos para, a fim de escutá-la, escutando-o como co-autor?

Talvez estas respostas estejam sendo apresentadas no agir do ser-aí, um agir que se dá como as bolhas que se formam numa panela de doce que está cozinhando; elas se enchem de ar, aparecem como bolhas e estouram voltando a ser o que nunca deixaram de ser: doce, ser-aí. São rápidas, e acenam “de longe para longe”, mas para ouvir e ver, ou seja, para sermos alcançados pelo que está atravessando o aceno, é preciso estar desperto, de olhos abertos, de ouvidos a postos, numa maneira de atenção, como a que nos encontramos quando somos capazes de sermos surpreendidos por fazeres que já nos causam arrependimentos⁴⁰; como aqueles quando gostaríamos de resgatar e engolir de volta alguma palavra, que saiu levando algum rancor, ressentimento, julgamento e que se destacou, para nós, como ruim em sua saída em meio a tantas outras que foram pronunciadas, mas que já foi, que já não pode ser abortada, pois já veio à luz. Remendá-la acaba por piorar a situação, pois expõe sentidos, é uma situação que só tem condições de apaziguamento conosco, quando conseguimos nos ver e nos escutar como capazes de sermos também, assim, perversos⁴¹. Isto nos leva a conseguir um agir capaz de pedir desculpas, de compreensão de assumir a incompletude do existir, não numa espécie de desculpas simples, onde não se faz a experiência do comprometimento, mas, ao contrário, atento, desperto ao se sentir presente no ato sob a luz do entendimento próprio, onde se consegue encontrar com o outro, como um outro ser-aí, onde não se consegue amparo no lançar mão de uma justificativa.

É preciso ter em vista que o agir já é um movimento ek-stático, pois a existência é desde sempre ek-sistência, e que este movimento é atravessado pela compreensão e interpretação, que se reveste do impessoalmente si-mesmo, onde se é todo mundo, mas onde todo mundo é ninguém. Sendo assim, é necessário atentar-se sempre para o fato do peso do impessoal que prescreve, que dá a sensação de liberdade, porque a corrente que amarra uns aos outros é flexível e, assim, não se faz presente a necessidade de acerto, na medida em que “todo mundo erra”, de reflexão, pois “todo mundo fala e faz assim e assado”, e todo o discurso se calça neste sentido: fala-se aos contribuintes, dirige-se aos consumidores, discursa-se ao povo...

Como modos de ser do impessoal, afastamento, medianidade, nivelamento constituem o que conhecemos como o ‘público’. Este rege, já desde sempre, toda e qualquer interpretação da presença e do mundo, guardando em tudo o seu direito. E isso não por ter constituído um relacionamento especial e originário com o ser das ‘coisas’, nem por dispor de uma transparência

⁴⁰ Esta palavra vem do Latim POENITIRE, “sentir pesar”, de POENA, “punição, castigo”, origem de “pena”.

⁴¹ A palavra “perverso” está sendo empregada em sua origem latina de *perversus*: que está às avessas; desordenado; irregular; transtornado; vicioso (conforme TORRINHA, F., 2002).

expressa e apropriada da presença (*Dasein*), mas por não penetrar ‘nas coisas’, visto ser insensível e contra todas as diferenças de nível e autenticidade. O público obscurece tudo, tomando o que assim se encobre por conhecido e a todos acessível. O impessoal encontra-se em toda parte, mas no modo de sempre ter escapulado quando a presença (*Dasein*) exige uma decisão. Porque prescreve todo julgamento e decisão, o impessoal retira a responsabilidade de cada presença (*Dasein*). O impessoal pode, por assim dizer, permitir que se apoie impessoalmente nele. Pode assumir tudo com a maior facilidade e responder por tudo, já que não há ninguém que precise responsabilizar-se por alguma coisa (HEIDEGGER, 2007, pp. 184, 185).

Com isto, gostaríamos de fechar este capítulo, trazendo o poema: *O canto ébrio*, de Nietzsche, citado por Heidegger (2003, p. 419), que tem, para mim, dois objetivos: um é o de acentuar o que, de certa forma, abordamos neste capítulo, quanto ao ser-aí e a atenção; e o outro a de tê-lo como uma picada, por onde vamos tentar entrar na clínica, e ali abordar o entendimento da atenção e seu respectivo fazer clínico, tendo como principal objetivo o modo da clínica daseinsanalítica.

Este percurso da clínica irá se valer da informação de Heidegger que devemos nos ater ao nosso ser-aí atual. Buscaremos pensar a essência do nosso tempo a partir da técnica, refletindo sobre o que vem a ser esta “era da técnica”, este acontecimento considerado por Heidegger, para podermos perceber, e, com isso, desenvolver, por que em nosso tempo faz sentido falar de atenção, de dispersão, de tédio. Que tempo é este, onde questionamos corriqueiramente a (des)atenção do homem?

O fato é que a atenção está como um solo nas ocupações por onde brotam algumas flores/ações do ser humano, que desabrocham e são apreciadas aqui e acolá, como aparente busca de soluções para o que o solicita a participar, a pensar, às vezes antecipando, antevendo, às vezes por se sentir pressionado contra a parede. A partir daí, aparece o ressoar do perfume na comunidade da cotidianidade mediana, pelo qual ele passa a se dar conta de que há coisas como camada de ozônio, CFC, radiação solar – raio ultravioleta. Da mesma maneira, surge o trânsito das principais cidades do Brasil, mostram-se acidentes variados, as pistas mostram-se como devendo, falta demarcação para uma condução que tenha margens de correção, pois, um carro não é conduzido em linha reta, mesmo numa reta, uma vez que sempre há compensação para a direita e para a esquerda; surge o número imenso de veículos de todos os tipos, dividindo o mesmo espaço, emerge a falta de educação, ela passa a ter a cara de uma educação pontual, pois regras ou não valem mais ou são desconsideradas, as ultrapassagens se dão por ambos os lados.

Que grau de atenção este trânsito está pedindo dos condutores? Os motoristas buscam apoio equipando seus carros; assim, cada vez mais, eles necessitam que estes estejam equipados com sensores de presença, com câmeras, alertas... A tal ponto que podemos perguntar: estará este condutor com atenção suficiente para tudo isto? Quanto demandado está este condutor em seu ser enquanto atenção? Quanto isto está comprometendo se pensarmos nesta situação como uma opressão, um estresse? Como fica a demanda do ser humano enquanto atenção frente a outros cuidados? Ou a saída é mesmo o processo que já está sendo estudado do carro que vem a ser conduzido por um computador capaz de gerir tantas escutas e olhares ao mesmo tempo? Sendo assim, a atenção estará mais e mais em voga? Se estiver, será que novos modos para aferições dela serão buscados? Quanto esses resultados poderão ditar mais limites do fazer humano, num mundo quase supra-humano? A expressão “deitar numa ‘rede’” passará a representar, em algum momento, que mesmo dormindo o ser humano estará sempre pronto a corresponder, por estar “conectado” 24 horas do dia? Já há seres humanos deitados nesta rede? Os estúdios produzirão um novo super-herói, com os poderes que darão conta de toda esta atenção exigida, um super-atento, um *omni* presente? Deste modo, temos que concordar com Heidegger (2009a, p. 30) quando disse: “Já só um deus nos pode ainda salvar”?

Dá para escapar disso tudo, mas como escapar disso, se isso somos nós mesmos, como no drama expresso por Santo Agostinho (2004, p. 76): “Para onde fugiria de si mesmo o meu coração? Para onde fugiria eu de mim mesmo? Para onde não iria eu mesmo atrás de mim? E todavia fugi da pátria”.

Em suma, é com questões que vamos para o olhar clínico atual. Talvez mais questões se abram neste segundo capítulo. Como fizemos até aqui, vamos seguir caminhando, deixando que tudo isso chegue com a serenidade necessária para estarmos juntos, ora questionando, ora tentando entender melhor os próprios questionamentos.

Tentaremos, também, compreender o sentido das patologias que atualmente poderiam estar associadas à atenção. Para isso, recorreremos sempre às possibilidades existenciais do ser-aí junto ao fenômeno existencial da atenção. Assim, vamos à citação:

O canto ébrio
 Ó homem! Presta atenção!
 Que diz a meia-noite em seu bordão?
 “Eu dormia, dormia...
 Fui acordada de um sonho profundo:
 Profundo é o mundo!

E mais profundo do que pensa o dia.
Profundo é o seu sofrimento –
E o prazer – mais profundo que a dor do coração.
O sofrimento diz: ‘Passa, momento!’
Mas todo prazer quer eternidade –
Quer profunda, profunda eternidade!’

(NIETZSCHE apud HEIDEGGER, 2003, pp. 418-419).

CAPÍTULO II: CLÍNICA

2.1 Aspectos da Clínica

Nossa caminhada chegou agora às portas da clínica. Talvez seja prudente, antes de mais nada, perguntarmos: como se manifesta isto a que nomeamos *clínica daseinsanalítica*, ou *Daseinsanalyse*? Qual o seu campo de manifestação? Em que medida podemos dizer que lá se produz algo? E que algo é este sobre o qual podemos falar? Quem faz a clínica? Como compreendemos clínica?

Dividiremos estas questões em dois itens: neste, abordaremos a compreensão da clínica de um modo geral, e, no próximo, a clínica sob a perspectiva da *Daseinsanalyse*.

Em busca destas aproximações, vamos fazer uso do modo clássico, tentar entender o que vem a ser clínica. Clínica é uma palavra que vem do grego *kliniké*, onde o clínico seria o *klinikós*; em sua origem, esta palavra tem o radical *klini*, que significa leito e com a forma verbal *klino*, que significa inclinar-se, tender a, ser levado a, virar-se; gramaticalmente, temos: declinar, conjugar (um verbo)⁴². Se não pararmos simplesmente na etimologia, mas se procurarmos, a partir daí, os fenômenos nomeados, é possível encontrarmos a atenção no olhar do terapeuta ao inclinar-se sobre o leito.

Logo de início, destacamos a palavra *leito*, que pode indicar cama, deitar-se, lugar que nos acolhe, lugar que recorremos para nos reestabelecermos de uma jornada, um leito de hospital, onde se recolhe à espera, através do qual, de um modo ou de outro, há certa disposição de se recuperar, em que se pode contar com o outro, onde se crê que possa receber algo, onde se pode chegar de uma maneira e sair de outra. O que não deixa de ser um momento de espera, que envolve um “curar”, envolve tempo. Por isso mesmo, tem-se por costume se referir a esta situação como se ela pertencesse a um tempo de estagnação, por se ver fora das atividades habituais, ou, até mesmo, do que se considera atividade. Como o que se ouve dizer sobre a situação da pessoa que está acamada numa internação mais longa: “ela continua lá, deitada, internada, jogada sobre um leito de hospital”, o que dá a aparência de um período de submissão. A clínica pode ter este entendimento, em que entregar-se é despojar-se da responsabilidade de si. Mas, muito ao contrário de uma estagnação, neste período pode estar ocorrendo um grande fluxo de atenção, muitas coisas e diferentes leituras da “vida”, do

⁴² MANIATOGLU, M. P. F. *Dicionários acadêmicos* – Dicionário de Grego-Português / Português-Grego. Porto: Porto Editora, 2004.

vivido, da fragilidade. Questões como fé, luta, persistência, envolvimento podem se apresentar, tocar, tornando este período de recolhimento bem dinâmico.

Neste viés, nenhum momento é visto como um simples sair de cena. Podemos até dizer que numa clínica onde há a internação, que se muda de cena, de palco, alteram-se as paisagens do dia a dia, passa-se a habitar outro ângulo da existência, por onde se é chamado para corresponder a outras coisas, como a medicação, a imobilização, a manipulação, a exposição, a aceitação de novos horários e rotinas, que, embora sejam do âmbito do “todo mundo”, podem ser passados com singularidade. Em alguns casos, pela própria presença mais explícita e próxima da indignação, por vezes, é possível até que se faça, em momentos mais constrangedores, alguma força para entrar no campo da impessoalidade, no mundo de “todo mundo”. Às vezes, é melhor ser, “simplesmente”, o paciente do leito número tal, tamanho desconforto, por exemplo, quando se é tomado pela compreensão de que não se está conseguindo lidar com a própria dor. Dor física mesmo, aquela em que não há posição que dê conta de aquietá-la, pensamentos que deem conta de distraí-la, aquela em que nos sentimos impotentes para lidar com nós mesmos.

Podemos pensar também em outro sentido para a palavra *leito*, é o leito submerso do rio, sobre o qual, efetivamente, “muita água rola”. Esta metáfora se torna interessante para o trabalho, por representar uma dinâmica diferente: traz, para junto do nosso “mero” olhar, certa correspondência com a clínica daseinsanalítica e a sua tentativa de proporcionar ao cliente a possibilidade de atentar para o modo restrito como vem interagindo e colocar-se num outro modo de abertura para que possa agir com mais liberdade.

Este leito (de um rio) pode se mostrar como um suporte diferente, que, muito embora esteja, de certo modo, implícito nos modos da clínica, se dá pela aparente ideia que ele nos transmite, de proporcionar “liberdade”. Neste sentido, o rio é desatentamente experienciado, como estando em constante movimento, suas águas costumam aparecer, para nós, como “livres” para “correr”, como se não houvesse “pedras” no seu caminho; a água não “anda”, ela corre, escorre, parece até que este leito pode ser tomado como modelo para um fazer clínico, como se ele simplesmente apoiasse; mas, isso tudo, só aparentemente, pois sua “ação”, embora quase invisível, é decisiva por ter uma característica em sua inclinação “tendenciosa” que é, por isso mesmo, fundamentalmente oposta a do clínico. Traçando um paralelo com a clínica, dizemos que o leito inclinado do rio não lhe “permite” o exercício de retorno, a água do rio não pode retornar à fonte, ao olho d’água de sua nascente, ao berço, não é permitido parar, ela está sempre seguindo, meio que empurrada, “por uma orientação” predeterminada, como se

perdesse a êxtase do passado. Diferentemente da clínica que se faz na temporalidade do ser-aí, conforme podemos ver no texto a seguir:

Diferentemente do que pode parecer, a perspectiva daseinsanalítica não nega a influência das experiências do passado no modo de viver de alguém, mas apresenta uma nova compreensão da temporalidade quando destaca que as êxtases temporais (passado, presente e futuro) são interligadas reciprocamente e, assim, não são focalizadas como momentos isolados (CARDINALLI, 2005, p. 60).

Refletindo sobre a clínica, precisamos pensar em como acontece este leito que disponibilizamos. Como se dá a nossa inclinação: ela sufoca ou dispõe-se a uma escuta aberta? Como se dá a nossa fala e o que ela deixa ver? Por outro lado, há clientes que podem chegar com seus próprios solos inclinados, só seguindo em "frente", sempre em ouvidos a que lhes indiquem algo, que lhes tragam direção, e assim vão..., cada vez menos enraizados. No entanto, há momentos em que, nesta situação, começam a fazer a experiência que pode ser da perda de liberdade, seja quando lhes falta a presença do "quem", de alguém, do cotidiano impessoal que lhes aponte o caminho, ou mesmo por se despertarem, habitando a incerteza, onde as coisas surgem, insossas, precisando de alguém que as tempere. Muitas vezes, estes clientes se encontram, como salienta Feijoo (2010, p. 133), na situação de "perda no impessoal", onde "perde-se o próprio referencial, quer a tutela do mundo. O discurso compõe-se pela incapacidade de tomar decisões: pergunta sempre ao outro sobre como deve agir, inclusive ao psicoterapeuta". Caminham desatentos ao seu poder-ser, distraídos da responsabilidade pelo seu existir e, "como um rio", que na falta da "inclinação" do seu leito, no caso aqui, da opinião do outro, podem, desorientados, chegar à estagnação, como a sensação da falta de liberdade. Feijoo (2011, p. 101) realça, que "liberdade, na perspectiva existencial, diz respeito ao caráter de indeterminação da existência, que torna o homem responsável por aquilo que fizer de si".

Gostaríamos de continuar com o leito; nele, nós temos o deitar-se, um modo de dispor-se, um posicionar-se, que pode ser visto acompanhado pela noite, adornado por uma espécie de magia; na noite de núpcias, onde o casamento pode ser consumado, o leito também é um "lugar" em que pode haver "sombras", mesmo sem a presença da "luz", um tempo que pode trazer surpresas, pode ser visitado ou aproximado de algo, de algum lugar, de alguém. A lógica nele ganha outra estrutura, entramos no mundo dos sonhos, que tomam à cena e nos conduzem aos saltos; não há caminhos ou trajetórias curtas ou longas, os sentidos que venham a amparar podem permanecer ocultos por longo tempo, não conseguimos responder ao em virtude de que

estivemos ali, num lugar que pode ser familiar ou estranho, com tal ou tais pessoas, fazendo isto ou aquilo. Independente do modo como os sonhos se dão, através deles podemos ser despertados para os modos em que nos encontramos.

Nos diz a mitologia que o sono é uma condição pela qual não escapam nem os homens nem os deuses; todos estão, de um modo ou de outro, passíveis de serem alcançados pelo deus *Hipnos* (do sono). Esta é mais uma característica interessante, pois, se por um lado estamos todos a ele subjugados, por outro, podemos passar a desatentamente a este modo temporal do existir.

Talvez, isto possa ser ouvido como um indicativo de que a essência “persistente” do sono tenha suas raízes na atenção, na medida em que só podemos chamar a atenção de quem tenha como modo de ser: atenção. A atenção precisa estar dada e, assim pressuposta, para que possamos despertar alguém para alguma coisa, para que possamos perguntar: “você está entendendo sobre o que estamos falando, não é?” Este “não é” já denuncia, de algum jeito, que o compreender e o interpretar possuem suas estruturas prévias, porosas à atenção. Pertence à estrutura do “sono” poder ser despertado, a qualquer instante. Como, também, podemos ver que sono não diz desligar-se de tudo, ausentar-se, não poder corresponder, deixar de ser, perder a identidade, perder o passado, perder o tempo. Notamos, e é fácil de refletirmos, como é diferente dormir, por exemplo, num estado de alerta, demandados por cuidar de uma criança que necessita de nosso auxílio a qualquer momento da noite, de quando não estamos junto a algum compromisso.

Deste modo, o estado de sono também pode ser visto como um modo de “vigia”; há, por ele, uma espécie de regulação de um limite, por exemplo, ficamos num pesadelo até um determinado ponto. Parece que este momento do sono é, também, para uma recomposição de nosso modo de ser enquanto atenção. Com isto, torna-se mais claro agora, que faz parte do modo de ser do homem, enquanto atenção, o estado de alerta.

De certa forma, a atenção está sempre caminhando por aí, seja por estarmos, de algum modo, atentos à chegada do sono e relutarmos em recebê-lo, ou por estarmos desatentos e sermos surpreendidos e por ele depositos. Não sei se dormimos por aí (palestras, aulas...), porque as coisas já não nos chamam a atenção, ou se somos dispersos, na maior parte do tempo, por não suportarmos o existir, como um ter de ser enquanto atenção.

No texto abaixo, veremos que Monteiro Lobato (1936) dando voz a Emília, explora a temporalidade da existência, que se perde, dispersa, entre piscadas, como se a cada vez que nos apropriássemos do olhar atento à nossa própria caminhada, nos descobriríamos em algum “lugar”.

A vida, senhor Visconde, é um pisca-pisca. A gente nasce, isto é, começa a piscar. Quem para de piscar, chegou ao fim, morre. Piscar é abrir e fechar os olhos – viver é isso. É um dorme-e-acorda, dorme-e-acorda, até que dorme e não acorda mais.

(...) A vida das gentes neste mundo, senhor sabugo, é isso. Um rosário de piscadas. Cada piscado é um dia. Pisca e mama; pisca e anda; pisca e brinca; pisca e estuda; pisca e ama; pisca e cria filhos; pisca e geme os reumatismos; por fim pisca a última vez e morre.

- E depois que morre? — perguntou o Visconde.

- Depois que morre vira hipótese. É ou não é? (LOBATO, 1936)⁴³.

De alguma maneira, a dinâmica da circunvisão dá-nos uma indicação de haver uma atenção despreziosa na rotina. Talvez não seja muito claro, pois quando se está imerso num modo de agir, onde as tarefas do dia a dia parecem ganhar certa leveza, elas nos dão a impressão de que não estamos sendo solicitados pela concentração, por algum foco. Nestes casos, podemos ouvir expressões do tipo: “isto eu faço brincando”, “isto ele faz com os pés nas costas”; por outro lado, podemos ter: “não sei como foi acontecer, eu faço sempre a mesma coisa”. O fato é que estamos atentos a um foco qualquer e desatentos a nós próprios. Assim, a atenção que estava “naturalmente” silenciosa nos afazeres do todo dia, saltará para onde a solicitação lhe despertar.

Estes modos de ser do dia a dia atravessam e marcam o modo de ser do homem, são próximos ao agir com sono, ou distraído, em que nos encontramos, na maior parte das vezes, junto tanto aos entes simplesmente dados quanto a outros seres humanos. Estes modos estão presentes na maneira como nos dirigimos para diferentes lugares, como ir deitar-se, ir para a clínica, ou mesmo, por exemplo, quando viajamos, na expectativa ilusória do lugar ter o poder mágico de resolver nossos problemas. Talvez pudéssemos fazer uma leitura do histórico da clínica que justificasse este modo de agir nela, onde se entrega passivamente, mas não passaria de um modo de buscar responsabilizar algo, em algum tempo; por esse modo de ser, seria um afastamento de si próprio.

Do mesmo modo, podemos pensar no psicoterapeuta clínico em seu constante avaliar-se, perguntando-se como se está no trabalho, qual o tempo que está dedicando à clínica, se está em harmonia com a necessidade de estar disponível. A linha que escolheu está fazendo sentido para sustentar as ações? O que pensa sobre os temas básicos da existência e como se apropria deles no seu modo de existir? Ou seja, como psicoterapeutas, precisamos responder a estas questões para que possamos estar livres com o cliente, atentos para que consigamos

⁴³ Excerto de *Memórias de Emília*. Colhido nas paredes do Museu da Língua Portuguesa – Estação da Luz, São Paulo – Brasil. Visitado em junho de 2012.

aproximação das experiências dele, tornando possível compreender o sentido que vem orientando seus passos, seu traçado, sua interpretação. Outro aspecto a considerar é que a clínica é espaço de colheita. Para isso, faz-se necessário, por parte do psicoterapeuta, despertar em si próprio este estado da colheita, pelo qual colhe e recolhe, “agregando” o que se dá de forma dispersa na fala atemporal do cliente. Segundo Heidegger (2002, p. 280), “(...) não é muito fácil pensar a ‘coleta’ nesse sentido originário, orientador e cabal, porque estamos acostumados a sempre ver a coleta como o ajuntamento e amontoado posterior de coisas dispersas”. Isto poderá levar ao cliente a possibilidade de despertar, para seu ser enquanto atenção.

Como se dá este estado de atenção, que precisa ser desperto para que ele se escute na escuta do psicoterapeuta? Para isso, precisamos lembrar o que foi dito acima: tanto mortais quanto deuses são alcançados por *Hipnos*. Isto é de imensa significância nos encontros entre psicoterapeuta e seu cliente, uma vez que temos a clínica como um lugar especial e essencial da escuta, onde tem um papel definitivo para acontecer terapia. Mas, uma vez que “ninguém” está livre de ser tomado por *Hipnos*, isso nos dá a indicação de que, ao mesmo tempo, cliente e terapeuta podem estar “agindo ou falando como os que dormem”, aqui compreendidos como distraídos, afastados de suas escutas, de si próprios, pois, como somos um ser-aí enquanto atenção, isso, por si só, já nos garante a possibilidade de estarmos desatentos, seja aonde for.

Sendo assim, cabe ao psicoterapeuta, em sua “inclinação”, “sustentar” a atenção da escuta *recíproca* que se dá neste encontro clínico, com pequenos alertas do tipo: “você ouviu o que você disse?” “É nisto mesmo que você acredita?” As perguntas que sustentam estas possibilidades da atenção vêm do psicoterapeuta, por reconhecer a força de sedimentação do impessoal, de poder trazer “normalidade” aos acontecimentos, como na expressão: “(...) comigo também não foi diferente, por que seria?” Neste sentido, Feijoo (2011, p. 146) pontua algumas falas do psicoterapeuta, como, por exemplo: “Você se deu conta de que mesmo um homem forte morre. E que você também pode morrer a qualquer momento, tal como aquele homem morreu”.

Esta atenção envolve, por parte do terapeuta, habitar a abertura onde o ser se dá, para poder haver compreensão daquele que está à sua frente, dos recursos e/ou esforços que vêm empregando para se manter, de certo modo, surdo no que faz. Este habitar na terapia diz, também, de como se está nesta relação terapêutica, que tipo de relação está acontecendo, se está podendo acontecer. Feijoo (2010, p. 16) realça a importância da relação no processo terapêutico, acentuando-a na atuação da escuta do psicoterapeuta junto à fala do cliente, dizendo que é a partir daí que “o profissional de psicologia vai proceder de modo a facilitar o

emergir dos conflitos daquele que busca uma apropriação de seu caráter de ‘poder-ser’”. Podemos ver, também, nas palavras de Boss (1988, p. 14) a preocupação com a relação e a postura do psicoterapeuta, quando diz: “(...) ninguém que se ocupa seriamente com seres humanos pode lhes negar sua atenção constante e incansável”. A clínica é essencialmente um lugar de operação do modo de ser do homem enquanto um “ser-com”. É por ele ser desta maneira que podem acontecer coisas do tipo: contar com o outro; dispor-se ao outro; guiar-se por uma escuta; descobrir-se como um ser-no-mundo; “um encontro” tornar-se algo clínico.

Assim, podemos dizer que pela clínica ser atravessada por estas questões: do leito, da noite, do sono, da cura, da inclinação, da desatenção, da atenção, da procura, é que a torna ponto de possibilidade de compreensão, através do qual se opere a conjugação disto tudo com: o dia, o apropriar-se, a atenção, o despertamento, a liberdade, a serenidade do ser humano como um ser-no-mundo-com; como também, para deixarmos ser o tempo de *Hypnos*, de *Morfeu*, de forma que possamos expressar, analisar, conversar, pensar sobre os sonhos, mesmo que a linguagem pela qual eles se apresentam seja marcada pela simbologia e pelos “simples” acenos.

Abordados alguns aspectos da clínica em sua tradição, vamos, agora, adentrar, mais especificamente à *Daseinsanalyse*, à questão da atenção em sua dinâmica junto ao modo de ser do homem atual, atravessado pelos aspectos deste tempo, nomeado por Heidegger como *Era da técnica*.

2.2 A Clínica sob o Viés da *Daseinsanalyse*

Certas Palavras
 Certas palavras não podem ser ditas
 em qualquer lugar e hora qualquer.
 Estritamente reservadas
 para companheiros de confiança,
 devem ser sacralmente pronunciadas
 em tom muito especial
 lá onde a polícia dos adultos
 não adivinha nem alcança.

Entretanto são palavras simples:
 definem
 partes do corpo, movimentos, actos
 do viver que só os grandes se permitem
 e a nós é defendido por sentença
 dos séculos.

E tudo é proibido. Então, falamos.

(Carlos Drummond de Andrade)⁴⁴

Com alguma compreensão do que vem acompanhando o termo “clínica”, vamos avançar e explorar a clínica nos moldes da *Daseinsanalyse*. De antemão, esclarecemos que não será nosso objetivo principal, mesmo ao citarmos algumas características de uma clínica específica, traçar pontos de aproximação para uma comparação, ou fazer alguma diferenciação entre linhas de atuação da psicologia, mas, simplesmente, tentarmos descrever um pouco o que se compreende por *Daseinsanalyse*.

O termo *Daseinsanalyse*, ou a Análise do *Dasein*, vem do pensamento de Martin Heidegger e aparece na sua obra de 1927 – *Ser e Tempo*. Foi utilizado para tratar da explicitação filosófica dos existenciais, que vem a ser modos ontológicos, isto é, que amparam o sentido de ser do ente como o *Dasein*, ou os modos de ser do existir humano, que indicam os modos de poder-ser do *Dasein*, jamais superáveis ou possíveis de serem extinguidos. Somente a título de exemplo, citaremos “alguns” existenciais, tais como: corporeidade, cuidado, espacialidade, temporalidade, ser-no-mundo. Destacamos que os existenciais não têm um número fixo, predeterminado, nem são categorias; por isso mesmo, frisamos alguns, “uma vez

⁴⁴Poema encontrado na obra *Boitempo*. Disponível em: <http://www.citador.pt/poemas/certas-palavras-carlos-drummond-de-andrade>. Acesso em: 07 de jun. 2013.

que se descobrem novos existenciais a partir da experiência ôntica” (HEIDEGGER, 2009, p. 246).

A *Daseinsanalyse* entrou na psiquiatria pela escuta de Binswanger, que, muito embora tenha tido contato com a obra de Heidegger em 1928, só passou, segundo Dastur (2012, p. 5), “a utilizar o termo ‘Daseinsanalyse’ para substituir o de ‘Antropologia fenomenológica’ em 1941”. Binswanger publicou alguns textos da visão psiquiátrica sob o viés da fenomenologia, tanto com base na obra de Husserl, quanto na de Heidegger. Françoise Dastur, nesse texto citado, busca compor uma rápida história da *Daseinsanalyse*, cita alguns profissionais que se articularam com esta visão, seja através do exercício clínico, de publicações de livros, bem como da fundação de instituições, como a escola de *Daseinsanalyse*. A referida escola foi “fundada em Zurich pelo psiquiatra Medard Boss (1903-1991), que tem por objetivo fundamental a aplicação da filosofia de Heidegger à prática terapêutica no campo das neuroses” (DASTUR, 2012, p. 6).

A participação de Medard Boss foi de grande importância para a *Daseinsanalyse* por alguns motivos, dentre os quais destacamos o convite para que Heidegger participasse de um grupo de estudos onde o filósofo levaria seu pensamento aos médicos e psicoterapeutas, em forma de seminários. Este movimento de correspondência de Heidegger ao convite de Boss foi decisivo para que a *Daseinsanalyse* pudesse começar sua trajetória, uma vez que se manteve amparada pelas próprias mãos do filósofo. Houve, também, neste encontro, a interposição de interesse que atraiu ambos os lados. Boss estava buscando esclarecer alguns pontos da obra *Ser e Tempo*, afinal ele começou a leitura deste livro, devido ao fato de ter despertado sobre a questão acerca do tempo. Esta questão lhe surgiu quando em uma missão militar obrigatória, em que esteve coordenando um grupo de soldados camponeses, que foram recrutados por estarem acostumados à região para onde ele foi. Com isto, Boss viu-se com poucas tarefas, pois no período que esteve nesta missão ficou afastado de suas funções como médico e sentiu-se entediado.

Já por parte do filósofo, havia uma questão que, de acordo com Boss, foi mencionada no prefácio à primeira edição dos *Seminários de Zollikon*, em que o próprio Heidegger lhe teria dito que: “via a possibilidade de que seus insights filosóficos não ficassem limitados às salas dos filósofos, mas pudessem beneficiar um número maior de pessoas e, principalmente, pessoas necessitadas de ajuda” (HEIDEGGER, 2009, p. 13).

Há, também, outro ponto que merece ser destacado, neste início que vai além dos interesses que reuniram os dois: o fato de o psiquiatra assumir uma postura compreensiva, *verstehen*, de quem está disposto a escutar e empregar uma dinâmica existencial em sua clínica,

procurando realizá-la de modo mais próximo possível das questões levantadas pelo pensador. Esta disponibilidade em compreender e interpretar a obra do filósofo talvez tenha sido, para o próprio Heidegger, um incentivo “a mais” para assumir a proposta dos seminários. Estes modos de atuar encontram-se ressonantes até os dias de hoje e acabam proporcionando, para a *Daseinsanalyse*, bases mais consistentes, resultando na formação de grupos de estudos com objetivos de discussões periódicas das obras de Heidegger, que buscam alcançar mais compreensão, seja através de discussões de casos clínicos, de supervisões, nas produções de textos com objetivos de descrever os aspectos da *Daseinsanalyse* clínica, tanto no que diz respeito à terapia quanto às “patologias”. É importante mencionar que pouco se escreveu sobre a *Daseinsanalyse*, sobre seu fazer clínico, sobre sua visão das “patologias”, mas, por outro lado, o que vem sendo escrito está sendo feito com muito rigor e sempre acompanhado por uma leitura meticulosa e árdua sobre textos tanto de Heidegger como de outros filósofos e terapeutas.

Retornando, então, ao encontro de Heidegger e Boss, podemos dizer que eles, tocados por uma disposição interrogativa, questionadora, não pouparam esforços para se disponibilizarem em torno da tarefa que se mostrou convidativa para eles, e, assim, caminharam através de inúmeras trocas de cartas, encontros, seminários, viagens. Neste sentido, podemos dizer que ambos colocaram-se em obra da *Daseinsanalyse*.

A atmosfera dos seminários devia ser contagiante, pois o grupo que se reunia contava com uma frequência constante de 50 a 70 pessoas nas atividades que se estenderam por cerca de uma década, o que demonstra, também, que a *Daseinsanalyse*, logo de início, se mostrou uma proposta atraente e, conforme Teixeira (2009, p. 12), “como uma alternativa ao modelo cientificista que vê o homem parcialmente, seja pelo lado da biologia, das neurociências, ou da psicodinâmica (Psicanalítica); que o vê como um conflito de forças pulsionais, regido pela estrutura de um aparelho psíquico, ou ainda pela psicologia comportamental”.

Os seminários dados por Heidegger ao grupo de estudos mencionado acima foram transcritos e publicados pelo título *Zollikoner Seminare – Seminários de Zollikon*, obra que utilizamos com frequência neste trabalho. Constituíam-se como preocupação do filósofo, nestes seminários, manter-se no esforço do diálogo com a tradição, buscando sempre esclarecer e orientar o grupo sobre o sentido pelo qual recorria em sua fala, de algumas palavras que se encontravam mais distantes, embora disponíveis, do dia a dia de todos, para dar voz ao seu pensamento que questionava o modo de ser da metafísica, principalmente no que diz respeito ao esquecimento do ser. Esta situação é inclusive pontuada no *Prefácio à primeira edição alemã dos Seminários de Zollikon*:

- Sempre só podemos dizer como pensamos e pensar como falamos. Se, pois, o fundamento essencial de uma coisa – e seja ela o próprio ser homem – resultar na experiência de um novo pensar e ver em outra significação, então isto exige também um novo dizer, de acordo com ela. Se insistirmos em falar, por exemplo, de um sujeito ou de um ‘eu’, então também a compreensão do fundamento essencial do ser homem, fundamento que consiste num suportar um âmbito-de-abertura-do-mundo perceptivo, permanece totalmente velado (HEIDDEGER, 2009, pp. 15-16).

Esta fala de Heidegger dá-nos indicações dos ritmos dos encontros, pois embora o filósofo fosse sempre solicitado a alterar a forma de expressar-se, ele mantinha-se coerente com o seu pensamento de transmitir a necessidade de apropriação, por parte de cada um dos participantes, de uma linguagem que pudesse dar conta de propiciar-lhes um ver e escutar próprios do fazer fenomenológico, onde a “linguagem é a morada do ser”, isto é, o lugar onde o que é acontece. Mas, o fato é que o simples não é tão visível assim quando se está acostumado ao pensar científico que de tudo pede provas; o visível costuma escarpar do nosso foco. Desta maneira, surgiram vários questionamentos sobre a *Daseinsanalyse*, sua validade, inclusive sobre a própria essência filosófica com que eram revestidos os estudos. Com vistas a trazer luz sobre o sentido dos encontros e pontuar os limites de suas exposições, o filósofo tece o seguinte comentário com o grupo:

Os senhores devem ter percebido que não desejo transformá-los em filósofos, mas somente torná-los atentos ao que diz respeito inevitavelmente ao homem, mas que não lhes é imediatamente acessível.

O treinamento desta atenção requer uma atitude metódica especial tanto da minha parte quanto da dos senhores, sobre a qual não falamos até agora, pois eu queria primeiro tentar treinar esta situação e somente depois falar especialmente sobre o método (HEIDEGGER, 2009, p. 151).

Heidegger tratou deste tema logo após ser informado por Boss de que a *Daseinsanalyse* tinha recebido algumas críticas em seu modo de ser, tais como: se poderia ser considerada ciência, se a física discutida ali já estava ultrapassada. Depois de ter feito um esclarecimento sobre o modo de ser da *Daseinsanalyse* e o que se compreende por ciência (ver p. 159 dos *Seminários de Zollikon*), e sobre a validade da física que vinha mencionando, despertou o grupo, com o texto acima citado, sobre um fato que julgamos merecer destaque para a nossa clínica. Por isso, frisamos o que ele disse: “Os senhores *devem ter percebido* que não desejo *transformá-los em filósofos*, mas somente *torná-los atentos* ao que *diz respeito inevitavelmente ao homem*”. Talvez a importância desta passagem esteja no fato dela

expressar, de maneira sucinta, o modo de ser e estar dos psicoterapeutas na *Daseinsanalyse*: “*atentos ao que diz respeito inevitavelmente ao homem, mas que não lhes é imediatamente acessível*”.

Como podemos ver, esta passagem se destaca tanto pelo fato de ter mencionado, com certo destaque, a atenção, quanto para a necessidade e o caráter da aproximação do olhar e da escuta sobre nós mesmos, bem como o fato de não estarmos fazendo filosofia. Pois, por mais que a *Daseinsanalyse* se apoie em conceitos filosóficos, nós, os psicoterapeutas, não carecemos de nos transformarmos em filósofos. Precisamos despertar em nosso próprio modo de ser uma disposição compreensiva, um modo de abertura, a partir da qual faz sentido um “espaço” de realização de um poder-ser psicoterapeuta enquanto olhar e escutar fenomenológico-existencial, que é, na maioria das vezes, dificultado, sobretudo, por uma surdez que se manifesta pelo modo impositivo e, ao mesmo tempo, confortável da cotidianidade mediana. Este despertar implica, principalmente, num deixar ser atenção, num ser tocado por uma atenção, que, aqui, tem até a característica de uma tonalidade afetiva, como uma atmosfera, que está presente em toda parte sem estar especificamente em algum lugar. Ou seja, é um modo de estar junto ao cliente, que pede um relacionar-se *obediente*⁴⁵ a este, não simplesmente só focado nele, concentrado em seu discurso, mas “*ao que diz respeito inevitavelmente ao homem, mas que não lhes é imediatamente acessível*”.

Sendo assim, torna-se necessário, para o terapeuta, alcançar uma postura para que isto seja viável, em que ele se veja como quem está sendo requisitado a partir do modo de ser do cliente, em seu “dizer mostrador”, intermediado, pela possibilidade própria do ser-aí que se é, como um *lógos*, que acolhe, recolhe, separa, une, de tal modo que o terapeuta perceba também, constantemente, a si próprio no acontecendo desta e por esta relação.

Para que esta atenção se dê, é importante que o psicoterapeuta também tenha claro o seu papel, de receber acolhendo, escutando o não dito, como não pronunciado, pois embora ele se coloque a ouvir confidências, seu papel não é de um confidente. Um confidente ouve a fala, o pronunciado e procura não tocar mais no dito, na medida em que este dito no qual vem a confissão pode trazer a clareza de um ato. O psicoterapeuta precisa escutar e ver, além do dito, o não falado, o sentido que ampara uma ação.

Embora o escutar do psicoterapeuta também resguarde o segredo, ele não está ali para guardar, como arquivar, acumular, estagnar; ele está ali para desvelar, para trazer à luz, para que possa haver nova interpretação, novo agir junto ao sido, para propor movimento. Além

⁴⁵ “Obedecer” vem do Latim “*ob-audio*”, que com sua derivação “*us*” – *obauditus* – traz o sentido da “ação de escutar, atenção” (conforme nos aponta TORRINHA, F., 2002, p. 568).

disso, podemos dizer que se há um tanto de investigação no agir do psicoterapeuta, ele não é um detetive, que busca uma verdade reduzida à adequação para o desfecho de uma história, ou mesmo encontrar uma causa como uma peça que dê um fechamento a um quebra-cabeça, um “elo perdido”; a verdade (*alethéa*), com a qual orienta seu trabalho, prima em dar a base dos desvelamentos, num constante movimento melódico que ampara, ou permite a dança do vir à luz, que surge e encobre. Neste sentido, podemos dizer que a atenção do psicoterapeuta deve ser bem próxima daquela dita por Gasset, como “alerta”:

La mirada, y la atención del cazador son todo lo contrario. No cree saber por dónde va a venir el lance. No mira tranquilamente en una dirección determinada, seguro de antemano que por ella vendrá la pieza. El cazador sabe que no sabe lo que va a pasar y este es uno de los mayores alicientes en su ocupación. De aquí que necesite aprontar una atención de outro y superior estilo. La atención que consiste en no fijarse en lo ya presumido, sino precisamente en no presumir nada y evitar la desatención. Es una atención «universal», que no se adscribe a ningún punto y procura estar en todos. Para denominarla tenemos una palabra magnífica que conserva aún todo su sabor de vivacidad y de inminencia: alerta. El cazador es el hombre alerta (GASSET, 1968, p. 124).

Notamos que este texto ao trazer o modo da atenção como alerta, em que nos aproximamos da maneira como o psicoterapeuta precisa posicionar-se, descreve uma possibilidade de estar numa abertura de sentido, onde há uma espécie de *omnidirecionamento* para a chegada de algo. Com isso, estamos dizendo que diferente de estarmos com o cliente, atentos a uma expectativa, estaremos posicionados, enquanto atenção, num modo de abertura, dispostos para podermos ser tocados pelo dizer que pode, a qualquer instante, mostrar o fenômeno. Podemos, inclusive, aproximar este modo de estar da própria necessidade de uma suspensão de mundo, nos moldes de uma *epoché*, que, também, não quer dizer que o terapeuta irá suspender a expectativa que tem e que o coloca ali, da possibilidade de o cliente lhe mostrar algo, mas, que, para que isto seja possível, é necessário apropriar-se da atenção que está propiciando a abertura ou não do que se dá na relação. Se o pescador for barulhento, poderá ter dificuldades em pescar. Estar “bem” no consultório não é “caçar” todos os dias, mas estar disponível à “caça”. Não é ter uma estratégia preconcebida de atuar onde não se tem erro, como se tivesse descoberto o método infalível; como se disséssemos: “é agora que o cliente vai falar alguma coisa, pois até agora foi uma simples ladainha”. O falar não se compõe de simples palavras, ele traz a articulação, a conjugação, o ritmo, como se está a caminhar. Ele pode ser um mostrar direto ou um anunciar, assim como o sol na linha do

horizonte acena para o ocaso, a febre anuncia uma infecção. Tudo pode falar para quem se põe a escutar. Desta forma, não poderíamos deixar de sublinhar, no texto citado, a seguinte frase: “*A atenção que consiste em não fixar-se no já presumido, senão precisamente em não presumir nada e evitar a desatenção*”⁴⁶. Esta atenção não é alguma coisa que precisa ser criada ou inventada pelo homem; sendo a atenção um existencial, ela precisa ser apropriada nas suas expressões ônticas, existenciárias.

Se observarmos a criança, veremos que ela realiza um modo de atenção, um modo de ser, pelo qual lhe permite, de um momento para o outro, aprendizagens sobre as quais nos perguntamos: “Nossa! Ela já sabe conjugar os verbos. Como ela aprendeu?” A criança em seu ser-no-mundo vai caminhando na familiaridade da circunvisão, por onde podemos notar que vai se articulando com os verbos mais próximos como “mamar”, “comer” e “beber”, os quais costumam ditar o ritmo das sedimentações das terminações, quando ela vai se apropriando do falar. Assim, quando é perguntada: “você mamou?”, ela já responde “mam(ei)”, podendo, então, responder quando perguntada: “você fez...?”, com a forma “faz(ei)”. Isso pode ser visto em relação às terminações como “comi”, “bebi”, “dormi”, podendo derivar um “faz(i)”, um “traz(i)”. É interessante notarmos, por intermédio da frase acima, como o ser criança mencionado, que nós já “fomos”, pode encontrar-se tão distante do nosso modo de existir adulto.

O mundo, na concepção heideggeriana, veicula um sentido que imediatamente recorta que tipos de utensílios vão ser centrais para o homem⁴⁷. No momento em que se articula um tal sentido como, por exemplo, “ser adulto é...”, ele pode eliminar do horizonte da ocupação, do foco, uma série de outros utensílios como: brinquedos, um livro infantil, dentre outros, ou mesmo realizar ações como rolar na grama, deitar no colo... Estamos dizendo que muitas coisas podem desaparecer da dinâmica do à mão, da atenção enquanto foco. Talvez, quanto a isso, pudéssemos nos perguntar: “como é que se dava a atenção quando “criança”, e agora que adquirimos o estado de “adulto? Como nos expressávamos em nosso ser atenção e como é agora? Como se davam as nossas distrações, que nos permitiam aprender brincando?” Isto nos remete sempre a mais questões, como: “o que nós deixamos “estacionado”, no modo de criança, que não “movimentamos” no modo de adulto? Será que a maior familiaridade com o mundo através de mais narrativas sedimentadas vem nos proporcionando trânsitos

⁴⁶ Tradução nossa, sobre o texto de Gasset citado.

⁴⁷ Quanto a esta questão dos utensílios aparecerem ou não, há uma nota do tradutor Marco Antônio Casanova (apud Heidegger, 2008, pp. 164-165), sobre uma interpretação da tradução de uma sentença de Protágoras, que diz: “O homem é a medida de todas as coisas, das que são do fato de que são, das que não são do fato de que não são”. Mas, segundo o tradutor, Heidegger utiliza-se desta sentença não por esta tradução, mas pela possibilidade de outra que diz: “O homem é a medida do fato de que as coisas são e do fato de que elas não são”.

circunvisivos mais fluidos? Será que aprendemos a ser focados, e assim permanecemos desatentamente distraídos de nosso ser-aí mais próprio, afastando-nos da condição natural de alertas?” Ser alerta, hoje, como adultos, passou a ser estressante, cansativo e desgastante.

Apesar disso, o resgate de um modo de atenção mais originário possibilita ao adulto, e principalmente ao terapeuta, deixar ser tocado por um som, por uma imagem, de tal modo que não se perca neles, que se apreenda neles, mas que possibilite manter-se em constante proximidade com o outro homem, como um ser-aí, um ser-no-mundo-com. Isto é factível pela própria possibilidade de ser fundamento do acontecer de toda e qualquer relação, por encontrar-se sempre numa *disposição-compreensiva*, como “aquele ser aberto para o aberto”. Nesse sentido, por este modo de ser, ele pode ser visto como sendo “o lugar e a hora do real, mas sem que seja sua causa ou princípio.”⁴⁸ Assim, o acontecer se dá na experiência do homem, na sua existência. Para observar a experiência, alcançar o sentido, o terapeuta necessita estar atento, alerta, nesta relação que se dá entre dois seres-aí, ou seja, junto ao que se apresenta no modo de exposição circular-temporal do cliente que, por mais que se mostre como “obscuro”, “ilógico” ou “difícil”, diz respeito “inevitavelmente ao homem”. Por isso, citamos a recomendação de Heidegger (2007, pp. 75-78): “‘Atrás’ dos fenômenos da fenomenologia não há absolutamente nada. [...] É na presença (*Dasein*) que se há de encontrar o horizonte para a compreensão e possível interpretação do ser”.

Na *Daseinsanalyse* isto deverá dar o tom para o modo de estar com o cliente, pois ao falar sobre alguma coisa, ao abordar seus sofrimentos, é a ele, e somente a ele, como homem, como um ser-no-mundo, que é dada a possibilidade de “sofrer” algo, de algo, com algo e por algo, pela sua própria essência de poder se relacionar com “algo enquanto algo”. Assim é que, como terapeutas, devemos esperar, alertas, atentos, pelo desdobrar do dito, do mesmo, para que ele possa abrir um pouco mais, em seu dizer, a relação, seu comportamento. Perguntar ao homem como ele “é”, é, ao mesmo tempo, identificar uma situação ôntica pela qual ele possa dizer como ele é. Para esta visualização se tornar possível para o terapeuta, muitas vezes, é preciso disponibilizar alguns recursos para o cliente, tais como: solicitar, se for o caso, que o cliente cite algum exemplo, em que se veja em situação similar a qual relata, e como ele a compreende como similar; que traga uma música, uma história, uma poesia... Assim, assumir o sentido terapeuta é se colocar frente ao horizonte alongado de mostraçã dos utensílios, para a possibilidade de abarcar, de ser alcançado pelo maior número de utensílios, de dizeres, de modos de ser. Ao disponibilizar este e/ou outros recursos, o terapeuta se coloca junto ao que

⁴⁸ Ver Nota de rodapé 25.

vai sendo explicitado no dizer do cliente, de modo sempre “presente”, até que possa devolver para ele compreensões de sentido que lhe possibilitem abrir-se para si mesmo; para que possa se ver nos modos como vem agindo. Pelo qual ele se mostra aprisionado, não por não haver saídas, mas por não compreender que está, desatentamente, guiando a si próprio, a ponto de não poder se ver empenhado em suas escolhas.

Cabe ressaltar que as devoluções do terapeuta não visam reduzir, por elas mesmas, o estado de tensão do momento, pois, pela tensão em que o cliente encontra-se tomado, mantém-se na possibilidade de se deixar iluminar por outro estado de atenção, que poderá despertá-lo para si próprio. Para que isso ganhe esta dimensão, o cliente em sua tensão precisa receber acolhimento, que pode ser entendido como abrigo, um “lugar” em que possa olhar-se, escutar-se. Um abrigo diz tempo de estada, diz espaço, onde possa demorar-se na sua explicitação, na sua descrição e compreensão, a partir da disponibilidade de aproximar-se do sentido. Assim, as devoluções, resguardadas pela atenção, precisam escapar de darem explicações interpretativas, que mais não são do que justificativas para este sofrer, apontando para alguma situação específica como causa. Estas explicações acabam por ser uma espécie de privação ou de uma aceleração temporal, que pode retirar a possibilidade de ocorrer a maturação da visão e da atenção. Neste sentido, podemos dizer que o terapeuta é requisitado a estar em um modo de atenção que possibilite um escutar, diferenciado de um encontro fortuito e que resguarde o que vai falar, nos limites de uma devolução. O limite dessas devoluções lhe é mostrado pelo cliente, mas chega na ausculta do terapeuta. Estas devoluções, de modo geral, devem conter o mínimo, isto é, somente acenos para que o cliente possa chegar a ver, junto com o terapeuta, algum outro horizonte de possibilidades para seu modo de existir, que, neste momento, ou por enquanto, ainda não lhe está acessível.

De certo modo, isto nos leva a pensar na lida com os recursos da filosofia, por parte dos terapeutas, ou mais especificamente, aqui, dos *daseinsanalistas*. Ela não se deve motivar por poder alcançar algum lugar pré-estabelecido, como se fosse possível adquirir, através da dominação de alguns conceitos filosóficos, uma visão interpretativa privilegiada, pronta e acabada. Mas, pelo fato de buscar, “*sempre e a cada vez*”, atentar-se para o modo em que se encontra e precisa encontrar-se, como um projeto de sentido que se é e está nas cercanias do que está acontecendo. O fenômeno em seu campo de mostraçã, pela fala do cliente, em seu caráter temporal do “*sempre e a cada vez meu*”, marca a particularidade de cada ser humano como um ser-aí.

Do mesmo modo que esta particularidade abre a temporalidade, ela indica que o homem, nesta clínica, precisa ser visto numa compreensão fenomenológica una, pois apesar

de ser cuidado, atenção, circunvisão, ser-em, compreensão, disposição, não pode ser simplesmente uma montagem, um mosaico, como se fosse um somatório de existenciais, e, sim, como um ente que se realiza de maneira una e total (“*sempre e a cada vez meu*”). Assim, não é que ele seja compreensão e disposição, mas ele é “compreensão-dispositiva”, que não deixa de ser o modo próprio de lidar com os conceitos filosóficos como “indicadores formais”, mostrando para nós, a direção da unificação de todos os existenciais na “totalidade do todo estrutural”, expressão esta utilizada por Heidegger (2007, p. 250).

Neste sentido, citamos:

A dificuldade de tal “disposição compreensiva” reside no fato de que esse “deixar o ente ser assim como se mostra” só é possível quando o próprio terapeuta realiza aquele deslocamento de si, experienciando a si mesmo como abertura de sentido, como existente (*Dasein*), e, a partir daí, ilumina toda a realidade humana, não se identificando com nenhuma objetivação inadequada sobre o modo de ser do homem (Heidegger, 2001, p. 236). O quanto isto se constitui como uma dificuldade, já foi mostrado na analítica da cotidianidade mediana do *Dasein*, feita em “*Ser e Tempo*”. O *Dasein* tende, de início e na maior parte das vezes, a ser absorvido por seu mundo, tomando a si mesmo por aquilo que ele não é, um ente cujo modo de ser fosse simplesmente-dado (SÁ, 2008).

Sendo assim, na clínica nos moldes da *Daseinsanalyse*, devemos cuidar para não olharmos para o homem através dos conceitos que têm por objetivo dar definições sobre o motivo de um ou outro comportamento, capazes até de generalizações. Esta é uma das dificuldades do falar sobre os existenciais, pois quase sempre se pensa numa ordem de acontecimentos, onde o ser-aí se mostraria a cada momento por um deles, o que já seria um “reducionismo existencial”. Ou seja, na clínica, ao se buscar apoio na visão dos existenciais, é preciso ter em conta o alerta de Heidegger (2009, p. 163): que diz o seguinte: “É decisivo que cada fenômeno que surge na relação de analisando e analista seja discutido em sua pertinência ao paciente concreto em questão a partir de si em seu conteúdo fenomenal e não seja simples e genericamente subordinado a um existencial”.

A advertência de “tornar atentos”, levantada por Heidegger, em citação acima, guarda em si, também, esta preocupação. É deste modo que podemos ver que a queixa de um braço quebrado pode estar resguardando uma existência “temporalmente” estagnada, num sofrer que eterniza a impossibilidade de realizar-se enquanto um existir que só vê sentido, por exemplo, em abraçar, em carregar o filho no colo... Isto realça a citação acima, quando diz que “é

decisivo que cada fenômeno que surge na relação de analisando e analista *seja discutido* em sua pertinência ao paciente concreto em questão a partir de si em seu conteúdo fenomenal”.

Este *discutido* já nos indica que a metodologia desta linha psicoterapêutica é a hermenêutica, que se dá através da circularidade do questionamento, e não sobre suposições. É como disse Safranski (2005, p. 17): “indagar, não responder, era a paixão de Heidegger. A isso sobre o que indagava e por que procurava, ele chamou-o ser. O sentido dessa indagação é apenas devolver à vida o mistério que ameaça desaparecer na modernidade”. Talvez possamos pensar que as nossas devoluções necessitam de um pouco disso também, de resgatar e preservar esse mistério.

O termo *metodologia*, acima referido, está sendo compreendido no sentido da sua origem grega: método, como “*meta hodós*”, entendendo-o como “o caminho para”; assim, do mesmo modo a *alethéa*, verdade como desvelamento, conforme podemos ver na maiêutica socrática, que indica que devemos estar ali perguntando o “mesmo do mesmo”, ou seja, respeitando a temporalidade circular apropriativa do cliente que lhe confere o tempo de pensar e o de “re-pensar” o que vem fazendo desatentamente do “mesmo jeito”. Vamos retomar uma citação anterior de Heidegger (2001, p. 126): “O acesso à essência de uma coisa nos advém da linguagem. Isso só acontece, porém, quando prestamos atenção ao vigor próprio da linguagem. Enquanto essa atenção não se dá, desenfreiam-se palavras, escritos, programas, numa avalanche sem fim.”

Por esta dinâmica, nos é dado entrever que o realizar nesta e por esta clínica se dá a partir e na persistência do discurso, por intermédio do qual se sustenta a temporalidade do aparecer dos fenômenos, com as escutas e falas recíprocas, tornando possíveis aberturas de inserções pelo que vai se compreendendo. Isto, ao mesmo tempo, vai remetendo os fenômenos aos seus campos de mostraçã, à conjuntura existencial, pela teia da atenção, que reúne e colhe, resultando na explicitação do lugar em que se vem habitando, sua fragilidade e os modos de escolher-se nas escolhas. O próprio método de Heidegger para deixar aproximar este campo de mostraçã se dá a partir do que aparece – o fenômeno – para, então, chegar ao campo de manifestação – mundo – deste. Para maior compreensão, podemos dizer que este processo se dá percorrendo o caminho que parte do próprio mostrar-se do utensílio, para encontrar o mundo do utensílio; por exemplo, o pensamento heideggeriano parte da hidroelétrica para encontrar o mundo próprio da hidroelétrica, um mundo sustentado pela *técnica*, que instala a natureza como fonte de energia. Podemos ver que se trata de um fenômeno bem distinto se o compararmos com o de um moinho, que “se” instala no rio, pois, em se tratando de uma hidroelétrica, é “ela” própria que “instala” o rio nela, ou seja, o rio

precisa ser adaptado, “apesar dos pesares”, ao funcionamento dela, ao que ela requisita para ser.

Por este modo, podemos dizer que cabe à clínica *daseinsanalítica* ser não de modo diferente, mas simplesmente ser, isto é, apropriar-se de si, de seu mundo. É assim que pode dispor-se livremente, em seu dia a dia, ante ao fazer clínico da tradição, desvencilhando-se, não simplesmente dos termos ou métodos que vêm sendo usados, como se estes fossem empecilhos para pô-la em prática, ou mesmo inconvenientes. Destacamos que, para a nossa prática, antes de optarmos pelos termos a serem usados ou não, como cliente/paciente, por exemplo, cabe-nos refletir sobre o modo como estes vêm sendo entendidos e o que dissemos ao pronunciá-los, como podemos repensá-los e reescrevê-los a partir desta proposta. Proposta, onde se tem por princípio que as palavras nomeiam fenômenos, isto é, mais importante do que a palavra é a experiência do fenômeno que ela traz.

Neste sentido é que pode aparecer, para nós, a inclinação do clínico compreendida como atenção, como direcionar, voltar um olhar atento para o cliente. A clínica como leito pode apresentar-se como um lugar que está reservado ao acolhimento, ao recolhimento; o paciente, que deriva da palavra latina *passium* (que diz *sofrimento*), pode, por exemplo, trazer a oportunidade de repensarmos sobre como recebemos o paciente pelas suas questões. Assim, nos perguntamos: “estamos já na compreensão do seu sofrimento?”, “como o entendemos e o deixamos ser?”, “como disponibilizamos o tempo apropriado ou colocamo-nos em luta contra o modo como vem sendo tentadas soluções rápidas, desacompanhadas do seu próprio tempo de florescer, chegando ao ponto de nos considerarmos até impotentes frente aos sofrimentos e consequentemente ao modo de ser do cliente?”; “quais os meios de que dispomos para lidar com os pacientes que vêm fiar os seus sofrimentos à nossa escuta”?

Estes aspectos devem estar inseridos na proposta de levar ao cliente a possibilidade de acontecer a mutualidade, que torna possível um encontrar-se uno, apesar de manter a presença de cada um numa relação onde se possa “confiar” um no outro, no sentido de abrir condições para que a trama possa ser trazida e cerzida, conjuntamente, numa obediência recíproca que instaura o correlato psicoterapeuta-cliente, condição para que o processo circular-hermenêutico da *Daseinsanalyse* se dê.

Falamos de correlatos como a instantaneidade de posições, pai/filho, mãe/filho, terapeuta/cliente, mas eles só se instalam quando começa a tensão que os reúne. Antes, pode haver só uma nomeação, uma certidão de nascimento, uma primeira entrevista terapêutica, que pode não passar de um registro onde o processo teve início. Este início não indica que algo tenha começado; para que algo comece é preciso estar de algum modo atento, específico,

afinado na coexistência. Pelo modo de ser-com, duas pessoas sempre estarão, de alguma maneira, dividindo um ambiente, mas é preciso um jeito de estar que propicie um encontrar-se em terapia.

Nesta perspectiva, todo dialogar próprio com a tradição, que nos permite reconstruir, desconstruir e construir, não pode se resumir num simples trocar e buscar novos termos. É necessário nos apropriarmos do nosso modo de ser. Se não for assim, a *Daseinsanalyse*, não seria a oportunidade de sairmos da esfera em que já nos encontramos, imersos na cotidianidade mediana, onde o novo e a novidade não são mais do que um mero imperativo. Outro aspecto importante a ser compreendido é que mudar o horizonte existencial não necessariamente quer dizer abandoná-lo; por isso mesmo, sempre exige atenção para perceber a presença de outro projeto de sentido no que se está fazendo. Podemos observar algumas dessas dificuldades, apontadas nesta passagem dos Seminários de Zollikon:

Quando o doutor M. afirma que só se pode exercer a psicoterapia se antes o homem for objetivado, aqui a terapia é decisiva e não a existência do ser humano. Uma vez que assim só se pode exercer uma terapia que seja uma manipulação de objetos, algo puramente técnico, então nunca resultará um ser humano mais sadio de tal terapia. Em tal terapia o homem seria definitivamente eliminado; no máximo ela poderia produzir um objeto mais polido.
É o ser-uns-com-os-outros um encontro, ou o poder encontrar pressupõe o ser-uns-com-os-outros? O segundo é verdadeiro (HEIDEGGER, 2009, p. 255).

É possível notar, neste texto, mais uma vez a preocupação de Heidegger quando se coloca orientado pelo modo de dialogar com a tradição. Este questionamento reforça o que vimos refletindo, como a dificuldade do lidar com um modo já prescrito, instituído. O filósofo termina esta consideração, observando a ordem invertida em que, muitas vezes, encontramos em nossos discursos clínicos. Para esclarecer um pouco mais esta questão, vamos utilizar a seguinte passagem:

Desta forma, a arte de curar não deve possuir o simples objetivo de retirar a doença, mas de dar possibilidade, a partir do adoecer, de uma nova inserção na vida por parte do paciente. A doença pode fazer com que aprendamos a viver de um modo que nos era antes desconhecido. Ela é um apelo a uma nova possibilidade de ser, um convite à mudança. O processo de cura deve favorecer o amadurecimento de uma nova presença existencial, não meramente o ajuste do funcionamento químico-biológico corporal. Essa é a tarefa primordial de toda arte de curar: restituir o dinamismo e vitalidade da

existência, ainda que diante da dor da morte (DELIBERADOR e VILLELA, 2011, p. 129).

Este texto acaba por transportar-nos, de alguma maneira, ao início do nosso trabalho, quando dissemos da atenção como “hífen” do “ser” ao “aí”, que é mundo, considerado, conforme Heidegger (2009, p. 265), “(...) como o que está aberto. Esta abertura tem o caráter do espaço. Espacialidade faz parte da clareira, pertence ao aberto no qual nos demoramos como existentes (...)”. O texto, de Deliberador e Villela (2011), traz esta ligação, como este hífen, que não é difícil notarmos em nós próprios, pois de modo silencioso ressoa em nosso próprio ser como atenção; é por ele que “somos”, dispostos aos “puxões de orelha da vida”, despertamos a qualquer instante, para o nosso habitar. Às vezes, uma fala, uma imagem passada só vai ganhar acolhimento, sentido, quando vier acompanhada de outra situação. Isto é visível na repercussão dos processos de terapia, onde alguns momentos só se tornam claros em outros instantes. Em certos momentos, também, acontece de nos sentirmos como se nos faltasse uma palavra, pois falta-nos ver ou escutar o algo a ser nomeado.

Muitas coisas não nos chamam a atenção, enquanto outras não nos largam, o fato é que andamos, na maior parte das vezes, num modo de desatenção, através do qual nos permite o dizer acima: “A *doença* pode fazer com que aprendamos a viver de um modo *que nos era antes desconhecido*”. E ainda: “*ela pode fazer com que*”. Primeiro, isto é um dizer que diz a partir do compreender a fenomenologia, ou seja, o dizer não é solto, a palavra é demandada pelo aparecer – aqui a doença –, por um modo de ser. Segundo, se o ser doente é um modo em que nos encontramos e, a partir do qual, tudo o que se dá conosco envolve uma compreensão-dispositiva, um campo de sentido, isto vai tornando a nossa relação com o mundo mais problemática, embora tenhamos a tendência de achar que o nosso problema está na doença. No entanto, quando conseguimos sentir um “puxão de orelha”, que pode vir iluminado pela tensão, pelo sofrimento como vivemos alguma tensão, podemos a partir do lugar em que nos encontramos, doentes, despertar, recuperando um espaço para iniciar uma reflexão sobre o caminho e como vem se dando o caminhar. Isto torna factível ver uma possibilidade de “viver de um modo que nos era antes desconhecido.”

Embora haja sempre alguma oportunidade de um despertar onde seja possível se ver junto a outros modos de poder-ser-no-mundo, eles, muitas vezes, se apresentam como um suporte muito fraco, inconsistente, em que o cliente transmite alguns anúncios de que vai realizar, de que vai ser possível saltar, mas que não salta. Parece que a declinação insistente em que vem se “reunindo” num certo poder-ser, de um momento para o outro, passou a se

mostrar estreitada com pouca liberdade para desviar-se de um foco que o demanda a estar frequentemente junto. Estas situações podem ser vistas desde as pequenas manias do dia a dia, como em situações onde haja, por exemplo, um tipo de adicção. Alguns clientes podem, inclusive, não estar livres para se colocarem junto ao trabalho terapêutico, sem que seja necessário um trabalho em conjunto com a psiquiatria e seus recursos. Segundo Heidegger (2009, p. 198), “As possibilidades, as possibilidades do *Dasein* não são tendências ou capacidades de um sujeito. Elas resultam primeiro, a bem dizer, a partir de ‘fora’, ou seja, de cada situação histórica do poder-relacionar-se e escolher da relação com o que vem ao encontro”.

Mas, independente da situação em que se apresenta mais ou menos aberto, devemos cuidar para observarmos o cliente por inteiro, em seus movimentos, junto ao que traz e no que se sustenta. Isto indica que não devemos nos fixar numa falta, como ausência de alguma característica, pois, além de ser um processo enganoso e subjetivista, leva-nos a um afastamento do que se mostra em seus comportamentos e, assim, do fenômeno a partir do qual ele se expressa. Através desta ação, acabaríamos por nos tornarmos impermeáveis ao seu mundo, desatentos ao existir e à possibilidade de poder agir de algum modo direcionador ou aconselhador. O terapeuta, preso à ideia da ausência, luta para dar ao cliente a oportunidade de ser o que ele não pode ser, e esgota-se nesta abertura de sentido, chegando a declarar-se impotente, desanimado; esta situação costuma se apresentar nas salas de supervisão. Ela pode estar implícita, por exemplo, quando o terapeuta diz que o progresso do paciente é quase nenhum, que é uma batalha para conseguir resultados mais simples! Entretanto, talvez esteja sendo gigantesco este progresso, pois o paciente é que está tentando dar conta do que o terapeuta quer, do que o terapeuta entende como necessário para existir. O fenômeno, assim, passa a ser a própria ausência, na medida em que o terapeuta, nesta atenção focada na falta e desatento para o poder-ser, não vê o que está no campo de manifestação fático do cliente.

Vamos pensar num cliente, para vermos um pouco mais desta dinâmica do ser-com que, ao encontrar-se na experiência de uma situação compreendida como de extrema violência⁴⁹, chega à terapia com a seguinte questão (ou da seguinte maneira): só se expressa por poucas palavras, numa única sentença que repete o tempo todo, como, por exemplo, dizendo a cada encontro: “eu sou fulano de tal”. Esta comunicação, embora reduzida, pode ser a chave para o terapeuta iniciar uma aproximação, desde que esteja atento ao existir mais do

⁴⁹ Não estamos definindo graus de violência, e, muito menos, uma relação de causa e efeito. A situação violenta, pode ser aquela em que o ser-aí compromete-se por inteiro, ao ser solicitado a corresponder, fazendo uma experiência de quase nenhuma liberdade.

que na repetição por si só, pois, como dissemos acima, a repetição por si não é nada, uma vez que *“um ente sozinho nunca é”*.

Neste caso, precisamos refletir no que está vindo à presença neste único modo de falar, isto é, neste único modo de poder-ser-no-mundo: “como é isso dele não corresponder a outros movimentos, que permitem outras frases?; por que a necessidade de uma apresentação de si, que se repete a todo encontro, mesmo já a tendo feito há poucos minutos atrás?” Embora toda discussão precise do cliente, vamos abrir um pouco mais esta situação, para que possamos alcançar um primeiro movimento de aproximação, mesmo que ele se configure como inconsistente mais à frente. O importante do proposto é refletirmos, não com o intuito de já ter descoberto algo que possa dar adequação ao comportamento, ou que vamos descobrir algo por nós próprios, independentes do cliente. Mas, como é só um exemplo, vamos nos permitir algumas observações de como acharmos uma postura para estarmos diante e juntos a ele.

Deste modo, podemos começar pensando na frase “eu sou fulano de tal”, como um movimento de apresentação de si. As apresentações costumam ser uma preparação para o início de alguma espécie de relacionamento, por exemplo. Elas se fazem necessárias, pois houve a compreensão de que o outro a quem nos dirigimos é uma pessoa que estamos conhecendo agora, ou que a conhecemos anteriormente, mas que não houve sentido para acolhermos, registrarmos a imagem, ou o encontro. Assim, a apresentação tem sua dinâmica nas três êxtases temporais (passado, presente e futuro), porque ela acontece quando o ser-aí encontra-se tocado pela presença do outro, que através das sedimentações do passado identificam, distinguem como desconhecido ou conhecido, e o futuro que pede a ação correspondente: se é conhecido, posso dizer: “como está, prazer em revê-la”, ou “já vem fulano, vamos atravessar a rua”; em caso de não conhecer, a ação poderá ser: “não tenho por que conversar” ou “muito prazer em conhecê-la”. Ou seja, de acordo com o projeto de sentido que se abriu para o presente, deu-se o agir. Notamos que nesta dinâmica apresentada, aconteceram modos de agir distintos, todavia adequados, que seguiram o ritmo da afinação da co-presença, que é a disposição afetiva.

Estes modos foram considerados adequados, não só pela questão variada, pois o corresponder dizendo “eu sou fulano de tal”, até certo ponto, pode ser adequado. Ele só se torna um comportamento inadequado quando não teve abertura para a possibilidade da distinção entre conhecido e desconhecido, resultando numa repetição persistente em todos os encontros. Sendo assim, este modo de agir está nos dando pelo menos duas indicações, uma da não distinção entre o que é conhecido, o que nos é estranho e o que nos é familiar, e a outra em não permitir algo a mais depois desta apresentação. Isto não quer dizer que o cliente tenha se

tornado uma pessoa esquecida, tanto no que diz respeito às palavras, quanto às pessoas. Mas, a vivência de uma violência pode estar sendo experienciada com tamanha estranheza que está arrastando com ela a possibilidade de qualquer habitar, abrigado junto ao mundo e ao seu caráter de abrir-se enquanto familiar, num ser que é histórico.

O poder-ser de cada caso é visto a partir de cada *Dasein* histórico, assim ou assim, no mundo. Histórico é o modo como me relaciono com aquilo que vem ao meu encontro, com o que está presente e com o que já foi. Todo poder-ser para com algo é um determinado confronto com o que foi com vista a algo que vem ao meu encontro, para o que eu me decido (HEIDEGGER, 2009, p. 198).

Neste caso, a relação com o acontecido pode estar levando-o a um modo de existir onde se encontra na condição de estrangeiro em seu ser; onde as sedimentações podem, também, estar suspensas, tamanho o foco como está no acontecido, no sentido, não lhe permitindo, no momento, atenção para distinguir conhecido de não conhecido, de encontrar-se numa familiaridade.

Para continuarmos nesta reflexão, vamos citar um texto que vai nos ajudar a pensarmos o movimento do ser-aí, em que, perante a sua estranheza originária, projeta-se na cotidianidade mediana.

Nesse ser junto a..., que constitui a decadência, anuncia-se, explicitamente ou não, compreendida ou não, uma fuga da estranheza que, na maior parte das vezes, permanece encoberta pela angústia latente, uma vez que o caráter público do impessoal reprime toda e qualquer não familiaridade. Na decadência, o ser junto ao manual intramundano da ocupação acha-se essencialmente incluído no anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em-um-mundo (HEIDEGGER, 2007, p. 259).

Assim, existir significa necessariamente de início se ver absorvido num mundo fático, que é o de cada um. Essa absorção inicial, por mais que seja incontornável, se dá como fuga, pois o próprio movimento de absorção já é um movimento de fuga da estranheza, no sentido literal do termo, é uma saída da estranheza em direção à familiaridade. Esta fuga do existir já indica que o ser-aí se vê, logo de início, apartado de si, no movimento de descerramento de mundo, decaindo na decadência, na absorção no mundo. A fuga tem uma característica que quando se foge, necessariamente, se traz aquilo de que se foge consigo. Quando se foge de alguma coisa, paradoxalmente, se fica ligado àquilo do que se foge. É como se nós

quiséssemos esquecer algo e tivéssemos que nos lembrar de esquecer, trazendo sempre e a cada vez o esquecer.

O existir do ser-aí já é estar de algum modo atento (mesmo que esteja em desatenção a si próprio), junto aos entes, colhendo e recolhendo, encurtando distâncias, que lhe possibilitam o cuidado imediato de si, seja na preocupação ou na ocupação. Assim, ao fazer o movimento de fuga, não foge de existir, mas o faz para realizar uma identidade, concretizar-se num “*ser-em-si*”. Habitando a visão desatenta, não é visível para si-mesmo, como o ente que é destinado à realização, a consumir-se nas possibilidades. Neste sentido, é que o colocar-se à luz traduz-se como a experiência de um vazio como um nada, que aparece na explicitação de uma indeterminação existencial. O compreender que essa abertura impessoal disponibiliza lhe traz as realizações e o seu existir como um peso de um ter de ser para ser. Para romper com essa estranheza, o ser-aí tem todo o discurso do mundo impessoal, como o falatório, a curiosidade, que vem dando-lhe, de modo impessoal, as indicações seguras para poder ser as “efetivas” determinações, identidades. Entretanto, isto pode não representar liberdade, “apenas” familiaridade, pois é assim que ao encontrar uma cadeira senta, reconhece as coisas e seus limites, ao encontrar-se no olhar do outro, vê-se preso a uma identidade sufocadora, habitando uma pele transparente, incapaz de proteger seus segredos.

Embora este modo seja do impessoal, ele é próprio ao ser-aí e é a condição de se manter em alguma identidade, com alguma “segurança”, que o ampara a dizer quem se “é”. Com a impossibilidade disto ocorrer, seja pelo motivo que for, retira-se, também, a possibilidade de fugir da sua nadidade, da sua estranheza, por não poder habitar na familiaridade das orientações do mundo, pois agora o próprio mundo já não se apresenta desta forma; a pessoa se vê numa total estrangeiridade.

Deste modo, uma fala repetida pode estar sendo possível pelo projeto de sentido, através do qual tenta resgatar este “necessário” familiar, próprio do impessoal que proporciona um poder-ser-no-mundo-estável. O modo que está correspondendo a estas solicitações que se abriram e nas quais se encontra focado, como, por exemplo: “meu mundo caiu”, “tudo em que eu confiava antes acabou”, “já não é mais possível confiar em nada”, “quem sou eu”, “o que sou eu”, “perdi o chão”, “isso não poderia ter acontecido comigo”, é reafirmando-se, até que possa retomar uma abertura que possibilite poder-ser assim e assim. Podemos ver esta apresentação como um resquício de possibilidade de manter-se separado frente à apresentação de um mundo caótico, onde as coisas já não são nitidamente demarcadas, perderam seus limites. Aqui, já nem se trata de ser só uma questão de escolha, entre se manter ou não, num escolhido repetitivo, mas destas poucas palavras trazerem a única coisa que está podendo se

apresentar na opaca abertura em que se encontra; pelo seu próprio modo de ser enquanto atenção, fechado, sentindo-se incapaz de acolher o novo, focado, desatento a si, mas numa atenção que visa permanecer, inflexivelmente, até que esteja diante de si-mesmo.

Ou seja, não será com intervenções do tipo: “você já se apresentou”, “eu já sei quem você é”, que vai propiciar abertura, abrigo. Esta fala não deixa de ser um reforço do movimento pela busca de segurança, pois “se me conhecem, como é possível eu não conhecer”. O modo de atuar do terapeuta deve buscar agir no tempo das distrações, nas paradas do movimento de vigilância, levando pequenas propostas. Olha, propõe, recolhe-se, não na espera de respostas, apenas para ficar e dispor-se como proposta de resgate do confiável.

Nos *Seminários de Zollikon*, temos a seguinte observação:

O homem é essencialmente necessitado de ajuda, por estar sempre em perigo de se perder, de não conseguir lidar consigo. Este perigo é ligado à liberdade do homem. Toda a questão do poder-ser doente está ligada à imperfeição⁵⁰ (*Unvollkommenheit*) de sua existência. Toda doença é uma perda de liberdade, uma limitação da possibilidade de viver (HEIDEGGER, 2009, pp. 197-198).

A doença é um fenômeno de privação. Toda privação indica a co-pertinência essencial de algo a quem falta algo, que carece ou necessita algo. Isto parece uma trivialidade, mas é extremamente importante, justamente porque a profissão dos senhores se move neste âmbito. Na medida em que os senhores lidam com a doença, na verdade os senhores lidam com a saúde, no sentido de saúde que falta e deve ser novamente recuperada. O caráter de privação tampouco é reconhecido na ciência em geral, assim, por exemplo, quando os físicos falam da natureza material como natureza morta. Só pode estar morto aquilo que pode morrer, e só pode morrer aquilo que vive. A natureza material não é natureza morta, ela é sem vida.

De acordo com isso, o estado de repouso não é mera negação do movimento, mas sua privação, isto é, uma espécie de movimento senão, por exemplo, nunca poderia surgir uma nova movimentação a partir do estar em repouso (HEIDEGGER, 2009, p. 79).

Estes dois textos trazem, em si, aspectos relevantes para a clínica daseinsanalítica, primeiro pelo fato do homem estar “sempre” em perigo de perder-se; segundo, pela doença ser vista como privação. Neste sentido, falamos de estado, de modo de ser, não de algo estabelecido, mas do ente como *Dasein* em sua incompletude. Deste modo, falamos de um poder ser, de possíveis realizações, não de um realizado estático, estabelecido. Não se diz que há algo interno que precisa ser resgatado, nem que após determinados fatos tudo pode voltar

⁵⁰ O sentido desta imperfeição diz indeterminação, uma coisa que não é perfeita, ainda por fazer, indeterminada. A essência do ser-aí se na existência, é existindo que ele pode ser.

como era antes. Busca-se a possibilidade de uma liberdade para ver novos sentidos, a disponibilidade para estar perante novas articulações. Há fatos que demandam tempo não só para ver essas novas articulações possíveis, mas para ver que elas já estão de algum modo acontecendo, independente de um querer. A terapia precisa proporcionar este tempo.

O homem não se movimenta em partes, ele é sempre e a cada vez seu modo de ser. No entanto, é após alguns acontecimentos que parece que esta totalidade fica mais explícita, onde perde a liberdade de um poder-ser-no-mundo circunvisivo. Em algumas doenças, talvez ele possa estar privado da liberdade que lhe permita mais distrações, em que aparentemente se subdivide em muitas tarefas, em outros focos. Por outro lado, há outras em que a manutenção de um foco ou concentração é que se torna difícil. Podemos ver as queixas de dificuldade de foco e concentração nas pessoas que se enquadram no diagnóstico de *fibromialgia*, onde há sempre um ponto no corpo em evidência, solicitando.

O ser-aí é um ente que, ao existir, já está fora, isto é, é um ser-com, está sempre junto com os outros, sempre relacionando-se com o seu ser. Quando falamos em afastamento de si, falamos de algum poder-ser focado e disperso numa ocupação em que o seu ser não se apresenta como este que pode ser, mas como um simplesmente dado. No contínuo afastamento de si, pode acontecer um poder-ser-doente ou “alguém” doente, que não está alcançando a compreensão de um novo sentido que lhe traga possibilidades de vir a ser, não só o que está lutando para persistir, mas também assim ou assado. Algumas dessas situações podem, por exemplo, partir de um modo de corresponder inadequado a uma solicitação. Ou seja, retomando o texto acima, ele nos fala que, de algum modo, estávamos distantes de nós próprios, para a realização de outros horizontes existenciais. Porém, só podemos dizer que estamos distantes porque persistem os referenciais. É bem próximo do que nos disse Gonçalves Dias em sua *Canção do exílio*: “Não permita Deus que eu morra, sem que eu volte para lá⁵¹”. Na clínica, podemos pensar nestas palavras como um retorno a si próprio⁵², o afastamento da experiência da estrangeiridade, poder reassumir a existência como a possibilidade de existir, a liberdade de habitar a familiaridade do mundo, a transitar entre as escolhas, decidindo-se nelas.

Deste modo, é sempre possível falarmos em “volta” para o ser-aí, pois isto não se reduz a algum modo anterior, mas ao fato de estar sempre podendo relacionar-se de modo próprio

⁵¹ Disponível em: <http://www.horizonte.unam.mx/brasil/gdias.html>. Acesso em: 09 de jun. 2013.

⁵² Quando nos referimos ao “*si próprio*”, acompanhamos o seguinte pensamento heideggeriano: “Si próprio e eu não são termos equivalentes. Esse ser si próprio do ser-aí, porém, não chega uma vez mais a termo primeiramente por meio de uma reflexão sobre si; o emergir irreflexivo junto a algo também é um ser si próprio” (HEIDEGGER, 2008, p. 157).

com o seu ser. E ele está sempre chamado a isto, uma vez que se encontra sempre pronto a angustiar-se.

A dinâmica de “voltar” a relacionar-se pode também ser vista como um encontrar-se impropriamente em dívida com os seus modos de ser. Através da temporalidade, é dado ao homem poder revisitar o tempo passado, como podemos ver no texto abaixo:

A primeira coisa a dizer a respeito do passado é que ele nos fala no *presente*. O passado não é primordialmente significativo no tempo em que se deu; naquele tempo, talvez não tivesse significado algum. O passado é significativo *agora*. (...) O passado que tem significância é o passado presente (BERG, 1978, pp. 80-81).

Poderíamos acrescentar, dizendo, também, que o passado que tem significância na clínica, na terapia, é todo aquele capaz de ser desperto e de despertar algo, é o passado vívido, por isso mesmo possível de ser lembrado. Só que o visitar uma ação passada só é possível pelo poder-ser atual, pelo modo em que nos encontramos no presente, no presente aberto pelo sentido, futuro do que se quer ser. Assim, o tempo pode aparecer como oportunidade: aproveitada ou perdida. Esta posição dicotômica se expressa, em nosso dia a dia, do modo pelo qual fazemos mais a experiência da cobrança pelo acontecido. O ser-aí pode, a qualquer momento, experimentar uma ação passada, como algo que poderia ter sido de modo diferente, mas que não foi e não será. A partir disso, tende a fechar-se no entorno da ação, num ser culpado, que poderá, dependendo do enfoque, levar a remorsos acentuados pela experiência do imperdoável. Até porque, a compreensão mediana dá ao fazer, ao desfazer ou ao refazer um único e exclusivo sentido, que é o de ter que voltar ao “fato mesmo”, pelo qual se prende na espera impossível de retorno de um instante passado. Isto que dizer que pode passar a existir no compasso dessa esperança de desfazer algo, pelo qual se cobra em alguma ação específica. Entretanto, desatento a si próprio, esquece-se que é dado ao humano ir, voltar, retornar, revisitar, refletir, pensar, repensar e acolher o passado, sem que para isso seja necessário o retorno a alguma situação similar para executar alguma ação reparadora, libertadora.

Fluindo na direção da morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-las e iniciar algo novo, faculdade inerente à ação como perene advertência de que os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar (ARENDRT, 2003, p. 258).

Este texto da Hannah Arendt presenteia o homem com a chave do “começo”, pois embora ele em suas ações, esteja sempre se fazendo, aprontando-se para ser, está sempre pronto para deixar de ser, em sua finitude. Como podemos ver em Heidegger (2008, pp. 354-355) “na medida em que o compreender pertence à essência do existir, isso significa: o ser-aí existe constantemente ao longo dessa margem do não. Isso significa: no ser-colocado-diante-de-si em vista de suas possibilidades próprias também se mostra sempre o poder-não-ser.” O fato é que, para começar, o homem precisa estar apropriado de si próprio; o homem paralisado numa dívida está paralisado num foco, frente ao modo em que se encontra agora.

O homem é seus comportamentos, mas isto quer dizer que ele está sempre e a cada vez se realizando em meio aos entes que o solicitam. Assim, sempre em identificação com suas ações e as narrativas que delas emanam (se como aluno tira 10 nos exames, é um aluno que tira dez, se a criança come tudo, é a criança que come tudo), vamos adjetivando e nos tornando os próprios substantivos da adjetivação, em nossos modos de existir. Através das mensagens, narrativas, vão se dando as sedimentações das orientações do mundo, e com elas as possibilidades das identificações.

A voz impessoal do mundo pode ir se tornando mais imperativa a cada escolha. Porém, o que se abre na compreensão do poder-ser-atual nem sempre foi o mesmo que se abriu numa compreensão de uma ação anterior. Com isso, abre-se a possibilidade de repensarmos uma ação, e pode ser que ela passe a ter a dimensão extrema do inaceitável: “eu não podia ter feito aquilo, eu não me perdo”. Estas reflexões nem sempre vêm acompanhadas de uma compreensão que abarca a possibilidade da indignação, de um ser-no-mundo, que, por ser escuta, pode agir na surdez; por ver, pode agir na cegueira; por ser atenção, pode agir em algum modo de desatenção. Deixamos claro que não se trata de uma apologia ao desculpismo, mas um espaço para a possibilidade do “perdão” e do “nascer para começar” (ver Arendt, 2003).

Não há espaço existencial para recomeços, sem que se esteja numa atenção específica, sem que nos apropriemos de uma realização enquanto “acontecimento”⁵³, de um apelo que só

⁵³ Quanto à palavra *acontecimento* aqui utilizada, vamos nos basear na nota do tradutor Marco Antônio Casanova, que diz: A expressão ‘acontecimento apropriativo’ tem por correlato no original alemão o termo *Ereignis*. Esse termo significa correntemente ‘acontecimento’, ‘evento’, ‘ocorrência’. No entanto, ele ganha, no texto heideggeriano, um sentido técnico. Heidegger procura pensar o termo a partir da presença do radical *eigen* e *äugen* em seu étimo: ‘próprio’ e ‘ver’. Assim, o que temos não é um acontecimento entre outros, mas um acontecimento no interior do qual tem lugar uma dupla apropriação. Como teremos a oportunidade de acompanhar aqui, ele aponta para o acontecimento de uma apropriação do homem por parte do ser, apropriação essa em meio à qual o ente vem à tona como tal e o ser-aí conquista ao mesmo tempo o próprio que é seu (...). Para acompanharmos o intuito heideggeriano, optamos pela expressão ‘acontecimento apropriativo’ (HEIDEGGER, 2013, p. 1).

é notado num ver próprio, onde o ser-aí pode resgatar-se a si próprio, retomando o seu início como um ser jogado no mundo, que está sempre na condição de começar, reiniciar. Heidegger (2013, p. 287), ao falar da atenção, diz o seguinte:

A atenção dá a palavra do dito do início. Ela “dá” a palavra, e isso significa: ela deixa a palavra ser. De onde, porém, essa palavra da atenção vem até nós? Do fato de que ela nota e aí deixa o ser despontar para si como início. O que diz a palavra do atentar? A inicialidade como a história do acontecimento da apropriação do ser-aí; essa história é ela mesma acontecimento apropriativo.

Enquanto não ocorrer a apropriação da atenção que ilumina o modo de ser, o ver não acontece, o escutar não acontece, a palavra⁵⁴ não chega. Preso na experiência do remorso, talvez possa se abrir à visão de discursos impessoais, do tipo: é mais fácil recomeçar, após a consumação de uma condenação de um júri, do que caminhar por aí, preso a uma própria condenação, que julga, mas que não prescreve o tempo da pena. O tempo traz a possibilidade do cumprir e de se ver quite, onde já se torna visível a possibilidade do perdão, ou seja, já há como ele se realizar.

Nesses processos de culpa, o ser-aí costuma ficar aprisionado num tempo impossível de ser alcançado, uma vez que se cobra pelo que “não deveria ter sido feito, mas que já foi e não irá retornar”. Vive-se nas entranhas o sofrimento, numa busca de fazer tudo, mas sem achar que realizou nada, pois o que deveria ser realizado nunca estará em nada do que se apresenta. As coisas não passam de um motivo, que se orienta pelo sentido de pôr-se em cumprimento de um martírio, por encontrar-se numa identificação total com um ato, agora inaceitável, o que não quer dizer que ele esteja vivendo um ser-aí impróprio. Pelo contrário, isto é próprio da problemática que caracteriza o cerne dos comportamentos ligados aos processos identitários.

Os processos identitários serão abordados no próximo item, quando falamos da atenção e do sofrimento, justamente porque propomos que eles possam ser lidos, também, pelo viés da atenção, pela qual o homem está sempre se movimentando, articulado pelos focos, e por eles se coloca em jogo junto às coisas. Segundo Heidegger (2008, p. 361), “ser colocado em jogo, isto é, ser-no-mundo, é em si mesmo ausência de apoio, ou seja, o existir do ser-aí precisa obter para si um apoio”.

⁵⁴ Segundo Heidegger (2009, p. 223), “A palavra revela, abre. O decisivo da *linguagem* não é o significado. O sonoro também pertence à linguagem, mas não é o fundamental. (...) O essencial da linguagem é o dizer, que uma palavra mostre algo. Dizer = mostrar. A linguagem é o que mostra”.

Todavia, quando falamos do foco, nos colocamos como se o ser-aí tivesse que descobrir dentro dele algo em que focar, atualizar, exercer que lhe amparasse os passos. A questão é distinta disto, pois o ser-aí, segundo Heidegger (2007, p. 389), é “o fundamento nulo de seu nada⁵⁵”. Assim, não é que o homem tenha um foco; ele, como descrevemos anteriormente, não tem nenhuma quididade. Nesse sentido, ele não tem foco, a possibilidade do foco já está na dinâmica do ser-com e no traço existencial da atenção, mantém-se nele pelo sentido. Isto é, o foco também depende da abertura de sentido. Situando o sentido, de modo exclusivamente didático, quanto à abertura do ser-aí, ele seria anterior ao que a interpretação atualiza do que se deu a compreender (sentido). Esta dinâmica entre compreender, sentido e interpretação fica clara no texto abaixo:

Pois o que importa é manter a vista atenta à coisa através de todos os desvios a que se vê constantemente submetido o intérprete em virtude das ideias que lhe ocorrem. Quem quiser compreender um texto, realiza sempre um projetar. Tão logo apareça um primeiro sentido no texto, o intérprete prelineia um sentido do todo. Naturalmente que o sentido somente se manifesta porque quem lê o texto lê a partir de determinadas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado. A compreensão do que está posto no texto consiste precisamente na elaboração desse projeto prévio, que, obviamente, tem que ir sendo constantemente revisado com base no que se dá conforme se avança na penetração do sentido (GADAMER, 2004, pp. 355-356).

Este campo de sentido é aberto a partir deste caráter de poder-ser que se é, pelo qual só se vislumbra através de alguma realização. Neste caso, o sentido é o orientador e o intermediador do que chega, do que se dá. Mas, quando o ser-aí se coloca, se alonga, na particularidade de um foco, centrado num querer orientado por um sentido “rígido”, não há espaço para algum outro modo de existir. Dessa maneira, ele já está agindo por meio de buscas extremamente seletivas, de algo que lhe possibilite “transformá-lo” num “eu isso” ou “eu aquilo”; ou numa frequente despersonalização, onde não suporta nenhuma identidade; ou, também, numa tentativa de manter-se rigidamente em uma identidade, ilusória o suficiente para lhe proporcionar o “conforto” da familiaridade que quer. Estes movimentos não deixam

⁵⁵ “Ora, mas o que quer dizer: essa angústia originária não acontece senão em momentos raros? Não outra coisa senão: o nada nos é de início e na maioria das vezes dissimulado em sua originalidade. Por meio do que afinal? Pelo fato de nos perdermos, de determinada maneira, completamente no ente. Quanto mais nos voltamos para o ente em nossas ocupações, tanto menos o deixamos se evadir enquanto tal e tanto mais voltamos as costas para o nada. E tanto mais seguramente, contudo, nos jogamos na superfície pública do ser-aí” (HEIDEGGER, 2008a, p.126).

de estar atravessados por medos, por fugas, que dizem respeito ao modo de inautenticidade do ser-no-mundo.

Nesses processos de fuga em que não realiza, com autenticidade, seu poder-ser, encontra-se ocupado, focado, junto ao mundo, sempre antecipando um provável prejuízo, um poder-ser-prejudicado, um poder-ser-injuriado, que poderá estar presente, mesmo que ameaçadoramente disfarçado no que lhe vem ao encontro. Com isso, compromete sua liberdade, uma vez que vê e escuta de modo superficial, o que se mostra por si mesmo com a rigidez daquele para quem precisa a todo instante desviar-se do que lhe parece ser temível.

Os comprometimentos da liberdade do homem dizem das dificuldades de articulação do poder-ser com a existência. Heidegger (2009, p. 194 e 197) chega a falar com Medard Boss que:

Exercemos a psicologia, a sociologia, a psicoterapia para ajudar as pessoas a alcançar a adaptação e a liberdade no sentido mais amplo. Isto diz respeito tanto a médicos como a sociólogos, pois todas as perturbações sociológicas e da saúde do indivíduo são perturbações da adaptação e da liberdade (p. 194).
Toda adaptação só é possível e só faz sentido baseada no ser-com.
Ao querer-ajudar médico: anotar que se trata sempre do existir e não do funcionar de algo. Quando só se visa a este último, não se ajuda ao Dasein. Isso faz parte do objetivo a alcançar (p. 197).

Neste ponto, já nos é dado dizer que a atenção atravessa o dia a dia do ser humano como um traço existencial do seu existir. Sendo assim, não poderia deixar de se mostrar, também, nos quadros denominados patológicos. Deste modo, ao pensarmos em descrever um quadro nosológico dos modos de ser do ser-aí, a *Daseinsanalyse*, deve ter em conta os acenos da atenção. Buscaremos fazer algumas considerações abaixo, sem, no entanto, nos aprofundarmos na questão, por isso mesmo sem o objetivo de chegar a nenhuma conclusão. Vamos lembrar que, segundo Heidegger (2007, p. 210), o “‘como’ constitui a estrutura do *expressamente* compreendido; ele constitui a interpretação”, ou seja, está no cerne dos comportamentos, nos modos de ser do homem.

Começemos observando a compulsão, onde o ser-aí se vê capturado em seu ser, com um foco que se abre enfeitiçado ao discurso do mundo, pelo qual se entrega, com todas as forças para corresponder ao que lhe indica consumir isto ou aquilo, sobre o que é ser aquela pessoa que faz isto ou aquilo.

Na esquizofrenia, a atenção pode ser vista como foco, como a experiência de um poder-ser que se coloca como centro, como alvo do poder acontecer alguma coisa na abertura

de mundo que será fatal. O ser-para-a-morte está em foco, trazendo a necessidade de ser protegido a cada anúncio de perigo; o poder-ser-no-mundo está sendo realizado sempre na iminência de um prejuízo, está sempre em risco. Assim, põe-se sobre alerta reagindo a qualquer sinal, não encontrando espaço seguro para habitar.

Na paranoia, a atenção pode estar cuidando das manifestações do outro; busca identificar nas entrelinhas das falas, dos olhares, dos movimentos, das paisagens o que lhe está supostamente referido. Como atenção, capta as falas e olhares, que de um modo ou de outro, estão sempre em direção a ele; o familiar do mundo não consegue dar respaldo para abrigar uma reflexão segura, habita uma casa devassada.

Nos quadros de bipolaridade, a atenção busca frequentemente dar conta de uma identidade, que é experienciada como muito fraca e inconsistente, que não permite a segurança de dizer quem se é. O foco é dar conta deste “vazio identitário”, desta instabilidade, realizando um poder-ser-no-mundo do modo mais imediato, junto ao que se apresenta à mão. Suas ações não despertam para consequências, não se articulam com um tempo futuro de onde um novo comportamento pode estar sendo pedido, pois são plenas do foco presente. A desmedida com que age alonga-se num tempo presente, seu limite é o consequente e subsequente movimento de esgotamento, ao encontrar-se exaurido e irrealizado. As coisas perdem o sentido; sem foco para novas ações, a depressão ganha força, intensificada pelo estado de culpa junto à dívida existencial de não poder, mais uma vez, dar conta de realizar um poder-ser persistente.

Estas culpas existenciais são difusas, elas não se localizam em alguma coisa em particular, inclusive podem ser percebidas nas falas destes clientes, que, ao falarem sobre a culpa, tentando algum desdobramento dela, vão mudando de ações para ações e acabam dizendo que se sentem culpados por já terem feito muitas coisas indevidas. Nenhuma ação tem destaque, não há uma supremacia entre elas. Podemos nos amparar em Heidegger (2003, p. 149) que ao falar do tédio disse: “Não prestamos atenção no que, no como e no onde estivemos. Esquecemo-nos disto. [...] Totalmente presentes para o que se passa, somos apartados tanto do nosso passado essencial quanto do nosso futuro”.

Nos quadros de autismo, a familiaridade do mundo é encurtada, ela está presente, pode ser destacada, pode oferecer abrigo, mas encontra-se restrita; o poder-ser se movimenta nesta restrição, com a atenção como alerta protegendo a periferia desse habitar. Faz a experiência de um ser-com invasivo, necessitado ser mantido à distância. Diferente da esquizofrenia, ele encontra o habitar de uma identidade que se assegura, mas que, para continuar assim, demanda estar sempre atentamente em vigia ao que poderá chegar. É um exercício de muito estresse, uma vez que, lembrando, o homem “não é o senhor do ente”. Destacamos que o autismo é

qualificado em graus, e que, num percentual acima de dez por cento, algumas pessoas conseguem reter grande quantidade de informações, como chegar a identificar o dia da semana de uma data anterior, chegar a resultados de produtos de números, sem que tenha aprendido o processo de cálculo, por exemplo, embora não possamos dizer que tenha alguma correspondência. É interessante esta dinâmica de retenção, com o modo como se dá a abertura de mundo, com extrema atenção à familiaridade, com a rigidez do controle do mínimo familiar, ou seja, numa fuga extrema da estranheza.

Partindo do princípio que a expressão da atenção pode estar presente como sintomas de diferentes quadros patológicos, como os citados acima e outros como a Depressão, nos quadros de Ansiedade, dentre outros, vai se tornando claro do porquê existir tanta polêmica no meio científico, tanto no que diz respeito ao diagnóstico do Transtorno do Déficit de Atenção – TDA –, quanto na administração de medicamentos do tipo de estimulantes como o *Metilfenidato*, cujo consumo vem crescendo rapidamente nos últimos anos. Podemos ver esse aumento na divulgação dos dados de vendas, que foram os seguintes: o número de caixas⁵⁶ de Metilfenidato, vendidas no Brasil, foi da seguinte ordem: em 2000, 71.000; em 2008, 1.147.000; em 2010, 2.000.000. Este resultado coloca o Brasil em segundo lugar no consumo do Metilfenidato, ficando atrás dos Estados Unidos.

Nos Estados Unidos, está havendo uma discussão sobre o crescente número de crianças diagnosticadas, com o conseqüente aumento da medicalização das crianças, conforme podemos ver em *A medicalização da infância: um mercado em expansão*⁵⁷, de Escudeiro:

Somente em 1995, meio milhão de crianças entre 3 e 6 anos receberam prescrições de Ritalina⁵⁸ (nome comercial do metilfenidato), segundo

⁵⁶ Disponível em: <http://foruns.bc.unicamp.br/Arquivos%20Biblioteca%20Virtual/Palestras/10-11/Forum%20Medicalizacao%20Unicamp%20Cida.pdf>. Acesso em: 29 de jul. 2013.

⁵⁷ Disponível em: <http://www.psicologia.ufrj.br/nipiac/blog/?p=70>. Acesso em: 15 de abr. 2009.

⁵⁸ Informação técnica Farmacodinâmica:

RITALINA é um estimulante do sistema nervoso central. Seu mecanismo de ação no homem ainda não foi completamente elucidado, mas presumivelmente ele exerce seu efeito estimulante ativando o sistema de excitação do tronco cerebral e o córtex. O mecanismo pelo qual ele produz seus efeitos psíquicos e comportamentais em crianças não está claramente estabelecido, nem há evidência conclusiva que demonstre como esses efeitos se relacionam com a condição do sistema nervoso central.

Advertências – RITALINA não deve ser utilizado em crianças com menos de seis anos de idade, uma vez que a segurança e a eficácia nesse grupo etário não foram estabelecidas.

O tratamento com RITALINA não é indicado em todos os casos de DAH e deve ser considerado somente após completo levantamento da história e avaliação da criança. A decisão de prescrever RITALINA deve depender da avaliação médica da duração e gravidade dos sintomas e de sua adequação à idade da criança. O fármaco não deve ser prescrito somente pela presença de uma ou mais das características comportamentais.

Porque RITALINA poder afetar o desempenho, os pacientes devem ser advertidos a não dirigir, operar máquinas ou se envolver em outras atividades potencialmente perigosas.

estimativas da Associação Psiquiátrica Norte-americana. A medicalização do TDAH, entretanto, aumentou muito mais nos últimos anos. A Associação de Psicologia Americana, em junho de 2001, na revista *Monitor on Psychology*, informa que mais de 2 milhões de prescrições de Ritalina são feitas a cada ano, uma estarrecedora taxa de 4 crianças por minuto. Tanto aquela instituição, quanto a Academia Norte-americana de Psiquiatria Infantil e de Adolescentes reconheceram a necessidade de maior rigor nos diagnósticos, recomendando aos especialistas que não se baseassem somente em inventários de sintomas ou em queixas de pais e professores.

No Brasil, o próprio Conselho Federal de Psicologia⁵⁹ também vem se preocupando e se posicionando, publicamente, com o grande número de medicalização infantil, sobretudo com as vendas crescentes do Metilfenidato. Tendo inclusive lançado a seguinte campanha no dia 11 de julho de 2012: “Não à medicalização: Se você acha que seu filho é muito ‘arteiro’, fique calmo. Ele está apenas sendo criança!”

Com o exposto até aqui, neste trabalho, podemos incluir nesta discussão não só os fatos da compreensível dificuldade de diagnosticar o déficit de atenção, ou mesmo de diferenciá-lo de outros quadros patológicos, como expressão de algum problema enfrentado pela criança, como casos de violência doméstica, adaptação escolar, ou do número de medicação; mas também pelo fato de percebermos que a atenção vem se mostrando de formas diferenciadas, em todos os instantes do nosso dia a dia, até mesmo nos momentos em que se está dormindo. Além disso, temos a nossa clínica nos moldes da *Daseinsanalyse*, que visa o homem em relação aos seus traços existenciais, sua concomitante abertura de mundo, como uma possibilidade de escaparmos do pensamento natural, pelo qual o homem vem sendo tratado como um fundo de reserva, algo simplesmente dado, que precisa estar correspondendo à dinâmica que vigora nos dias de hoje.

Não devemos deixar de estranhar, ou de nos preocuparmos, com o número crescente de manifestação de casos, como bem nos mostram os levantamentos de casos diagnosticados com a correlação do aumento considerado da venda de medicamentos, inclusive, colocando o Brasil como o segundo país com mais casos, ou, pelo menos, com mais prescrição do *Metilfenidato*. O que por si só já nos convoca a pensarmos a questão, pois até se olharmos pelos números, somos o segundo maior consumidor e o quinto país mais populoso, sendo que temos um sexto do número de habitantes da Índia, por exemplo, que ocupa a segunda posição.

Nestas discussões, alegam que o que acontece é que se passou a ter mais informações sobre o problema, e, assim, através delas, campanhas de esclarecimento foram feitas e

(Disponível em: <http://www.bulas.med.br/bula/3721/ritalina.htm>. Acesso em: 29 de jul. 2013).

⁵⁹ Disponível em: <http://site.cfp.org.br/medicalizacao/>. Acesso em: 29 de jul. 2013.

chegaram à população. Este fato ocasionou uma sensação de atendimento ao que muitos já vinham sentindo, expressando, mas para o qual não havia ouvidos atentos para acolher estas queixas, acreditando-se, desse modo, que a demanda inicial deveria ser mesmo alta. Quanto a isto, podemos nos perguntar: “se estes transtornos já eram do conhecimento da comunidade científica há longo tempo, inclusive constando das publicações de versões anteriores da *Classificação de Transtornos Mentais e de Comportamento da Classificação Internacional de Doenças - CID*, como não poderia haver acolhimento para as queixas? Pois, sendo do conhecimento da comunidade científica, inclusive com as descrições das manifestações dos sintomas, bem similares as constantes da versão atual da CID – 10, por que o pico de diagnóstico veio se manifestar há mais de três séculos após?”

Por outro lado, temos relatos os mais variados sobre pais de usuários, que vão desde a expressão de um grande benefício após o diagnóstico e a utilização desta droga, até o caso relatado pelos pais⁶⁰ sobre o óbito do filho, tendo por causa o uso de Ritalina. O que podemos ver nestas discussões é que elas estão nitidamente polarizadas, e isto vai gerando mais defesas e ataques além de dúvidas sobre o processo como um todo, principalmente para quem quer recorrer a uma ajuda.

Partindo do princípio que as pessoas, os órgãos regulatórios, os profissionais e as empresas envolvidos no processo conduzem seus trabalhos com ética e preocupação com o público alvo da questão, talvez o mais indicado seja colocarmo-nos na preocupação quanto ao modo em que estão sendo feitos os diagnósticos. Devemos refletir, levando em conta o que se destaca no texto de Escudeiro acima, sobre a recomendação das associações americanas, de maior critério sobre os diagnósticos destes transtornos na infância, uma vez que está presente nele, a necessidade dos relatos de terceiros que acompanham o dia a dia da criança, por exemplo, como pais e pareceres de profissionais da educação.

Não devemos deixar de considerar que há em nossa sociedade, também, uma compreensão de que os bancos escolares são uma condição quase essencial para se sobreviver na dinâmica organizacional e competitiva dos dias de hoje, o que, por si só, já demanda grande procura dos pais ao corresponderem a esta visão. Por outro lado, temos as organizações familiares, estruturadas de maneiras bem diferentes de algumas décadas atrás, como, também, com as escolas tendo um encargo maior de responsabilidade no papel complexo da educação, às vezes, chamadas a desempenhar papéis que deveriam ser dos pais. Ainda possuem o agravante de não terem, muitas vezes, o aval dos pais para agirem como gostariam e acabam

⁶⁰ Disponível em: <http://www.ritalindeath.com/>. Acesso em: 29 de jul. 2013.

tendo que usar processos reguladores que o tempo atual disponibiliza, que a circunvisão coloca à mão.

Neste aspecto, vale citar uma passagem dos Seminários de Zollikon, que nos chama, enquanto profissionais da saúde, a atenção em relação à questão do tempo em que estamos atravessados quando estamos atuando:

(...) Não é por acaso, e nem se deve a uma negligência e comodidade dos pesquisadores, o fato de que hoje não haja uma autocrítica da ciência moderna, compreendida em sentido rigoroso. Essa é uma visão ofuscada, determinada pelo destino de nossa época. (...) Por que digo isto agora? Para vermos mais claramente como hoje se tornou difícil, em toda parte, deixar falar os próprios fenômenos em vez de correr atrás da informação, cuja propriedade é, fundamentalmente, nos impedir o acesso à forma, ao próprio do ser do ente. (...) Tentamos visualizar o *fenômeno do tempo*. (...) O exame desta relação com o tempo deverá levar-nos a uma pista para sabermos algo sobre o próprio tempo. Só quando tivermos chegado lá, poderemos estipular algo sobre a relação em que o homem está e vive com o tempo. Esta questão é de especial interesse para os senhores, como psicoterapeutas, pois a questão do que, quem e como é o homem, e isto significa ao mesmo tempo o homem de hoje, é de importância fundamental. Juntamente com esta questão de *conteúdo*, move-nos uma questão de *método* sobre a relação entre homem e tempo (HEIDEGGER, 2009, pp. 92-93).

Sendo assim, é de grande importância para nós observarmos como estamos sendo chamados a agir nos dias atuais. Qual o papel que se espera dos profissionais, seja como psicólogos em instituições de ensino, na clínica ou em entidades públicas, num tempo em que se pede certa uniformização de pessoas, onde se esperam, deste modo, comportamentos adequados ao proposto para a população em geral? Como este tempo está presente para nós, faz alguma diferença estarmos nele como psicólogos? Sócrates perguntava repetidamente para o sapateiro o que era um sapato; o que devemos nos perguntar incessantemente? Se a nossa questão for “o que é o homem”, como nos compreendemos? Ou, quando pensamos em responder a pergunta “quem é o homem”, nos dirigimos “automaticamente” para o outro, sem olhar para nós próprios? Quem está mais próximo de nós próprios? Este tempo está requerendo, realmente, homens atentos, apropriados de si. Mas são as crianças que estão desatentas? De que atenção estamos falando, e que atenção está sendo proporcionada na estimulação do sistema nervoso central? As palavras de Sapienza (2004, p. 13), nos despertam ao nos propor a seguinte interrogação: “Diante da existência do paciente, que é o fenômeno com que lidamos, como poderemos fazer fenomenologia com coerência se formos para a sessão munidos de uma teoria de psicologia que já sabe previamente explicar os fenômenos?”

No site da Associação Brasileira do Déficit de Atenção⁶¹ consta a seguinte informação:

A psicoterapia que é indicada para o tratamento do TDAH chama-se Terapia Cognitivo-Comportamental que no Brasil é uma atribuição exclusiva de psicólogos. Não existe até o momento nenhuma evidência científica de que outras formas de psicoterapia auxiliem nos sintomas de TDAH.

Podemos notar que a padronização está nos discursos deste tempo, dessa “*era da técnica*”, um tempo que muitas vezes só percebemos pelo tédio. Nós vivemos um movimento que Heidegger metaforicamente apresentou como um tempo em que se está disperso numa festa e para destacá-lo usou a expressão “passatempo”. Ou seja, sempre que se tem tédio se tem passatempo, mas o que acontece com o tédio da festa é que se possibilita o passatempo antes do tédio aparecer para o ser-aí, exatamente porque no interior do tédio da festa ele já está sempre presente, mobilizando o surgimento das estruturas da diversão que impedem de experienciar o tédio. Porque o tédio é a tonalidade afetiva do nosso ser-aí atual, a diversão aparece para que o tédio não apareça, não se torne tema para que não venha à fala. Deste modo, aceitamos o convite para vivermos em meio à diversão, à dispersão, à festa, temos o tempo da noite preenchido, ou seja, distraímos-nos da solidão. Neste sentido, podemos pensar na questão das drogas que estão sendo usadas da mesma maneira da diversão, numa festa onde se está desconectado pelo som ensurdecedor, ou pelos efeitos alucinógenos das drogas que estão, de algum modo, também contribuindo para a surdez. Isso colabora para que o ser-aí perca sua peculiaridade, calando o seu ser, equalizando-se, transformando-se em alguma coisa: “sou usuário”, mas sempre desatento a si mesmo.

Enquanto este reconhecer-se surgir no interior da dispersão, ele não tem força suficiente para o instante da existência, que possibilita decidir-se, ver-se na escolha. Está mais para uma situação de perenidade do “eu sou isso”, para uma conformidade que não permite uma disponibilidade de olhar-se mais propriamente. Ler sobre o tédio não tem como finalidade descobrir-se como um “portador” do tédio, que justifique viver nas lamentações. Sua finalidade é poder vislumbrar, através do despertar da tonalidade afetiva fundamental – o tédio –, como estamos afinados e aonde chegamos, para que possamos pensar o que significa, por exemplo, ser um ente marcado pelo cuidado, isto é, ser ele mesmo, a caixa de reclamações e sugestões a “quem” deve recorrer para existir. É neste sentido que trazemos o texto abaixo:

⁶¹ Disponível em: <http://www.tdah.org.br/br/sobre-tdah/tratamento>. Acesso em: 30 de jul. 2013.

Perguntar por *esta tonalidade afetiva fundamental* significa, porém, não justificar e impulsionar as humanidades no homem, *deixar o ser-aí tornar-se essencial nele*. Essa libertação do ser-aí no homem não significa colocá-lo em um âmbito de arbitrariedade, mas lançar no homem a carga do ser-aí enquanto seu fardo mais próprio. Somente quem pode se dar verdadeiramente um fardo é livre (HEIDEGGER, 2003, p. 196).

Estas palavras vêm destacar o discurso que precisamos de atenção. Isto quer dizer que devemos nos tornar atentos para o poder-ser mais próprio, despertos para as solicitações que nos pedem correspondência, pois estas chegam envoltas num discurso ordenado, dizendo-se personalizadas, adequadas às nossas necessidades, sempre atuais, trazendo soluções para os nossos problemas, e, muitas vezes, estão invertidas. Esta inversão é possibilitada pela dispersão em que nos encontramos neste longo presente entediado. Essas soluções não vêm para resolver um problema, mas para instalar o problema: levar aos homens a possibilidade de se completarem ante ao vazio existencial em que se encontram.

Assim, os resultados, sejam financeiros ou de outra ordem, são o alvo, as mercadorias, com cara de solução, o meio de atração de um público de consumidores desviados de si próprios, enredados na cotidianidade mediana. Estes consumidores, desatentamente, não se veem comprometidos e comprometendo-se na tarefa do “passatempo” em que se encontram solicitados a resolver o problema de consumirem “qualquer coisa” que venha pela frente. Qualquer coisa, pois não há diferença entre elas, estão reduzidas à novidade, a um amontoado, em todos os níveis; são aparelhos que têm coisas que nem se sabe para que servem; são chocolates com brinquedinhos dentro. Os carros vêm com tanta coisa, que para dar vazão liga-se o “GPS” para se ir à padaria do próprio bairro, ou seja, usar ou não pouco importa, elas não dizem nada. Heidegger (2003, p. 124) trata desta questão, dizendo que: “Elas *nos abandonam a nós mesmos*. Porque elas não têm nada a oferecer, elas nos deixam vazios. Deixar vazio significa não *oferecer nada* enquanto algo simplesmente dado. Serenidade vazia diz: não receber nenhuma oferta do que está simplesmente dado.”

Deste modo, como desatentos a si próprios, os homens estão sempre em fuga, procurando a luz nos letreiros luminosos, que os impossibilita habitar junto ao mistério, à serenidade. Entregam-se mais e mais às propostas do familiar, do concreto, como confortável, que chega como um discurso inebriador, e é deste modo desatento que está disposto à clareira do ser.

Esses múltiplos caracteres da cotidianidade não fazem dela de modo algum um mero ‘aspecto’ oferecido pelo *Dasein* quando ‘a-gente’ ‘observa’ os

homens em sua ação e em sua pretensão. A cotidianidade é um modo de *ser* ao qual pertence, aliás, o público ser-aberto. Mas, como modo do seu próprio existir, a cotidianidade é também conhecida em maior ou menor grau por cada *Dasein* ‘individual’, e o é certamente mediante o descorado encontrar-se falto de emoção. O *Dasein* pode ‘suportar’ embotado a cotidianidade, afundando em seu embotamento, ou evitando-o, buscando nova distração na dispersão de seus afazeres. Mas a existência pode também dominar – porém nunca extinguir – o cotidiano no instante e, na verdade, frequentemente somente ‘por um instante’ (HEIDEGGER, 2012, pp. 1006, 1007).

Este texto articula as indas e vindas constantes do existir. O homem está sempre movimentando-se entre a propriedade e a improriedade e, assim, sempre pronto a angustiar-se, isto é, a dar ouvidos a si próprio, a colocar-se na decisão, a apropriar-se de seu ser enquanto atenção.

Estes movimentos são próprios de quem habita às proximidades da clareira, de quem realiza, de quem é perpassado pela temporalidade. Neste aspecto, embora a abertura do homem seja permeada pela atenção, ele é aquele que anda distraído, que é pronto à distração e que corresponde “confortavelmente” ao apelo de realização de um poder ser distraído. Segundo Heidegger:

A clareira é a essenciação do aberto, o aberto é a passagem do vir ao encontro e da chegada (ente) a partir do que não possui ser. A clareira é, então, de qualquer modo, “vazia”; assim parece, quando esquecemos e quando nunca atentamos para o fato de que a clareira clareia e de que a claridade doa e de que a passagem como um deixar passar é uma síntese veritativa, sim, de que ela é a síntese veritativa. A síntese veritativa pertence à essência da verdade, ela é marcada pelo caráter do acontecimento apropriativo. Esse vazio da clareira é o nada inicial (HEIDEGGER, 2013, p. 207).

Em *Carta sobre o humanismo*, temos uma informação que julgamos relevante: “O homem não é o senhor do ente. O homem é o pastor do ser” (Heidegger, 2008a, p. 355). Por habitar a abertura de sentido, ao homem não lhe é dado não poder estar, de algum modo, não se relacionando com a presença do ser dos entes. Segundo Heidegger (2007, p. 158), “em sua essência a presença (o *Dasein*) é um dis-tanciando. Como o ente que é, sempre faz com que os entes venham à proximidade.” Esse “faz” quer dizer que ele é a condição de possibilidade do ser se dar, “o lugar e a hora do real”. Mas, isso não diz que ele escolha o que se faz presente. Talvez, partindo da técnica, isto (esta premissa) possa se tornar mais claro.

Quando falamos em técnica, precisamos compreender que o nosso mundo é técnico, que o nosso mundo está dependendo fundamentalmente dela e do caráter propriamente dito da

subjetividade técnica, que posiciona tudo o que é, num modo espacial-posicional⁶², onde os entes técnicos, máquinas, alcançam um espaço, por vezes, de senhor do homem. Pensemos numa subestação de luz, num computador de banco, nos aparelhos de um Centro de Tratamento Intensivo num hospital... já não é dado ao homem escolher desligar, ou mesmo, em algumas circunstâncias atuais, não ligar-se a alguns desses entes técnicos. De outro modo, podemos ver quando vamos a algum estabelecimento para resolver alguma questão, e o funcionário nos informa que não será possível, no momento, algum atendimento porque o sistema operacional, os computadores estão desconectados do servidor central, não há vontade ou querer humano que possa dar solução. Ou seja, podemos afirmar que o fazer da técnica não é humano, no sentido de já ter se autonomizado do homem; o homem já está fazendo o que a máquina lhe “permite”.

Por outro lado, não podemos generalizar, dizendo que a técnica seja algo bom ou ruim, e isto, por si só, marca seu posicionar relacional, pois se estamos diante de um metrô parado por causa do sistema pode ser ruim, mas se podemos andar no metrô pode ser bom. O fato é que a técnica não está restrita ao par bom ou ruim; esta qualidade perante os seus resultados já faz parte do próprio processo de identificação com ela, que nos leva a alternarmos o nosso dizer para ela ora sim ora não, mas que não dá conta da desidentificação, de despertar para a restrição de liberdade perante a técnica. A liberdade aí vem com o dizer sim e não a ela, simultaneamente, o que Heidegger (1959, p. 24) denominou serenidade, pois a adjetivação pura e simples, o conforto ou o desconforto, pode ser exatamente um estado de desatenção. É o mesmo que acontece ao nos utilizarmos de um sistema de máquinas para recuperar um problema de saúde passageiro, ou se tivermos que resolver se desligamos ou não os aparelhos que estão mantendo uma pessoa “viva”. Sendo assim, ao homem é dado poder acolher, recolher, juntar e separar, amar, odiar, temer, o que lhe chega, mas nem tudo que acontece está na escolha, entretanto, todo deixar ser está na serenidade.

⁶² Recorremos à nota do tradutor Marco Antônio Casanova, para trazer principalmente este aspecto da subjetividade posicional da técnica. De acordo com ele: “O termo alemão Gestell é o termo-chave da leitura heideggeriana da essência da técnica contemporânea. Gestell é um termo que significa correntemente o mesmo que armação, estrutura armada, aparato”. No uso heideggeriano, porém, o termo ganha um conteúdo específico, na medida em que Heidegger o lê em sintonia com sua posição em relação à filosofia moderna como um todo, na qual ser é associado à posição. Na verdade, a Gestell forma-se a partir do verbo *stellen*, que significa literalmente pôr, estabelecer, posicionar. A Gestell é a estrutura transubjetiva não egoica, que se caracteriza pelo fato de, em tudo o que posiciona, já sempre garantir que o posicionado possui a medida proporcional a seu modo mesmo de posicionamento. Gestell é com-posição. Essa opção se justifica, além disso, a partir da ambiguidade conferida por Heidegger ao termo. A Gestell é tanto o elemento-chave do posicionamento técnico quanto o elemento determinante da experiência da arte (creatio). Por isso, preferimos o termo composição à solução também justificável “disposição” (HEIDEGGER, 2013, p. 55).

O termo *serenidade*, que já foi descrito na nota 37, traz em si uma aparência de desatenção, como se tudo o que nos chegasse estivesse revestido do “tudo bem!”. Como poder-ser sereno fosse a expressão daquele a quem nada afeta. Segundo Sá (2011, p. 80), “A disposição de serenidade não se confunde com nenhuma espécie de passividade, que seria ainda uma possibilidade interna à posição voluntarista. A serenidade é um modo de ser livre e aberto ao mistério”. Ainda, conforme podemos ver em Heidegger (1976, p. 144 apud SÁ, 2011, p.82): “Essa liberdade (*Verwinden*) se assemelha àquela de um homem que ‘supera’ (*verwunden*) sua dor no sentido em que, longe de dela se desfazer ou de esquecê-la, ele a habita”.

Com isso, pensar a *Daseinsanalyse* é nos perguntarmos a que se propõe esta clínica. Será que para respondermos a esta pergunta precisaríamos antes nos perguntar: “haverá uma proposta única, que abranja desde a criança até o idoso?” Tratamos o ser do homem como um ser-aí; a criança, portanto, é um ser-aí. Costumamos, no modo impessoal, pensá-la pelo tempo cronológico, pelo qual ela seria um ser-aí que dispõe de mais tempo a viver, que tenha mais futuro, e, desta forma, quanto mais velha menos tempo. Mas, será que podemos dizer que temos tempo? E este tempo que trabalhamos na clínica é calculável? Já tratamos desta questão quando dissemos que o ser-aí é histórico, que o tempo da clínica é o da temporalidade do homem, ele é circular. Retornamos a ele para situá-lo, como um dos pontos centrais desta era da técnica, pelo fato de o homem ser também considerado como fundo de reserva, ele passa a estar disponível para as requisições de um tempo que se constitui de sequencias de “agoras”.

Este ritmo retira o passado da história, pois as coisas envelhecem no agora, agora é isto, mas agora já não é mais, pois agora é isso. Talvez o passado represente só admiração: “como era isto no seu tempo ou isto já existia?” Assim, a clínica deve estar atenta, pronta a acolher frustrações, desânimos, depressões, que aparentemente não encontram um motivo, não possuem enredo, estão se configurando na dinâmica do existir, nos empobrecimentos do homem. Segundo Heidegger,

O mais útil é o inútil. Mas experienciar o inútil, isso é o mais difícil para o homem moderno. O ‘útil’ é compreendido aqui como o que pode ser praticamente utilizado, diretamente para fins técnicos, para aquilo que causa algum efeito, algo que eu possa administrar e com o que eu possa produzir. Deve-se ver o útil no sentido daquilo que cura {*Heilsamen*}, isto é, como aquilo que conduz o homem a si mesmo (HEIDEGGER, 2009, p. 199).

O homem é historicidade, mas, no modo cotidiano mediano, realiza este ser histórico tanto separando os fatos cronologicamente quanto enquadrando-os numa espécie de dados isolados. Nesta dinâmica, arrasta-se dispersamente num turbilhão de ocorrências que chegam de todos os lados, possibilitadas por este modo atual de redes de comunicação, que o levam a participar de tudo sem que faça uma reflexão deste modo em que se encontra sob a proximidade do falatório, da curiosidade, do barulho do mundo atual.

Neste modo de corresponder em que não há a possibilidade do silêncio, não há questionamento, só veredito, não há espaço para construção, habita-se o que já vem pronto e igual para todo mundo. A história é contada de modo equânime para toda a gente, os fatos são diluídos, tudo pode ser costurado com tudo, tudo passa a ser histórico, mas somente como maneira de preenchimento de um vazio existencial insuportável, pois a desatenção a si próprio não permite habitar e abrigar-se no silêncio.

A instalação da história como o acontecimento planejável não quer mais nenhuma meditação para si mesma. A instalação condena o tempo e sua humanidade com vistas ao fato de que ela não quer ouvir nada sobre si e de si. Ela se veda em relação a toda inquirição. Assim, renuncia a si mesma toda e qualquer possibilidade da atenção. A era assume ela mesma a instalação extrema do esquecimento do ser que a toca em sua essência. A partir dessa vedação, que se assemelha, porém, a uma proximidade da realidade efetiva, toda e qualquer nomeação do ser se parece com a nulidade do vazio em si (HEIDEGGER, 2013, p. 288).

Dentro desta perspectiva, os jovens não estão preocupados com a utilização que dão ao tempo presente, a adolescência vai perdendo seu limite. É comum chegar aos nossos consultórios pessoas perto dos trinta anos que ainda não se lançaram, ainda não sabem o que querem, com grandes dificuldades de escolha, de se manter nas escolhas; pais preocupados. Não se apresenta para muitos jovens o modo como estão cuidando do tempo, pois a experiência que fazem do tempo é a de que o futuro é imenso, ele nem chega. Este modo de estar junto ao tempo é o modo da impessoalidade, que dita o ritmo da cotidianidade mediana, onde o tempo é linear e estão, passado, presente e futuro, estendidos isoladamente sobre um eixo, podendo, deste modo, um ser maior que o outro. Já na apropriação da temporalidade que se é, os tempos guardam certa simultaneidade, espaços articulados pelas três instâncias temporais. Assim, o comportamento apropriado do cuidado abre o presente, na medida em que abre futuro e passado. Desta maneira, podemos dizer que tem “mais” passado quem tem “mais” futuro, pois este “mais” não é quantitativo e sim abertura do existir.

Estas questões do tempo precisam ser auscultadas na clínica, porque elas estão nos sintomas, são o pano de fundo, o papel que suportam os dizeres de um cartão de visita, o que está escrito ali, ou o que está sendo dito lá; estende-se sobre a temporalidade. Para isso, é necessário não perder de vista que não há clínica sem encontro e que não há encontro sem atenção. Ela é o tapete mágico da clínica, por onde podemos viajar pelo desdobramento do tempo, rumo à “verdade”. Mas de que verdade ela trata? Observemos isto no texto abaixo:

A verdade em jogo na relação clínica não é a verdade impessoal da representação correta, mas os modos de desvelamento de sentido que a existência realiza enquanto abertura e suas restrições. As estruturas de sentido que geram sofrimento não são corrigidas através de concepções mais adequadas à realidade. O que produz sofrimento não é a sua incorreção lógica ou factual e, sim, a redução de possibilidades de sentido que impõem ao campo existencial, isto é, a restrição da liberdade (SÁ, 2009, pp. 73-74).

Partindo deste texto do Prof. Roberto Novaes de Sá, podemos refletir sobre como as crianças procuram realizar seu estado de criança no mundo de hoje. Que espaço está aberto para a espontaneidade, as traquinices, as descobertas, nesses ambientes entre paredes que vivem as crianças? Como os espaços físicos de realização estão cada vez menores, como as crianças exercem suas liberdades com o que há disponível? Por outro lado, há todo um discurso de atenção às crianças que mais se parecem a regras reducionistas de estruturas que pensam o espaço presente como simples ponte para o que se quer para o futuro. A criança encontra-se sob uma solicitação constantemente planejada. Isto indica um processo que se realimenta nele mesmo, pois acaba se constituindo numa atmosfera, no mínimo, numa rotina cansativa para a criança. Mesmo quando os especialistas criticam o excesso de atividades das crianças e prescrevem atividades mais lúdicas, isso ainda se dá como “planejamento” da infância como fase do desenvolvimento humano.

Estresse significa *solicitação*, no caso, solicitação excessiva. Em geral, a solicitação exige em cada caso um corresponder de alguma forma. A esse corresponder pertencem também, como privações, o não-corresponder e o não-poder-corresponder. Se ao invés de estresse falarmos de solicitação, então isso não é apenas um título diferente, mas a palavra solicitação leva a coisa imediatamente para o âmbito do ser homem ekstático, isto é, para o âmbito no qual pode ser dito, daquilo que nos interpela, que seja assim e assim (HEIDEGGER, 2009, pp. 181, 182).

O problema é que viver o futuro no presente, planejar, não é para a criança, mas para o adulto, ou seja, o sentido que embasa perseguir o planejado, “custe o que custar”, não necessariamente está presente na ação da criança. Deste modo, ao se perseguir o futuro no presente, transformando-o em um conjunto de atividades afins, pode-se estar deixando de lado o tempo presente, o tempo das crianças, sobre o qual elas vivem, desabrocham, pelo qual caminham atentamente despreziosas: comem porque estão com fome, dormem porque estão exaustas e não porque precisam estar fortes, ou precisam dormir porque o hormônio do crescimento age durante o sono, ou porque amanhã terão muitas atividades. Até as festas precisam estar seguindo um cerimonial: agora é hora de brincar disso, agora vamos contar história, agora todo mundo sentado, vamos distribuir bandejas, pois é hora de comer. Os ambientes estão prontos, as equipes de profissionais para “divertir” crianças estão a postos.

Com isto, não queremos dizer que não possa haver planejamento por parte dos adultos, pois o planejar faz parte da maturidade. É preciso que haja neste planejamento o entendimento que se tem sobre o dizer sim e não para ele. Estamos problematizando aqui, não o planejamento enquanto tal, mas nossa identificação unilateral com ele.

Preparando-nos para o fechamento deste item, citaremos um texto de Clarisse Lispector⁶³, intitulado *Uma história de tanto amor*. Para não fazermos uma citação muito longa, optamos por trazer algumas partes do texto, que julgamos realçar e demarcar traços que se apresentam na clínica. A autora explora, em seus textos, dinâmicas muito perspicazes, através de um ver próprio de quem escuta atentamente o dia a dia, inclusive, deixando transparecer um sofrimento, que se espraia, muitas vezes, nas entrelinhas e que pode ser sentido, como a força de um “título”. Seus textos costumam ser enxutos; por isso, recortá-los apresenta-se como tarefa difícil. Vamos ao texto, deixando que ele conte alguma coisa, que é dele mesmo, de nós mesmos para nós mesmos.

Era uma vez uma menina que observava tanto as galinhas que lhes conhecia a alma e os anseios íntimos. A galinha é ansiosa, enquanto o galo tem angústia quase humana: falta-lhe um amor verdadeiro naquele seu harém, e ainda mais tem que vigiar a noite toda para não perder a primeira das mais longínquas claridades e cantar o mais sonoro possível...

Quando a menina achava que uma delas estava doente do fígado, ela cheirava embaixo das asas delas, com uma simplicidade de enfermeira, o que considerava ser o sintoma máximo de doenças, pois o cheiro de galinha viva não é de brincar. Então pedia um remédio a uma tia. E a tia: ‘Você não tem coisa nenhuma no fígado’. Então, com a intimidade que tinha com essa tia eleita, explicou-lhe para quem era o remédio...

⁶³ LISPECTOR, C. *Felicidade Clandestina*: contos. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira S.A, 1981, pp. 147-150.

Era quase inútil dar o remédio porque Pedrina e Petronilha [nome atribuído às galinhas] continuavam a passar o dia ciscando o chão e comendo porcarias que faziam mal ao fígado. E o cheiro debaixo das asas era aquela morrinha mesmo.

E vinha o inferno de tentar abrir o bico das galinhas para administrar-lhes o que as curaria de serem galinhas. A menina ainda não tinha entendido que os homens não podem ser curados de serem homens e as galinhas de serem galinhas; tanto o homem como a galinha têm misérias e grandeza (a galinha é a de pôr um ovo branco de forma perfeita) inerentes à própria espécie.

Amparamo-nos nestas palavras de Clarisse Lispector por compreender nelas uma perspectiva que acaba por se mostrar muito próxima dos terapeutas, que é o desejo de cuidar, de tratar, de curar. Esta questão não necessariamente é algo que podemos adjetivar, mas pode nos ajudar a estarmos atentos em nosso fazer, mesmo porque o próprio fazer já contém pressupostos históricos sedimentados, que dizem, por exemplo, “colocar a mão na massa”, pressupõe transformação, produção de resultados.

É justamente no sentido desta produção que devemos pensar em nossas atividades como terapeutas fenomenológico-existenciais. Estamos ali para ajudar, para promover, e não para curarmos o homem de sua humanidade. Nossa clínica busca devolver as possibilidades de ser cuidado que se é, bem como que se vejam os aspectos da abertura e suas restrições.

Ao finalizar este capítulo, gostaríamos de dizer que procuramos, ao abordar a clínica sob o viés da *Daseinsanalyse* deixar pontuados seus principais aspectos, para que seja possível aos terapeutas se aproximarem das margens que delimitam o fazer desta clínica.

No que diz respeito à nossa pesquisa, pensamos que retomar as discussões de alguns existenciais, como abertura, cuidado, foi decisivo, pois nos possibilitou entrever a prática juntamente com suas bases filosóficas, que se expressaram nos movimentos do comportar-se do terapeuta em seu ser-com.

2.3 A Atenção e o Sofrimento

Segurança ou liberdade?
As proibições protegem nossa segurança; mas qual liberdade é
certo sacrificar para sermos mais seguros?
Contardo Calligaris⁶⁴

O texto de Clarisse Lispector, apresentado no final do item anterior, nos deixa entrever um modo de ser que, embora silencioso, costuma acontecer em momentos de nossas existências, pelos quais nos tornamos transparentes para nós próprios. A apropriação do nosso ser enquanto atenção nos dá condição de agirmos com algum “amadurecimento⁶⁵”, pois algum modo de ver e escutar próprios vão sendo elaborados a tal ponto de nos permitir dizer, como Clarisse Lispector: “A *menina ainda* não tinha *entendido* que os homens não podem ser curados de serem homens”. Bem interessante esta frase, pois ela contrapõe o estado de menina ao estado de homens, traz a temporalidade circular, que acompanha o modo de existir do homem na expressão “ainda”, e o faz intermediado pelo “entender”, que não deixa de ser uma compreensão, o qual, no caso, embora seja possível, ainda não se deu. Fazemos a experiência disso quando dizemos: “tive um *insight*”, “a ficha caiu” ou, simplesmente, “entendi, compreendi”. Mas, compreensão de quê?

Antes de entrarmos neste “de quê”, enfatizamos que a compreensão e a atenção estão na temporalidade do ser-aí. Pelo modo do homem, de ser-com, elas poderão estar sempre presentes numa expectativa do homem enquanto lógos. A tal ponto que, com frequência, se espera dos outros uma atenção, desatenta o suficiente para não perceber o que estamos falando, ou atenta o bastante para perceber aquilo que não queremos dizer, seja pelo motivo que for. Por exemplo, alguma coisa pode ter se apresentado à nossa pré-compreensão, um sentido trouxe luz à nossa escuta, gostaríamos de levar isso ao outro, mas como conduzir algo que se está anunciando, sem se mostrar? Como dizer que isto em que o outro está se metendo está se apresentando como uma “tremenda furada”, num momento em que o mundo está se

⁶⁴ Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq2701201126.htm>. Acesso em: 14 de jun. 2013.

⁶⁵ Cabe ressaltar que a maturidade tem sua temporalidade circular, por não haver, para o ser-aí, um estado pleno de maturidade, nem uma essência que possa ser atualizada; ela pode se apresentar em algumas ações, não necessariamente em todas, é o que poderemos ver no texto: “O ser maduro é uma possibilidade concreta também para as crianças e adolescentes. A maturidade, entendida no sentido de experiência plena, pode se dar a qualquer momento da vida. Ela é um modo de ser do Dasein que pode surgir mesmo num momento que não seja aquele que a nossa cultura, ou as culturas de modo geral, reservaram para o surgimento de uma conduta madura” (POMPÉIA, 2000a, p. 93).

abrindo pela disposição de uma paixão, onde só se tem olhos e ouvidos para o que se apresentou como: “isso é tudo o que desejo”? O que mais pode conseguir espaço e tempo para chegar à proximidade do homem, neste momento em que ele está de “corpo e alma” em alguma coisa? Por outro lado, digamos que seja possível tocar esta pessoa; assim, como falar do que não se tem coragem, quer dizer, do que se tem medo de explicitar? É possível dizer sem falar? De outro modo, como não falar? Só podemos propor estas questões porque somos enquanto atenção, que se articula na abertura do compreender, numa disposição afetiva.

Neste aspecto de uma comunicação sem som, sem processos mímicos, vemos que há um modo de atenção, que se dá quando estamos inseridos, de corpo e alma, numa questão pela qual ouvidos e olhos do corpo físico são completamente extrapolados, por um estado de tensão. Neste estado de tensão, se dá, um acontecer de uma disposição de uma atenciosidade, que não conseguimos precisar onde se localiza, pois está em toda parte sem que esteja em algum lugar específico, que permite uma porosidade indecifrável para escutar e ver alguma coisa que acena. Podemos tentar aproximar isto em duas situações: uma num processo de *bullying*, quando a pessoa está sendo vítima de uma violência e a outra numa concentração para resolver uma determinada questão.

Se pensarmos nos atos de violência como o *bullying*, principalmente os praticados por um grupo contra outra pessoa, podemos atentar para o fato de que a pessoa que vem sofrendo com este ato pode andar em um grau de atenção alerta de quem está, de alguma maneira, sendo solicitada a todo instante a ler as entrelinhas, a buscar estratégias que lhe possibilitam escutar perigo, em expressões explícitas ou silenciosamente implícitas, no que vem ao seu encontro, colocam-na numa abertura de desconfiança constante, na qual poderá haver um modo de corresponder isolando-se, não se permitindo liberdade para expressar-se. Este é um calar-se que não corresponde ao estado de silêncio, mas que emudece, retira-lhe a *phoné* das suas ações. Este comportamento de retirar-se, próprio do ser-com, busca encontrar distância, não da situação em si, uma vez que é estando com ela que há a permanência em alguma situação em busca de “solução”, mas como tempo-espaço de segurança. Isto pode permanecer enquanto não se apresentar uma brecha na existência que traga, de modo clarividente, algum recurso do discurso (*lógos*) do mundo. O que lhe permitiria estar numa abertura para entrever algum aceno, por mais discreto que seja, possibilitando-o ver se há alguém ou alguma coisa a quem ou a que possa recorrer, para sair de determinada situação. Através deste estado de atenção, pode abrir-se para a busca de realizar uma identidade que lhe garanta um poder-ser-aceito por um grupo, que lhe traga a possibilidade do repouso, mesmo que o preço para se manter seja alto, pois este estado, pelo qual busca sair, é extremamente cansativo. Neste

sentido é que podemos dizer que se abre a possibilidade da busca pelo suicídio com a motivação do descanso.

A outra situação sobre a qual podemos refletir é aquela que se dá quando estamos envolvidos na tentativa de resolver uma questão específica, seja por motivo próprio ou por pedido de terceiros, e que nos demanda grande atenção, como concentração. Após um período nesta dedicação exclusiva, nos sentimos sem recursos para que consigamos resolver alguma coisa, as respostas não chegam, precisamos de um “tempo”, como um intervalo da temporalidade da atenção, para que possamos corresponder às solicitações que pedem concentração. Nesses momentos em que nos desprendemos da concentração, do que estávamos fixados, nos permitimos outros olhares, quase como se estivéssemos numa atenção distraída, e, a partir daí, recebemos a visita da solução para aquilo que, concentrados, não alcançamos.

Penso que a citação abaixo possa nos ajudar a refletir um pouco mais sobre esta questão:

Uma voz não-sonora? Existe isso? Existe uma escuta para isso? Querer escutar o não-sonoro não seria o mesmo que querer construir uma casa no ar? ‘Escutar’, ou seja, perceber alguma coisa pelo ouvido. Escutar, por exemplo, o barulho que chega aos ouvidos. Diferente dessa escuta, e diferente da escuta contra a vontade, é a ausculta de alguma coisa para o qual, como se diz, somos ‘todos ouvidos.’ (...) A ausculta, aliás, só se dá puramente onde nenhuma percepção nos toca, onde nada soa. (...) Como nasceria e poderia nascer uma audiência e ausculta atenta se antes já não estivéssemos obedecendo àquilo que nos vem e nos pode vir ao encontro? (HEIDEGGER, 2002, p. 257).

Articulando este texto de Heidegger com o da Clarice Lispector, citado acima, acentua-se a perspectiva de que o nosso fazer nunca está imune a alguns momentos de uma existência “ainda menina”, pois, como um poder-ser que cada um é, como descrito anteriormente, não se tem um porto seguro, um lugar privilegiado de onde possamos escutar e traduzir à comunidade dos homens algo que tenha a força de um universal. Abrimos mundo na compreensão, mas esta vem, na maior parte das vezes, de uma projeção do passado. Pelo nosso modo de agir, estamos a todo instante colocando em jogo o nosso ser; somos livres, e isto quer dizer que podemos agir, acertando ou errando – “errar é humano” já diz o ditado popular. Mas o que vem a ser errar ou acertar? Para refletirmos sobre esta questão, precisamos partir do nosso modo de ser-no-mundo como um ser-com. Deste modo, nossas ações vêm sempre da possibilidade de sermos-uns-com-os-outros, bem como as regras que amparam a convivência,

o campo de ação, nascem daí, pois, se não fôssemos um ser-com, não haveria motivo para falarmos em limites, em consideração, em respeito, em moral, em refletirmos sobre a simpatia, a antipatia, a empatia, ou em respostas adequadas.

Dentre estes pontos levantados, vamos buscar observar o limite para nos ajudar a falar do sofrimento. A princípio, entendemos e situamos o limite na pessoa ou no objeto: “passei dos meus limites”, “as estradas têm seus limites de velocidade”. No entanto, podemos entender *limites* de modos distintos. Primeiro, pensando em termos da existência, é possível dizer que o ser-aí já recebe em sua facticidade seu limite – que se expressa na finitude do ser-para-a-morte. Assim, neste caso, podemos dizer que há muitos limites não ultrapassáveis pelo homem, pois há muitos modos de deixar-de-ser para um mortal. Por outro lado, tomando por base dimensão do ser-com, temos condições de dizer que o limite já é dado na ação junto à, e para respeitá-lo, ou seja, para nos mantermos dentro do limite, precisamos pelo menos vislumbrá-lo. Para isso, nossa ação precisa de uma obediência que é a partir da atenção e sempre junto à conjuntura onde ele se encontra, para que ele possa ser escutado, visto. Falamos de Michelangelo e perguntamos qual é o limite do trabalho junto à pedra mármore para que se dê escultura e, ao mesmo tempo, se dê escultor? Com isso, podemos notar que o que nos permite experienciar limites é a apropriação de nosso ser enquanto atenção, que disponibiliza escutar o que nos diz o lógos do mundo, no ente que se faz presente, que ganha proximidade, de que nos tornamos íntimos.

Entretanto, na maioria das vezes, não é assim que se dá, pois, não nos encontramos apropriados de nossa essência na conjuntura. Em consequência disto, os limites, quando surgem, trazem a aparência de obstáculos, frente aos quais fazemos a experiência de nós mesmos como: incompetentes, impotentes, invencíveis, *workaholic*⁶⁶, destemidos, contumazes, incontrolados. Isto vai ao encontro do que diz Heráclito no fragmento 43, abordado por Heidegger (2002, p. 334), pois ele nos indica a dificuldade que o homem tem em escutar limites. Diz ele: “Desmedida é o que se deve apagar mais do que incêndio”. Esta dificuldade pode ser notada, também, nos seguintes textos:

A escuta propriamente dita, embora dizendo muito pouco, diz respeito imediato a todo e qualquer ser humano. Aqui não faz sentido pesquisar, mas somente prestar atenção e concentrar o pensamento nesse pouco. É que a meditação sobre a escuta obediente deve, também, reconhecer que pertence à escuta propriamente dita a possibilidade que tem o homem de deixar de escutar a si mesmo e de, muitas vezes, passar por cima da escuta do essencial.

⁶⁶ Expressão americana que teve origem no termo *alcoholismo*, para designar um modo de ser na correspondência à solicitação do trabalho.

Isso, porém, só é possível porque, enquanto aquele que obedece, o homem já pertence a outros, nunca pertencendo a si mesmo. Embora os ouvidos não pertençam imediatamente à escuta, no sentido da audiência e da obediência, existe uma conjuntura muito própria que liga a escuta aos ouvidos (HEIDEGGER, 2002, p. 259).

No pensamento, a fala nunca é primeiro. O pensamento nunca fala de modo próprio. Sempre responde por já ter escutado. Toda pergunta ou questão do pensamento torna-se radical por já ser sempre resposta. Só se consegue dizer a palavra essencial na escuta do sentido, a essência da palavra. Só muito raramente o pensamento chega à sua essência de escuta do sentido. Obediência é uma audiência atenta do sentido. Por lhe dirigir constantemente a essência da palavra, o tempo, enquanto pronome do ser, está sempre dizendo a palavra crucial, mas que o pensamento só consegue repetir numa variedade infinita de palavras, de gestos, de sentidos, de ações (HEIDEGGER, 2007, pp. 553, 554).

Esta dificuldade, que se expressa sempre na relação, foi abordada em *Ser e Tempo*, na dinâmica do cuidado. Esta estrutura, que pudemos ver ao longo dos itens 1.2 e 1.3, indica que o homem está sempre se relacionando consigo mesmo, com seu modo de ser, ao relacionar-se com os demais entes. É no corresponder (que está sempre numa disposição: “o corresponder escuta a voz do apelo”) que ele pode ser avaliado; afinal, ele é a partir, e, ao mesmo tempo, o seu comportamento. É pela observação do modo em que alguém está nesta rede conjuntural, existencial, que surgem termos correlatos aos atos, como: compulsão, bulimia, anorexia, ansiedade, vigorexia, esquizofrenia... Nestes termos, para além de outras coisas, está contida uma indicação para a presença da desmedida, que é exposta pelo modo de ek-sistir, e que, por si só, não nomeia sofrimento.

O sofrimento não necessariamente está no modo de ser da anorexia, por exemplo. Não podemos afirmar que “o” anoréxico esteja sofrendo com a anorexia em si; por isso mesmo, ele é levado a um tratamento, ele não busca ajuda, mas, muitas vezes, o caminho para a anorexia pôde ser conseguido pela compreensão de que se “tem” um corpo que não é compatível aos limites (aqui experienciados como obstáculo) estabelecidos pelo discurso do mundo impessoal, que é assumido da comunidade, do todo mundo, como falatório. É na obediência a este discurso que se pode sofrer, por estar em dissonância. Esta dissonância pode conjugar-se numa articulação de um *em virtude de*, de um sentido suficientemente forte para que não se coma mais, para suportar qualquer mal-estar. O olhar-se no espelho se dá como o ouvir sentido, mediado por um interesse; assim, o que se apresenta para a pessoa na anorexia é que o seu processo está correto, é por aí que se deve continuar indo. A rainha da história da *Branca de Neve* olhava-se no espelho – um espelho que só falava a verdade – para escutar se continuava a ser a mais bela do reino; uma vez que não havia os recursos de hoje para se

manter “com tudo em cima”, precisava eliminar as mais belas. Neste olhar-se no espelho, por quem está habitando a anorexia, a atenção está fixada num padrão, que não vem de um narcisismo, onde já se reconhece de algum modo como “tal”, mas, por uma identificação, a um padrão que obedece ao discurso do mundo atual, que diz: “ser gordo é feio” ou “o belo está em ser magro!” Mas, preso a este discurso imperativo, que exige um controle incessante, perde a liberdade para responder, com alguma propriedade, a questões do tipo: onde está a magreza?, quando se deixa de estar gordo?, onde estão os seus limites?, quem pode aparecer como sendo confiável o bastante para dizer quais são estes limites? Como a voz do mundo é ensurdecadora, ela não tem como pôr-se a ouvidos dos que a desejam ajudar, alertar, despertar. Longe de poder ver, por si só, o caminho e o modo como está a caminhar, vai reforçando, silenciosamente, em suas ações, um existir doente, que está sendo comprometido pela insistência, ao andar nas cercanias do limite existencial. Vamos reproduzir um trecho de uma entrevista⁶⁷ feita pelo Dr. Drauzio Varella a uma mulher com anorexia:

“E quando você compara o que você come com o que come uma pessoa comum, uma pessoa da sua família ou as suas amigas, etc. Você não acha que você come muito pouco?” Ela respondeu: “Eu tenho consciência que eu como pouco, e mesmo assim, eu ainda *tô* assim... eu acho que se eu comer como uma pessoa normal, como uma amiga minha, aí eu vou ficar muito gorda, e, aí, eu não vou suportar, já é difícil suportar esse corpo.”

Vemos que o sofrimento está mais na atenção às medidas do corpo do que no processo da anorexia nele mesmo: fraqueza, anemia, fome... No entanto, podemos ver que há aí a possibilidade de uma escuta do impessoal, suficientemente forte, que solicita um estar de “corpo e alma” junto a, a ser o acontecer de alguma coisa. No caso da anorexia, se é solicitado a persistir nas ocupações de controle da alimentação, do peso, do espelho, porque o sentido – não poder ser como estou, presente num olhar inadequado – anteriormente já se deu, fazendo com que possamos nos dirigir famintos para uma refeição, comendo praticamente nada. A estrutura do sentido mostra que não é bastante para o ser-aí saber que comida serve “para que”, *wozu*, ele possa sobreviver; que o espelho mostra atualidade, mas que é preciso que o sentido se dê como um “em virtude de”, *Worum-willen*, saudável, para que ele possa se colocar numa postura frente às refeições, ao espelho, à balança, com equilíbrio, com medida.

Sartre dá certa transparência ao processo da atenção junto ao de identificação, quando explora “o olhar”. Segundo ele:

⁶⁷ Entrevista televisada, cujo vídeo está disponível em: <http://globoTV.globo.com/rede-globo/fantastico/v/saiba-como-vivem-pessoas-que-sofrem-de-anorexia-e-vigorexia/2464968/>. Acesso em: 16 de jul. 2013.

O olhar não me destaca no universo: vem buscar-me no cerne da minha situação e só apreende de mim relações indecomponíveis com os utensílios; se sou visto sentado, devo ser visto ‘sentado-em-uma-cadeira’; se sou visto captado reclinado, é como ‘reclinado-para-o-buraco-da-fechadura’ etc. (...) Desse modo, eu, que, enquanto sou meus possíveis, sou o que não sou e não sou o que sou, a partir de agora sou alguém. E esse que sou – e me escapa por princípio – eu o sou no meio do mundo, na medida que me escapa (SARTRE, 2001, p. 339).

Esta situação, abordada por Sartre, nos fornece mais subsídios para a questão da atenção e do processo identitário, pois a cena em que ele descreve um curvar-se para olhar pelo buraco da fechadura já é, de antemão, um colocar-se em jogo dado a partir da liberdade própria da atenção, onde pode ser visto como: curioso, bisbilhoteiro, indecoroso, *voyeur*, ou como quem confere. Invadir ou ser invadido na intimidade, na privacidade, não é possível se não estiver já a partir da atenção. Ao ente que é a partir de seu ser desprovido de atenção, não lhe é dado posicionar-se para ouvir a conversa dos outros, ou seja, tudo isto que está na atmosfera deste inclinar-se não se torna possível pela condição da coluna vertebral que lhe permite inclinar ou por ter olhos ou ouvidos, mas é possível por ser em seu ser a partir do *lógos* e da atenção. Neste sentido, vamos juntar o aqui exposto com as palavras de Sartre citadas acima, para lermos o texto abaixo:

Se o *lógos* humano lhe dá atenção, deve nele se recolher e deve poder nele se recolher, então ‘o *lógos*’ em si mesmo deve recolher-se em si a partir desse recolhimento humano e estar presente na totalidade dos entes enquanto a coletividade originária dos entes na totalidade. Pois, se também ‘o *lógos*’ interpela com propriedade o homem, o homem não pode ser interpelado enquanto ente isolado. Pois o homem é homem somente em virtude do *lógos* humano, e no modo próprio de estar sempre, de algum modo, assumindo um comportamento frente ao ente na totalidade (HEIDEGGER, 2002, p. 340).

Estes compromissos com a identidade não deixam de ser compromissos paradoxais, pois eles são marcados por um resguardar, que tem o caráter de proteção, pelo conforto que uma identidade proporciona, seja qual for, desde, por exemplo, a incorporação de um título da nobreza ao nome, ou mesmo no existir sob uma identidade patológica. Podemos notar o peso que tem o ditado popular que diz: “uma vez rei sempre rei”; a identidade não diz só, para o homem o que ele é, mas que ele é alguma coisa. Assegura-o, e, ao mesmo tempo, aprisiona-o num modo de ser que não deixa haver a frutificação, ele abafa o poder-ser. Nas palavras de Heidegger (2007, p. 201), “enquanto ser-no-mundo, a presença (*Dasein*) é um ser em ocupações junto a. Numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença

(*Dasein*) é a partir do que se ocupa. Estar em perigo é a ameaça de ser e estar junto a”. Nestes processos identitários, há um modo de estar junto a, pelo qual as ações estão concentradas, como uma espécie de dar conta de uma realização, constante, do que se persegue: manter-se fiel ao retrato falado, que é pintado por si mesmo, para si mesmo, na comunidade, no modo impessoal da cotidianidade. Entretanto, para corresponder a este retrato, assume-se uma postura, através da qual se é solicitado a manter-se numa atenção como foco, como um vigia, persistente de uma imagem, que caba por estar desatento a si mesmo, para que cada ação seja como uma pincelada “adequada”, corroboradora e reafirmadora do que se está perfazendo, perdurando, pois se está “certo” de “que(m)” se é. Estas experiências, embora sejam vividas como se o homem estivesse próximo de si, não são mais do que um exercício de controle, de engessamento, em um modo de poder-não-ser para além do que se deu a compreender.

Neste aspecto, o futuro abre o presente como oportunidade para a insistência no mesmo. Nesta situação, podem ocorrer falas do tipo: “ninguém me entende”, “eu preciso de espaço”, “estou cansada”, “você sabe com quem está falando?” Acaba por abrir espaço para o acontecer de um estresse pela insistência da manutenção, pois a possibilidade de deixar-se ser (as possibilidades que se é) está, por esse modo, tão entulhada, tão compactamente abafada, e afastada, que não pode se manifestar, que passa a estar absorvida na relação com sua imagem, sob a solicitação constante de quem precisa repetir, repercutir, sustentar o mesmo, em tudo o que é, no que vai se realizando, ou seja, em “todo” e “qualquer” encontro, afastando-se de atender ao poder ser si mesmo próprio – liberdade de escolher e de manter-se confortável na escolha.

Cabe ressaltar, no entanto, que esta situação, que se traduz como falta de liberdade, pode emergir a partir de um sofrimento indefinido, podendo dar nascimento a um pedido de ajuda, uma busca pela terapia, por exemplo, onde a insatisfação de si vai chegando pelas frestas da atenção, que possibilita ver-se na monotonia em que se está a caminho na existência, pela qual foi marcadamente obediente, só e somente só, às batidas de um bumbo, tocado impecavelmente pelo todo mundo, que ao ser perguntado “quem”, responde como sendo “ninguém”. Esta batida do dia a dia marca um compasso que exige uma imersão numa cadência única. Esta caminhada por uma nota só, que se iniciou como afinada, pode vir a mostrar-se cansativa, como se estivesse confinada no desabrochar dos sintomas do estresse, na experiência de *sinais-sofrimento*, que aos poucos vão indicando não estar sendo fácil corresponder de modo leve aos diferentes ritmos como o do Samba, da Valsa, do Bolero, do *Twist*, do *Rock 'n' Roll*, do Tango, de um poder-ser, de um vir a ser, sendo.

O terapeuta, então, pode se apropriar do acontecer da atenção, ouvir os sinais ou sintomas que acompanham o discurso na exposição do sofrimento, para deixar vir à presença, o mundo do cliente. A atenção que possibilitou o cliente ver alguma coisa, alguém, ou si mesmo como responsável pela situação em que se apresenta, deve ser despertada no cliente, não só em seus aspectos de foco ou concentração, mas como aspectos do poder apropriar-se de ser enquanto atenção, que lhe é possível, apropriando-se de si mesmo; observar-se enquanto focado ou concentrado, trazendo, assim, a abertura para a possibilidade de realizar outro vir a ser. Por isso mesmo, é passível de ser afirmado que nenhum modo de realizar o poder-ser é visto como definitivo, mas como afastamento. Assim é que nos toca o que Heidegger (2009, p. 200) diz: “‘ser absorvido’ [*Aufgehen*] junto a... não significa ‘dissolver-se’ assim como o açúcar dissolve-se na água, mas sim ‘ser tomado por algo’, como por exemplo, quando se diz: ele está totalmente absorvido no assunto.”

Nos processos identitários, a relação com o mundo, com os campos de manifestação dos entes, acha-se, de alguma maneira, atravessada pelo medo, não só o medo que se deixa transparecer, de perder esta ou aquela identidade específica, na qual se está confinado. Mas, o medo camuflado, de vir a ser o que se é: nada, e, ao mesmo tempo, ser como cuidado, onde ninguém pode ser por nós. Podemos nos sentir culpados por alguém, morrer por alguém, mas isto não elimina a culpa de alguém, nem se livra alguém de morrer. O medo de dar-se a descobrir, que já vem de uma identificação de um “eu” intolerável, não deixa de ser um modo de atenção que se descobre pela culpa existencial, pela dívida em relação a um poderia-ter-sido-diferente não perdoado, isto é, não desidentificado. É preciso esclarecer que o medo não está em cada um dos entes que vêm ao encontro, mas, de acordo com Heidegger (2007, p. 201), “o próprio ente que tem medo, a presença (*Dasein*), é aquilo *pelo que* o medo tem medo. Apenas o ente em que, sendo, está em jogo o seu próprio ser, pode ter medo. O ter medo abre esse ente no conjunto de seus perigos, no abandono a si mesmo.”

No aspecto dos processos identitários, este medo teme através de uma escuta inautêntica do *lógos* do mundo, o que está escutando em si, e o que não quer escutar de si, teme não dar conta da tarefa de conduzir-se frente às escolhas que se abrem, frente ao seu modo de ser o pastor do ser. A pessoa nestas condições atropela os fatos, antecipa os resultados, não permite a evolução e conclusão da contra-argumentação do outro, pois não pode ser questionada, foge da exposição, não há pequenas escolhas, pequenos deslizes são experienciados como injustificáveis, imperdoáveis, quando se coloca existindo sob o julgo do olhar do outro. Sartre (2001, p. 316) diz: "O olhar é, antes de mais nada, um intermediário que remete de mim a mim mesmo”.

Neste sentido, nos processos identitários doentios, foge-se de fazer a experiência da nidade, que já está, de algum modo, presente na pré-compreensão do ser-aí, de quem não possui determinações quididativas, de realizar sua essência como um poder-ser, que coloca em jogo o seu ser, ou seja, este é um comportamento através do qual a doença se realimenta, pois a cada vez que foge de si numa confirmação identitária, mas perde a liberdade.

Todavia, isto não quer dizer que faz a experiência de liberdade em realizar um poder-ser quem pula, simplesmente, de um modo de ser para outro, como se todas as identidades tivessem, com isso, que ser desfeitas, como se tivessem que se reinventar todos os dias. Não se trata disso, pois o homem não se atualiza e se consome em seu poder-ser, como o poder-ser de uma árvore, que passa a ser tora de madeira e depois vira uma cadeira, por exemplo, pela qual, em cada etapa, em cada manipulação, vai eliminando o modo anterior. Segundo Heidegger (2009, p. 204), o processo é “ao contrário, o poder-ser do *Dasein* ekstático em sua realização e ao ser realizado cresce como poder-ser, torna-se mais leve, mais rico na medida em que eu repito e exercito frequentemente um poder-ser. O poder-ser é o próprio fenômeno com o qual o meu *Dasein* se mostra”. Segundo Lopes (2006, p. 224) “Cuidar tem por essência prestar atenção a algo de importância primeira já que nos é caro. O que de mais caro podemos ter está resumido no pronome ‘quem’, incluído na frase ‘quem sou eu’ resultante do modo como me escolho”.

Esta frase do Dr. Guimarães Lopes, acima, traz implícita a possibilidade de podermos ver a atenção, o cuidar, o quem, a escolha e o caro, na cotidianidade mediana, onde o ser-aí se situa na maioria das vezes. Para isso, vamos pensar na compreensão; ela é um termo para designar a antecipação de nós mesmos ao compreender, na medida em que compreendemos, compreendemos a nós mesmos. O modo de antecipação de nós mesmos no interior da cotidianidade é o da expectativa, ou seja, cotidianamente, antecipamos nós mesmos, a partir da expectativa da espera, por exemplo, de alguém que venha até nós e que seja exatamente do jeito que esperamos, isto é, que ele seja. Sendo assim, o modo da expectativa é o modo do passado para o futuro. Cotidianamente, o futuro é projeção da facticidade. Nesta imersão, não se faz outra coisa do que lançar a facticidade para frente, isto acaba por cercar o campo daquilo que pode aparecer e dar-se a escolher. Focados nesta expectativa, que já é conhecida, descuidamos do que é mais caro, nosso poder-ser, aprisionando-nos numa ilusão “barata” pela qual, pagamos caro com a experiência de perda da liberdade. Entretanto, como o antídoto de todo veneno pode estar nele mesmo, citamos:

(...) Usando a conceitualidade de *Ser e Tempo*, pensamos que a partir da serenidade é possível dizer, simultaneamente, sim e não às identificações do mundo cotidiano e impessoal. É possível dizer sim porque o mundo das ocupações cotidianas é visto como um horizonte de desvelamento de sentido, não sendo o caso de negá-lo reativamente em nome de alguma outra suposta verdade. Ao mesmo tempo, é possível dizer não porque fazemos a experiência de que o poder deste horizonte não lhe é inerente, mas dependente de uma dinâmica de originação que o ultrapassa (SÁ, 2011, p. 80).

Deste modo, o sofrimento como perda da liberdade torna-se visível nos comportamentos identitários. Este sofrimento expressa-se como busca ansiosa pelo familiar, pelas expectativas, que mais não são do que o próprio passado se reescrevendo e sendo projetado para o futuro. A porta de saída desta repetição pode estar em o cliente despertar para seu próprio modo de ser enquanto atenção, podendo desvelar o estado de tensão em que se encontra atado, focado, a um único horizonte de possibilidade dos seus próprios modos de ser. Conquistando esta abertura, pode compreender-se em sua essência, podendo caminhar para a desidentificação, abrindo-se para espaços onde o acontecer não busca escapar da possibilidade do sofrimento, pois o sentido deste agora não leva à fuga, mas à possibilidade de persistir, insistir, posicionar-se.

Uma vez que este campo existencial onde aparece um não-poder-ser-assim-ou-assado, ou um só poder-ser-assim-ou-assado, permanecia-lhe oculto, simplesmente o que se dava era o sofrimento, não havia outro sentido a não ser sofrer por isto que não se efetiva; o ser não se completa, embora o homem se esforce para isso. Tal fato depende de atenção, de um acontecimento fundado num ver e escutar próprios, tanto por parte do terapeuta, que vê e sinaliza, disponibilizando acenos que possibilitem ao cliente “ver” o aparecimento deste campo de mostraçã, quanto por parte do cliente, pois o terapeuta pode ver, mas não pode ver pelo cliente.

Este é um trabalho continuado, da disciplina, do frutificar que demanda o tempo das estações, pois como vemos em Heidegger (2010, p. 127): “Só o homem é evasivo em relação à sua essência e essa fuga determina sua história.” Assim, é que este tempo que é demandado ao homem é o tempo que possibilita demorar-se, alongar-se, agir, pensar, “seguir os caminhos de reflexão”. Ele abre espaço para o “pensamento meditante”, que reflete sobre o sentido da oportunidade, que é conquistado na temporalidade do ser, o qual pode ser experienciado como *kairós* em seu ser atenção.

Porque a alma humana possui um *lógos* indicativo e indicador do amplo, e este, como anuncia a necessidade do *homologéin*⁶⁸, indica o *lógos* permanecendo fundado e suplantado pelo *lógos*, só se pode experimentar, saber realizar a essência do *lógos* humano no grau em que o próprio *lógos* se apresenta na atenção que com ele se articula (HEIDEGGER, 2002, p. 335).

Gostaríamos de terminar este item, e, assim, passarmos para a conclusão do nosso trabalho, refletindo sobre o processo identitário que está, de algum modo, perpassando os relacionamentos, sobretudo entre os membros de uma família, entre irmãos, entre pais e filhos. Esta dinâmica vem se apresentando com grande frequência nos consultórios, e é acompanhada de sofrimento: filhos que se queixam dos pais dizendo que não são entendidos, ou dizendo que o pai ou a mãe sempre tiveram preferência pelo irmão; são pessoas que apresentam queixas sobre a experiência de que não são entendidas, de que a outra pessoa é difícil, de que é muito difícil conviver com aquelas pessoas, expressam até o sentimento de que não pertencem àquela família.

Os relacionamentos são constantemente marcados por experiências de dissonâncias, são delimitados por linhas, que mais não são do que verdadeiros fossos, marcados por diferenças de ordens diversas, como divergências culturais, por exemplo. Estas divergências são exatamente possíveis a partir do ser-uns-com-os-outros. A compreensão, que abre mundo, traz com ela as diferentes visões de mundo, que, na impessoalidade, trabalham acentuando as divergências entre os próprios membros da família, com conseqüente afastamento um do outro, aumentando os pontos de dissensão dos problemas identitários, que marcam o relacionamento entre pessoas que “são” como “são”, que não imaginam que possam ser de modos diferentes, ou mesmo, que estão desatentas ao próprio sentido que vem amparando seus modos de ser.

Estes sentidos, como vimos acima, tornam-se invisíveis, pois são modos de atuar que não partem do próprio si-mesmo, mas de um projeto dado pelo mundo. Neste modo, o pensamento já não se permite refletir, mas calcular. Há, neste ritmo, a busca pela prontidão de tarefas, das soluções mais rápidas possíveis. Anda-se ligado ao que será que está por vir, por novidades, orientado por focos, por modismos, onde cada um pode ter o seu. Desta maneira, não há, nesta dinâmica, um sentido costurando o nexos de um movimento para o outro, onde se possa parar para refletir numa cadência, numa prioridade; estes movimentos não são conexos:

⁶⁸ *Homologeín*, falar assim como o *Lógos* fala, quer dizer corresponder ao *Lógos*. Este corresponder está em acordo com o *sophón*. Acordo é *harmonía*. O elemento específico de *phileín* do amor, pensado por Heráclito, é a *harmonía* que se revela na recíproca integração de dois seres, nos laços que os unem originalmente numa disponibilidade de um para com o outro. (Coleção *Os Pensadores*, vol. Heidegger. 1. ed. SP: Editora Nova Cultural Ltda, 1999, p. 32).

tanto faz ter feito uma coisa antes da outra, outra depois da outra, são tarefas isoladas. Heidegger (2003a, p. 117) chama isto de “*vivências*”; o homem aí é um ser de experiências e, para tanto, o que vale é ter muitas experiências, cada vez uma coisa nova. O sentido aí é tarefeiro, o que quer dizer que ele indica simplesmente a necessidade de “*fazeção*”. Heidegger (2003a, p. 118) chama isto de “*maquinação*”. Amparadas neste sentido, é dado às pessoas saltarem de uma tarefa para a outra, elas estão identificadas com este espírito da produção, da compulsão, muito “*focadas*”, “*antenas*”, “*atentas*” à satisfação pessoal, e desatentas, ou afastadas, de uma essência própria, de toda essência própria, inclusive a si-mesmas.

As falas nos consultórios vêm apresentando queixas de vidas vazias, esvaziadas de um sentido, da dificuldade de explicitação de um sentido, como se o pastor tivesse sido abandonado pelo ser, segundo (Heidegger, 2013, pp. 177- 178) “a atenção para o seer e, ao contrário, a desatenção para o seer afinam e determinam já o modo como o pensamento da história do seer ouve nas palavras da linguagem a cada vez a palavra e a partir dessa palavra tenta seu dizer. A atenção para o seer nos é estranha”, há queixas de relacionamentos e muitas perguntas ao terapeuta, inclusive para que ele diga quem se é: “Você acha que eu sou bipolar?” “Você acha que eu tenho TDAH?” “Quem sou eu?” “Já deu para saber quem eu sou?” Segundo Heidegger (2007, p. 269), “a interpretação do compreender mostrou, ao mesmo tempo, que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, ela já se colocou na compreensão de ‘mundo’, segundo o modo de ser da decadência”. E o modo de ser desta decadência, na contemporaneidade, é o da técnica, do esvaziamento dos sentidos, da atmosfera afetiva do tédio.

CONCLUSÃO

“Lá fora há uma treva dos diabos, um grande silêncio. (...) É horrível! Se aparecesse alguém (...). Estão todos dormindo. (...) E eu vou ficar aqui, às escuras, até não sei que hora, até que, morto de fadiga, encoste a cabeça à mesa e descanse alguns minutos.”
(Graciliano Ramos)⁶⁹

Procuramos ao longo deste caminho nos manter sempre apoiados sobre as bases fenomenológicas para que pudéssemos alinhar a questão da atenção em toda a sua difusão. Não seria possível ver este fenômeno sem que buscássemos nos aproximar de nós próprios, pois esta é uma das grandes dificuldades de falarmos de temas como este, não pelo sentido de estarem próximos a nós, nem por fazerem parte do que nos compõe, mas pela dificuldade de ter que falar, olhando para o que somos, de correr em volta de nós próprios, às vezes nos sentindo como um *ouroboros*, a serpente que engole a própria cauda.

O fato é que chegamos à conclusão, e podemos dizer que a nossa proposta de olhar para a atenção como sendo um existencial do ser-aí humano se mostrou factível. Este viés se mostrou assim, não porque foi apresentado algum parâmetro que conseguiu dar conta de provar que a atenção pode ser medida e avaliada, fotografada, filmada e mapeada. Mas porque o caminho da pesquisa se dispôs a deixar aproximar esta questão específica da atenção, recorrendo aos modos de abertura do homem, como um ser-no-mundo, para quem os fenômenos se apresentam, assim e assim.

Neste aspecto, vimos que houve alguns momentos em que o fenômeno era como um dia nublado, em que notamos a presença do sol sem que ele se mostre reluzente, mas nem por isso “invisível”; já em outros, o fenômeno se apresentou com clareza. Isto, de certo modo, não deixa de estar próximo ao referido por Heidegger na seguinte passagem dos *Seminários de Zollikon*:

Neste âmbito não é possível provar nada. É preciso renunciar à ideia de que só o que pode ser provado é a verdade. Há coisas como a presença ou a liberdade que rejeitam qualquer exigência de mensurabilidade. Não se trata de uma teoria, mas da visão daquilo que nós mesmos já sempre somos (HEIDEGGER, 2009, p. 257).

⁶⁹ RAMOS, G. *São Bernardo*. 3-4. ed. Rio de Janeiro: Record, 1979, p. 188. Disponível em: http://grabois.org.br/portal/cdm/revista.int.php?id_sessao=50&id_publicacao=109&id_indice=333. Acesso em: 27 de maio. 2013.

Como não se tratava de avaliar, questionar ou comprovar o pensamento de um autor específico, optamos por, algumas vezes, recorrer a citações duplas para reunir pensamentos, seja do mesmo autor ou de autores diferentes. Estes, em sua maioria, não estavam abordando diretamente o fenômeno e, sim, referindo-se à atenção, em meio a outros assuntos, e, também, pelo fato disso se apresentar em momentos e obras distintas. Sendo assim, pensamos ter contribuído para enriquecer a pesquisa, esclarecendo mais os temas.

Não foi nosso intuito, também, nos esforçarmos para separar muito os assuntos, em mais subdivisões, bem como ordená-los, pois estes surgiam em meio às obras. Não podemos perder de vista que estamos falando sobre o ser-aí, que é e está sendo por inteiro a todo instante, e separar estruturas poderia até trazer mais didática ao tema, mas, por outro lado, poderia empobrecer a própria dinâmica de compreensão do existir cotidiano, que não anda a esgotar algum assunto. Podemos notar que é próprio do cotidiano começarmos a falar de um assunto, depois aquilo lembra outro fato, e assim por diante, até que nos perguntamos: “mas por que é que estamos falando disso mesmo?” O outro responde: “foi porque comecei a falar de tal assunto”. “Ah! é”. Esta dinâmica pode fazer parte da nossa clínica; por isso, é importante a necessidade da reflexão filosófica ou clínica que possibilite nos apropriarmos e exercitarmos nosso poder ser atento.

Pensamos que deste modo é que aconteceram os exemplos e porque nos permitimos citá-los, pois eles nos foram chegando, como paisagens que se abrem à medida que nos encontramos a caminho, mas sempre junto à nossa temática. Embora os exemplos possam ter tirado um pouco do formalismo, que por vezes se espera de um texto acadêmico, podemos dizer que o objetivo não era retirar nada, muito pelo contrário, o objetivo foi sempre o de vir a proporcionar, através de movimentos alternados entre “teoria” e exemplo, um ambiente propício aos possíveis leitores, como estudantes, a se manterem atentos à discussão proposta.

Vimos que a atenção é um traço existencial do ser-aí humano, e que dedicar-se sobre algo ininterruptamente é cansativo e antiproducente por si mesmo, pelo aspecto de requisitar a presença do homem, como um todo em sua abertura. Como pudemos ver, a dispersão ou estresse que este cansaço leva não advém só de se estar ligado a alguma coisa por longo tempo, mas porque todo fazer requer um exercício de concomitância: desligar-se de algo para fazer outra coisa, e de não ligar-se a outras solicitações, para continuar fazendo o que se dispôs. Isto, por si só, já pode ser algo exaustante. Por isso, esses momentos dos exemplos são, para nós, como flores que desabrocham de um instante para o outro, despertando-nos com seus coloridos, formas e perfumes que, de certa forma, possibilitam, a quem é a partir da atenção,

viajar, revisitando instantes mágicos da nossa existência, fazer releituras das nossas narrativas sedimentadas, uma vez que somos um ser histórico, marcado pela atenção.

Guimarães Rosa tem uma frase que diz muito sobre o que tento expressar:

Quando escrevo, repito o que já vivi antes. E para estas duas vidas, um léxico só não é suficiente. Em outras palavras, gostaria de ser um crocodilo vivendo no rio São Francisco. Gostaria de ser um crocodilo porque amo os grandes rios, pois são profundos como a alma de um homem. Na superfície são muito vivazes e claros, mas nas profundezas são tranquilos e escuros como o sofrimento dos homens⁷⁰.

Acrescentamos a isto uma passagem contida nos *Seminários de Zollikon*, que são como aquelas “frazezinhas” soltas num suspiro, mas capazes de levarem a grandes reflexões quando escutadas: “Observo repetidamente que as pessoas, ao serem perguntadas, ‘esqueceram’ o que foi conversado anteriormente. Entretanto, quem viu uma vez o fenômeno em questão, não pode mais ‘esquecê-lo’” (HEIDEGGER, 2009, p. 328). Isto vai ao encontro do desejo do *marketing*, que tem como solo a atenção, mas como este quer forçar alguma lembrança, e sendo esta uma “experiência” artificial, ele necessita do reforço, da repetição, de uma vinheta, para fixar um determinado produto em alguém que esteja num momento da atenção como distração. Essa “experiência” artificial não é a mesma que a experiência fenomenológica do ver próprio, pois, nesta, o que se apresenta nos toma de uma maneira tal que se impõe numa evidência irrevogável, a ponto de tornar difícil esquecer o que se viu.

Outro ponto que se mostrou como importante para vermos o fenômeno da atenção, mas que, apesar disso, deixamos somente como aceno, foi à possibilidade de realização de um quadro nosológico⁷¹ com bases fenomenológicas. Deixando claro que em momento algum estamos pensando, ou propondo, dissecar a atenção, ou fazer alguma medição sobre ela, mas em poder apontar para a possibilidade da implicação deste traço existencial do homem, presente, por exemplo, nas dinâmicas existenciais das fugas, na abertura de mundo, nos processos identitários, “saudáveis” e “patológicos”, ou seja, na liberdade do homem.

Consideramos, também, que este aspecto disse do ser-atenção-aí, que, da mesma maneira, apresentou-se entre os demais existenciais, como também nas expressões de afinação das tonalidades afetivas fundamentais. Deste modo, este trabalho pode nos ajudar a pensar que

⁷⁰ Disponível em: http://www.releituras.com/guimarosa_bio.asp. Acesso em: 01 de ago. 2013.

⁷¹ Ver p. 126.

poder despertar em nós a atenção é poder dispor-se a ser “apelado para si mesmo, ou seja, para assumir o seu poder-ser mais próprio” (HEIDEGGER, 2007, p. 352).

A fenomenologia, em sua hermenêutica, traz esta condição em si mesma, pois, retomando a composição de seus termos como *phainomenon e lógos*⁷², vemos que ela é, por si, a possibilidade para a explicitação do que se mostra – o fenômeno. Este fenômeno que se dá a mostrar-se, mas que não se apresenta de início e na maioria das vezes, é o próprio ser que está sempre em jogo, nos movimentos de desatenção, atenção, desatenção. Assim é que é “pedido” ao ser-aí, e não pode ser por ele recusado, como *lógos*, que seja o ente com o encargo de ser o próprio lugar do acolher, do recolher e do reunir. A partir do momento em que se apropria de seu ser, como atenção, é dado ao homem estar junto ao recolhido, fazer a experiência da alteridade. No caminhar em direção ao seu poder-ser mais próprio, pode, então, compreender-se numa abertura que acolhe não só a sua dinâmica existencial, mas também a do outro que se faz presente no modo como pode ser. Isto lhe permite participar existencialmente como um interlocutor atento, como aquele que está pronto a servir à mesa, a repartir o pão e o vinho, para que possa estar disponível a alimentar.

O conto abaixo explicita, de maneira poética, este interagir, quando aborda a questão do conhecimento: como é possível estarmos, de algum modo, juntos ao outro? Como é possível entrevermos ou não a dimensão de sua dor ou de sua alegria sem que a atenção seja um traço existencial do ser-aí, já desde sempre no-mundo-com-o-outro?

A alegria dos peixes

Chuang Tzu e Hui Tzu
Atravessavam o Rio Hao
Pelo açude

Disse Chuang:
“Veja como os peixes
Pulam e correm tão livremente:
Isto é a sua felicidade”.

Respondeu Hui:
“Desde que você não é um peixe
Como sabe
O que torna os peixes felizes?”

Chuang respondeu:
“Desde que você não é eu,
Como é possível que saiba

⁷² Ver p. 6.

Que eu não sei
O que torna os peixes felizes?’

Hui argumentou:
“Se eu, não sendo você,
Não posso saber o que você sabe
Daí se conclui que você,
Não sendo peixe,
Não pode saber o que eles sabem”.

Disse Chuang:
“Um momento:
Vamos retornar
À pergunta primitiva.
O que você me perguntou foi
‘Como você sabe
O que torna os peixes felizes?’
Dos termos da pergunta
Você sabe evidentemente que eu sei
O que torna os peixes felizes.”

“Conheço as alegrias dos peixes
No rio
Através de minha própria alegria, à medida
Que vou caminhando à beira do mesmo rio”.

(MERTON, 2012, pp. 109-110)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE E MORATO, H. T. P. *Prática Psicológica em Instituições: ação política*. In: VIII Simpósio ANPEPP, 2008. ISBN 978-85-86736-35-3.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- BERG, J. H. van den. *O paciente psiquiátrico: esboço de psicopatologia fenomenológica*. Tradução de Miguel Maillet. 3. ed. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1979.
- BINSWANGER, L. *Três formas da existência malograda*. Tradução de Guido A. De Almeida. Verlag. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.
- BÍBLIA. *Bíblia de Referência Thompson: com versículos em cadeia temática*. Antigo e Novo Testamento. Compilado e redigido por Frank Charles Thompson. Tradução de João Ferreira Almeida. São Paulo: Editora Vida, 2007.
- BOSS, M. *Na noite passada eu sonhei...* Tradução de George Schlesinger. 3. ed. São Paulo: Summus, 1979.
- _____. *Angústia culpa e libertação*. Tradução de Barbara Spanoudis. 4. ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1988.
- BRANDÃO, J. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Vol. II, letras J – Z. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- CARDINALI, I. E. *A contribuição das noções de ser-no-mundo e temporalidade para a psicoterapia daseinsanalítica*. Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse, n.14, pp. 55-63, 2005.
- CASANOVA, M. A. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- DASTUR F. *O que é a Daseinsanalyse*. Tradução de Ana Falcato. Covilhã: Editora, 2005. Disponível em: www.lusosofia.net. Acesso em: 03 de jun. 2013.
- DELIBERADOR, H. R. e VILLELA, F. S. L. *A cerca do conceito de saúde*. Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse, n. 15/16, pp. 115-130, 2011.
- DESCARTES, R. *Meditações*. Coordenação editorial de Janice Florido. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999, pp. 248-334. (Coleção Os Pensadores).
- DEURZEN, E. van. *Psychotherapy and the quest for happiness*. Reprinted. London: Sage Publications Ltd, 2010.
- FEIJOO, A. M. L. C. de. *A escuta e a fala em psicoterapia: uma proposta fenomenológica existencial*. 2. ed. Rio de Janeiro: IFEN, 2010.

- _____. *A existência para além do sujeito: a crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológicos-existenciais*. Rio de Janeiro: Edições IFEN: Via Verita, 2011.
- FERNANDES, F. *Dicionário de sinônimos e antônimos da língua portuguesa*. 43. ed. Rev. Celso Pedro Luft. São Paulo: Editora Globo, 2009.
- FOGEL, G. L. *Sentir, ver, dizer: cismando coisas de arte e de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Mauad X, 2012.
- FOUCAULT, M. *História da loucura*. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.
- _____. *O nascimento da clínica*. Tradução de Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- _____. *Verdade e método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GASSET, Ortega. *La caza y los toros*. 2. ed. Madri: Talleres Gráficos de Ediciones Castilla, S. A., 1968.
- HEIDEGGER, M. *Sobre o problema do ser – O caminho do campo*. Tradução de Ernildo Stein. Revisão de José Geraldo Nogueira Moutinho. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.
- _____. *O princípio do fundamento*. Tradução de Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 1957.
- _____. *Serenidade*. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.
- _____. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.
- _____. *Carta sobre o humanismo*. Tradução de Pinharanda Gomes. 5. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.
- _____. *Linguagem*. Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse, nº 7, pp. 7-27, 1989.
- _____. *Já só um Deus nos pode ainda salvar*. Tradução de Irene Borges Duarte. Covilhã: Editora LUSOSOFIA.NET, 2009a. (Coleção: Textos Clássicos de Filosofia). Disponível em: www.lusosofia.net. Acesso em: 16 de maio. 2013.

- _____. *A origem da obra de arte*. Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2004.
- _____. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- _____. *Heráclito*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- _____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2003.
- _____. *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Tradução de Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Biblos: Biblioteca Internacional, 2003a.
- _____. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- _____. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- _____. *Ser e verdade*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Editora Vozes, 2007a.
- _____. *Introdução à filosofia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Marcas do caminho*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2008a.
- _____. *Seminários de zollikon*. Tradução de Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Revisão de tradução de Maria de Fátima de Almeida Prado e Renato Kirchner. Editado por Medard Boss. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- _____. *Meditação*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.
- _____. *O Acontecimento apropriativo*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2013.
- HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. Disponível em: <http://www.mediafire.com/download/39qurfv5vb32711/h-s-b-de-rz-br.pdf>. Acesso em: 20 de jul. 2013.
- HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1987.
- _____. *Investigações Lógicas*. Segundo Volume, Parte 1: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

- LISPECTOR, C. *Felicidade Clandestina: contos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira S.A, 1981, pp. 147-150.
- LOPES, R. G. *Psicologia da pessoa e elucidação psicopatológica*. Porto: Editora Higiomed Edições, 2006.
- MANIATOGLOU, M. P. F. *Dicionários acadêmicos – Dicionário de Grego-Português/Português-Grego*. Porto: Porto Editora, 2004.
- MATTAR, C. M. e SÁ, R. N. de. *Os sentidos de “análise” e “analítica” no pensamento de Heidegger e suas implicações para a psicoterapia*. Estudos e Pesquisas em Psicologia. [online]. Rio de Janeiro, vol.8, n.2, pp. 0-0, 2008. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S180842812008000200005&lng=pt&nrm=iso ISSN 1808-4281. Acesso em: 25 de jul. 2013.
- MERTON, T. *A via de Chuang Tzu*. Diretor editorial Frei Antônio Moser. 12. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- MONTICELLI, R. *El futuro de la fenomenologia*. Tradução de Alicia Martorell. Madri: Ediciones Cátedra, 2002.
- NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Apresentação de Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2011.
- POMPÉIA, J. A. *Fenomenologia: uma psicologia de rigor*. São Paulo: Psi – Jornal de Psicologia (CRP-SP), 2000.
- _____. *O tempo da maturidade*. Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse, n. 08, pp. 90-111, 2000a.
- ROSA, J. G. *Grande sertão: Veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2007.
- SÁ, R. N. *A noção heideggeriana de cuidado (Sorge) e a clínica psicoterápica*. Porto Alegre: Editora EDIPUCRS, 2000, pp. 345-354. (Coleção Filosofia 109).
- _____. *A psicoterapia e a questão da técnica*. Arquivos Brasileiros de Psicologia. Revista do Instituto de Psicologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio de Janeiro, v. 54, n. 4, pp. 348-362. Rio de Janeiro: Imago, 2002.
- _____. Contribuições para uma hermenêutica da desatenção e do esquecimento na existência cotidiana. In: MALUF, U. (Org.). *Epistemologias não ordinárias: paradigmas alternativos em ciências humanas e sociais*. Rio de Janeiro: Ed. Booklink, 2003, pp. 135-146.
- _____. As Influências da Fenomenologia e do Existencialismo na Psicologia. In: JACÓ-VILLELA, A. M.; FERREIRA, A. A. L. & PORTUGAL, F. T (Orgs.). *História da Psicologia: rumos e percursos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2006, pp. 319-338.

_____. *A analítica heideggeriana da existência em “Ser e Tempo”*. Programa de Pós-graduação em estudos da subjetividade. Departamento de Psicologia UFF (unpublished manuscript), pp. 1-5. Disponível em: www.lusosofia.net. Acesso em: 16 de maio. 2013.

_____. Elementos introdutórios para uma reflexão sobre a atenção nas práticas psicológicas clínicas a partir de uma atitude fenomenológica. VIII SIMPÓSIO NACIONAL DE PRÁTICAS PSICOLÓGICAS EM INSTITUIÇÕES – ATENÇÃO PSICOLÓGICA: EXPERIÊNCIA, INTERVENÇÃO E PESQUISA. 2008. ISBN 978-85-86736-35-3. Disponível em: [http://www.lefeusp.net/arquivos_diversos/VIII_simposio_anpepp/textos%20pesquisadores/no vaes08.pdf](http://www.lefeusp.net/arquivos_diversos/VIII_simposio_anpepp/textos%20pesquisadores/no%20vaes08.pdf). Acesso em: 08 de jun. 2013.

_____. *Práticas psicológicas clínicas, verdade e liberdade: Reflexões fenomenológicas*. Texto apresentado no IX Simpósio Nacional de Práticas Psicológicas em Instituições – Atenção Psicológica: Fundamentos, Pesquisa e Prática. Recife, 2009. Disponível em: <http://laclife.files.wordpress.com/2009/10/>. Acesso em: 16 de maio. 2013.

_____. *Perspectivas e rumos da psicologia na atualidade: a fenomenologia*. Texto apresentado no X Simpósio Nacional de Práticas Psicológicas em Instituições – Perspectivas e Rumos da Psicologia na Atualidade. Niterói, 2011. Material disponibilizado em CD.

SAFRANSKI, R. *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução de Lya Luft. 2. ed. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SANTO AGOSTINO. *Confissões*. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. 2. ed. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira – Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

SAPIENZA, B. T. *Conversa sobre terapia*. São Paulo: Educ: Paulus, 2004.

SARTRE, J. P. *O Ser e o nada*. Tradução de Paulo Perdigão. 9. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

TEIXEIRA, C. H. M. *A visão do suicídio a partir do “ser-no-mundo”: uma abordagem fenomenológico-existencial*. Dissertação de Mestrado. Instituto Superior de Psicologia Aplicada, ISPA. Lisboa, 2009.

TORRINHA, F. *Dicionário latino português*. 8. ed. Porto: Gráficos Reunidos Ltda, 2002.

VIARO, M. E. *Por trás das palavras – Manual de etimologia do português*. São Paulo: Globo, 2004.