



**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

LÍVIA GRIJÓ HALFELD

**A CLÍNICA PSICOLÓGICA INFANTIL NA PERSPECTIVA
FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL: UMA REFLEXÃO SOBRE
CUIDADO E ÉTICA**

**Niterói
2018**

LÍVIA GRIJÓ HALFELD

**A CLÍNICA PSICOLÓGICA INFANTIL NA PERSPECTIVA
FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL: UMA REFLEXÃO SOBRE
CUIDADO E ÉTICA**

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

Área de Concentração: Clínica e Subjetividade

Orientadora: **Prof.^a Dr.^a CRISTINE
MONTEIRO MATTAR**

**Niterói
2018**

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG

H169c Halfeld, Lívia Grijó
A clínica psicológica infantil na perspectiva
fenomenológico-existencial: uma reflexão sobre cuidado e
ética / Lívia Grijó Halfeld ; Cristine Monteiro Mattar,
orientadora. Niterói, 2018.
158 p.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,
Niterói, 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGP.2018.m.12441846752>

1. Cuidado. 2. Ética. 3. Psicologia infantil. 4.
Fenomenologia existencial. 5. Produção intelectual. I.
Título II. Mattar, Cristine Monteiro, orientadora. III.
Universidade Federal Fluminense. Instituto de Psicologia.

CDD -

LÍVIA GRIJÓ HALFELD

**A CLÍNICA PSICOLÓGICA INFANTIL NA PERSPECTIVA
FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL: UMA REFLEXÃO SOBRE
CUIDADO E ÉTICA**

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

Área de Concentração: Clínica e Subjetividade

Aprovada em: 29 de agosto de 2018

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Cristine Monteiro Mattar (UFF) – Orientadora

Prof.^a Dr.^a Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (UERJ)

Prof. Dr. André do Eirado Silva (UFF)

Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá (UFF)

Dedico esse trabalho aos meus queridos pais, Marta e Miguel, cujo amparo e amor foram fundamentais para que eu trilhasse os caminhos que pude trilhar. Caminhos estes que me trouxeram até esse momento, a essa minha busca incessante em não apenas compreender a existência humana, mas em compreender o meu cuidado com o outro.

Escrever, para mim, é como tecer uma colcha de retalhos com livros, artigos, pensamentos, aulas, encontros, conversas, inquietudes... Se teci, é porque tive vocês ao meu lado.

Obrigada por acreditarem em mim.
A vocês, meu amor eterno.

AGRADECIMENTOS

Nessa tecitura cabem muitos agradecimentos. A todos aqueles que deixaram um pouco de si nesse texto, com contribuições diretas ou indiretas, seja por meio de palavras, olhares, encontros, momentos de cuidado, afeto etc.

Uma colcha de retalhos, como se sabe, é composta por muitos.

Cabem aqui, ainda, agradecimentos aqueles que estiveram junto a mim no decorrer dessa caminhada:

Aos meus pais, Marta e Miguel, e minha irmã Laís, por acreditarem em mim e apoiarem minhas escolhas.

Ao Ariel, meu companheiro na estrada da vida, por estar cotidianamente ao meu lado, acreditando em mim e me incentivando mesmo nos momentos de cansaço e de insegurança. Por todo amor, carinho, cuidado, apoio e compreensão. Durante essa jornada, você foi meu lar, meu porto seguro, mesmo diante das tempestades.

A Ivana, minha parceira desde a graduação, por todo o companheirismo e apoio, e por estar junto a mim em mais essa jornada. O que seria de mim sem seu rosto irmão e seus bom dia incentivadores?

Aos meus companheiros de mestrado, Allan, Carol, Iuri, Lucila, Tainá e Vivian, por todo incentivo e acolhida. Vocês ajudaram a tornar esse processo de escrita mais leve e menos solitário.

Aos demais colegas de formação e professores por todo conhecimento construído e compartilhado.

Aos pacientes que atendi durante a pesquisa e seus responsáveis, por me confiarem suas histórias e permitirem que eu os ajudasse nesse momento de suas vidas.

Aos professores membros da banca examinadora, a Prof.^a Dr.^a Ana Maria Feijoo, o Prof. Dr. André do Eirado e o Prof. Dr. Roberto Novaes, por todas as contribuições, indicações e questionamentos que colaboraram para o desenvolvimento desse trabalho e por aceitarem comporem minha banca de defesa.

A minha orientadora e supervisora de casos clínicos, a Prof.^a Dr.^a Cristine Mattar, por me acompanhar durante esses dois anos em meu processo de escrita, estando sempre presente com sua escuta e leitura atentas.

Criança Desconhecida

Criança desconhecida e suja brincando à minha porta,

Não te pergunto se me trazes um recado dos símbolos.

Acho-te graça por nunca te ter visto antes,

E naturalmente se pudesses estar limpa eras outra criança,

Nem aqui vinhas.

Brinca na poeira, brinca!

Aprecio a tua presença só com os olhos.

Vale mais a pena ver uma coisa sempre pela primeira vez que conhecê-la,

Porque conhecer é como nunca ter visto pela primeira vez,

E nunca ter visto pela primeira vez é só ter ouvido contar.

O modo como esta criança está suja é diferente do modo como as outras estão sujas.

Brinca! pegando numa pedra que te cabe na mão, Sabes que te cabe na mão.

Qual é a filosofia que chega a uma certeza maior?

Nenhuma, e nenhuma pode vir brincar nunca à minha porta.

(Fernando Pessoa)

HALFELD, Livia Grijó. *A clínica psicológica infantil na perspectiva fenomenológico-existencial: uma reflexão sobre cuidado e ética*. Dissertação de Mestrado. Orientadora: Cristine Monteiro Mattar. Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2018.

RESUMO

O presente trabalho teve por objetivo refletir sobre o modo de cuidado em jogo na clínica psicológica infantil na perspectiva fenomenológico-existencial, buscando compreender se tal modo de cuidado, ao se posicionar contra as tentativas de normatização da vida presentes em nosso horizonte histórico, que surgem na clínica a partir de uma demanda de adaptação das crianças aos ideais presentes na era da técnica, pode ser considerado por nós, a partir das contribuições da fenomenologia hermenêutica heideggeriana, como um modo de cuidado ético. Ética que será compreendida aqui não como uma disciplina, mas enquanto serve do *éthos*, morada do ser-aí onde ocorre o desvelamento do real. Ser propriamente Cuidado, para Heidegger, é ser-no-*éthos*, é existir eticamente. Frente a essa compreensão do homem, seja ele adulto ou criança, como ente cujo modo de ser é ser-aí, podemos aqui questionar também o modo como a criança é compreendida no cotidiano como um ser incompleto, e por isso frágil e vulnerável, que precisa ser tutelado. Cuidado tutelar este que se aproxima do modo de preocupação substitutiva, do qual buscamos nos afastar na perspectiva fenomenológico-existencial. Assim, a partir de uma apresentação da clínica psicológica infantil nesta perspectiva e da análise de uma situação clínica que se deu em pesquisa de campo de cunho qualitativo, buscamos aqui jogar luzes sobre o modo de cuidado que nos propomos na perspectiva apresentada. Modo de cuidado este que, ao buscar se aproximar de uma preocupação antepositivo-libertadora, assumindo para tal uma atitude de suspensão fenomenológica, mostrou-se para nós como sendo, em si mesmo, um exercício ético de cuidado consigo e com o outro, uma vez que nele o psicoterapeuta busca preservar-se no *éthos*, na abertura, para que o outro possa se aproximar de seu modo de ser e cuidar de si.

Palavras-chave: cuidado; ética; clínica psicológica infantil; fenomenologia existencial.

ABSTRACT

The present study intended to create a reflection about the way of care within the children's psychotherapist in existential-phenomenological perspective, looking forward to comprehend if that way of care, after standing against the multiple tentative of normalization of life present in our historical horizon, that appears in clinic after an adaptation demand that children suffer against the ideals present in the area of technique, can be considered by as, after the contributions of the Heidegger's hermeneutic phenomenology, as an ethical way of care. Ethical that will be comprehended here not as a discipline, but as the serve of ethos, dwelling of the being-there where the unveil of real happens. Be properly taken care of, for Heidegger, is being-in-the-ethos, is to exist ethically. Standing after this comprehension of the man, whether adult of children, as a being with a being-there way of being, we could then also question the way the children is often comprehended as an incomplete being, and because of that fragile and vulnerable, that needs to be tutelage. Such tutelage that is close to the way of inauthentic care, wherein we look to distance ourselves from the existential-phenomenological perspective. This manner, after a presentation from the clinical children psychology in this perspective allied with the analysis of a specific clinical situation that happened with qualitative field examinations we intended here to flash the lights about the way of care that we purpose on the presented perspective. Such way of care that, in the quest of getting closer to a authentic care, and for that assuming an attitude of phenomenological suspension, has shown as being an ethical exercise of care with its own self and others, once in it the psychotherapist looks forward to preserve himself in the ethos, on the opening, allowing the other to approach your own way of being and taking care of himself.

Keywords: Care; Ethics; Child psychologic clinical; existential phenomenology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO OU UMA BREVE CARTA AO LEITOR (A)	9
1 A ANALÍTICA EXISTENCIAL DE MARTIN HEIDEGGER	17
1.1 A questão do ser e a analítica existencial	17
1.2 O modo de ser do homem como ser-aí	23
1.2.1 <i>O ser-aí da criança</i>	31
2 CUIDADO E ÉTICA NA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL	41
2.1 O Cuidado ontológico	41
2.2 A ética originária	55
3 A LIDA COM A CRIANÇA NA ERA DA TÉCNICA	67
3.1 A técnica moderna	67
3.2 A lida com a criança na atualidade e a demanda na clínica psicológica infantil	79
4 REFLEXÕES SOBRE CUIDADO E ÉTICA NA CLÍNICA PSICOLÓGICA INFANTIL	97
4.1 Fenomenologia existencial: teoria, abordagem ou perspectiva em psicologia?	97
4.2 O cuidado e a ética na clínica psicológica infantil na perspectiva fenomenológico-existencial	107
4.3 Análise de uma situação clínica	122
4.3.1 Situação clínica: a chegada de Guilherme	125
CONSIDERAÇÕES FINAIS	149
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	155

INTRODUÇÃO OU UMA BREVE CARTA AO LEITOR (A)

*Guardar uma coisa não é escondê-la ou trancá-la.
Em cofre não se guarda coisa alguma.
Em cofre perde-se a coisa à vista.*

*Guardar uma coisa é olhá-la, fitá-la, mirá-la por
admirá-la, isto é, iluminá-la ou ser por ela iluminado.*

*Guardar uma coisa é vigiá-la, isto é, fazer vigília por
ela, isto é, velar por ela, isto é, estar acordado por ela,
isto é, estar por ela ou ser por ela.*

*Por isso melhor se guarda o voo de um pássaro
Do que um pássaro sem voos.*

*Por isso se escreve, por isso se diz, por isso se publica,
por isso se declara e declama um poema:*

Para guardá-lo:

Para que ele, por sua vez, guarde o que guarda:

Guarde o que quer que guarda um poema:

Por isso o lance do poema:

Por guardar-se o que se quer guardar.

(Antônio Cícero)

Caro leitor (a), é certo que diferentes porquês levam alguém a decidir voltar à academia e realizar uma pesquisa sobre alguma temática: o desejo de seguir a carreira acadêmica, uma certa imposição social de contínua formação, a necessidade de pesquisar sobre uma temática, a necessidade de elaborar e refletir sistematicamente sobre nossas práticas etc. Considero fundamental trazer logo no começo deste trabalho os meus porquês. Por isso, correndo o risco aqui de contrariar algumas normas acadêmicas, decido trazer essa introdução como uma breve carta ao leitor (a), escrita na primeira pessoa do singular, tão preterida pela ciência positivista, pautada na objetividade e na neutralidade e, assim, no apagamento daquele que pesquisa e escreve. Falo aqui da minha experiência e, novamente, dos meus porquês, que considero essenciais para que o (a) leitor (a) compreenda o que me move, o que me faz pesquisar, o que me faz, então, escrever este trabalho.

De onde surge essa pesquisa? De onde surge a necessidade da elaboração desse trabalho? No meu caso, tais questionamentos trazem o imperativo de um retorno ao início. Aqui, ao pensar no início, não me lembro daqueles árduos momentos em que o trabalho começou a ganhar forma no papel e a questão-problema foi se tornando mais clara para mim, como na construção do projeto de pesquisa do qual esse trabalho é fruto, por exemplo, mas lá

onde me surgiram os primeiros questionamentos, lá onde a prática clínica me intimou a pesquisar e a falar sobre algo. Intimou-me a guardar algo, guardar junto a algo, iluminá-lo.

Mas o que é isso que me sinto convocada a iluminar?

Considero que esse trabalho teve seu início não apenas antes da seleção para o mestrado realizada no começo de 2016, mas antes mesmo que cogitasse seguir tais caminhos. Foi em 2015, em estágio não-obrigatório realizado em um centro de reabilitação de instituição pública de segurança que tudo começou. Localizado na zona norte da cidade do Rio de Janeiro, o serviço era referência no tratamento multidisciplinar dentro e fora do escopo da reabilitação, sendo a equipe composta de médicos, fisioterapeutas, enfermeiros, terapeutas ocupacionais, odontólogos, fonoaudiólogos, psicólogos e assistentes sociais. Devido a uma sobrecarga de outros serviços dessa instituição que contavam com psicólogos em seu quadro de funcionários, era comum recebermos ali um número considerável de encaminhamentos solicitando o atendimento psicológico a crianças com as mais diversas demandas: problemas de aprendizagem, questões relacionadas ao comportamento, acompanhamento multidisciplinar a crianças com autismo, sofrimento da criança decorrente do divórcio dos responsáveis, possível pensamento suicida etc. Casos que eram acolhidos pela equipe de psicologia, composta naquele momento por duas psicólogas e três estagiárias.

Diferente de outros estágios, nós acadêmicas de psicologia tínhamos ali a liberdade de atuar a partir das perspectivas filosóficas e teóricas que desejássemos. Eu tive a liberdade, então, de atuar a partir da perspectiva fenomenológico-existencial, perspectiva clínica com a qual eu já atuava desde o início de 2014 em estágio obrigatório realizado no Serviço de Psicologia Aplicada (SPA) da Universidade Federal Fluminense (UFF). Apesar de já realizar esse estágio obrigatório há mais de um ano quando se deu meu ingresso nessa instituição pública de segurança, eu ainda não possuía experiência no atendimento psicológico infantil, tendo sido nesse estágio não-obrigatório o local em que, pela primeira vez, eu tive pacientes crianças, devido a essa grande demanda de atendimento.

Além do espaço semanal de supervisão, fez-se essencial aí o estudo individual não apenas dos casos atendidos, mas também de livros e artigos científicos relacionados ao atendimento psicológico infantil na perspectiva fenomenológico-existencial. Em princípio, busquei me aproximar das especificidades da clínica psicológica infantil nessa perspectiva, do modo como a criança e a relação psicoterapêutica são aí compreendidas. Conforme as leituras iam sendo feitas, várias dúvidas iam sendo sanadas, mas um incômodo se mantinha presente em relação à prática clínica.

Tal incômodo estava relacionado a certa demanda que parecia estar presente na clínica psicológica infantil, mesmo em casos com especificidades tão distintas. As demandas de atendimento, que partiam em sua totalidade de terceiros, isto é, não partiam da própria criança, mas daquelas pessoas tidas em nossa sociedade como responsáveis por gerir o cuidado das crianças, como os pais, os médicos e a escola, tinham algo em comum: elas continham, implícita ou explicitamente, um pedido de adaptação dessas crianças a um padrão considerado ideal em nossa sociedade, seja de desenvolvimento, de desempenho ou de comportamento. Frente a tal demanda, eu me via, então, diante de um dilema ético, uma vez que era convocada a responder a expectativas externas em relação às crianças que atendia, que se apresentavam a partir dessa demanda de adaptação, de re-abilitação dessas crianças. Era convidada, portanto, a assumir uma atuação ortopédica de correção ou melhoramento, ambas sendo de normatização do outro, devendo exercer, para isso, um modo de cuidado disciplinar.

Nesse momento, a psicologia parecia ocupar o lugar de mais um especialismo encarregado de produzir, em termos foucaultianos, corpos dóceis, isto é, de produzir “um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado”, a fim de se tornar útil, produtivo à sociedade (FOUCAULT, 2012, p. 132). Mas eu me questionava: é isso que nós psicólogos buscamos com nossas práticas? É assim que compreendemos nosso modo de cuidado com o outro? Nosso papel no atendimento psicológico infantil é adaptar, normatizar as crianças que atendemos aos ideais sociais?

Tal modo de cuidado parecia para mim incoerente com minha prática clínica. Uma prática clínica que, em sendo pautada na perspectiva fenomenológico-existencial, compreende o homem justamente como um ente indeterminado, como veremos no decorrer desse trabalho. Então, a partir desse incômodo que eu sentia frente a esse pedido de normatização, frente a esse dilema ético em que me via inserida, começaram a surgir uma série de outros questionamentos sobre a prática clínica. Questionamentos que estavam relacionados com o cuidado e a ética em jogo na perspectiva fenomenológico-existencial. Que ética está em jogo nesse modo de clinicar? Como nos posicionamos, a partir de uma compreensão mais ampla da fenomenologia existencial e da clínica psicológica infantil nessa perspectiva, frente a esse pedido de normatização? Como podemos compreender essa demanda de normatização? Uma vez que se compreenda que não é possível falar em ética sem refletir necessariamente sobre os nossos modos de cuidado, que modo de cuidado é esse? E, por fim, que relação podemos tecer entre esse modo de cuidado e a ética em jogo nesse modo de clinicar?

Assim, a presente dissertação não surge apenas de um interesse pela clínica psicológica infantil, mas da necessidade de um trabalho que buscasse, a partir das contribuições da fenomenologia existencial, refletir sobre essas questões que surgem da prática clínica. Refletir, portanto, sobre cuidado e ética na clínica psicológica infantil. Meu objetivo com isso não é elaborar uma espécie de manual sobre a clínica psicológica infantil na perspectiva fenomenológico-existencial, nem tampouco sobre o cuidado e a ética em jogo em tal perspectiva, mas justamente refletir, do latim *reflectere*, voltar atrás, pensar e repensar o já pensado (NASCENTES, 1955). Com isso, pretendo contribuir para as produções teóricas sobre a clínica psicológica infantil em tal perspectiva e para as produções sobre a clínica psicológica como um todo, servindo como uma espécie de convite para que nós psicólogos reflitamos sobre esse local de especialista que irá normatizar o outro, o qual somos convidados a ocupar, e, assim, sobre nossas práticas de cuidado com o outro.

Eu poderia, sem dúvida, percorrer diversos caminhos e estabelecer um diálogo com diversos autores a fim de realizar tal reflexão. Opto aqui, no entanto, por caminhar junto ao filósofo alemão Martin Heidegger, autor com o qual venho dialogando na clínica desde a graduação. Tal escolha não se dá, sem dúvida, de forma aleatória e impensada, uma vez que Heidegger apresenta em sua obra conceitos que se mostrarão fundamentais nessa reflexão. Acredito que partir da filosofia implica em buscar nos conceitos filosóficos, indicativos formais de uma possível transformação frente ao pensamento metafísico vigente na vida, na psicologia e nas ciências de modo geral, que toma mundo e homem como algo em si, já dado. Algo que, em última medida, pode ser normatizado, adequado a um padrão considerado ideal em nossa sociedade.

Heidegger, como veremos melhor a seguir, apresenta em *Ser e Tempo*, sua obra capital, uma compreensão do homem diferente dessa apresentada pela tradição metafísica, da qual o autor é crítico. A crítica heideggeriana à metafísica se assenta na compreensão de que está presente nesta um esquecimento da relação entre homem e ser, que é favorecedora da objetificação tanto filosófica quanto científica do ente em seu todo, uma vez que nesta o ente é descontextualizado, isto é, isolado de sua relação com o ser, sendo “projetado como algo em si mesmo, a ser caracterizado apenas por um ou outro aspecto considerado essencial, a quiddidade” (LOPARIC, 2008, p. 13). Devido a isso, o autor busca empreender em sua obra uma destruição do pensamento metafísico em prol daquele pensamento que considera mais originário, o pensamento que pensa o sentido do ser. Destruição que não tem um caráter negativo, mas positivo, de remoção dos entulhos legados pela tradição metafísica, para “definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas, e isso quer dizer em seus

limites” (HEIDEGGER, 2014, p. 61. Grifo do autor). Trata-se, então, da busca por uma desconstrução da tradição para que possamos nos aproximar do ser. A questão de Heidegger em sua obra não é senão a questão do ser.

Na analítica existencial empreendida em *Ser e Tempo*, Heidegger nomeia como ser-aí o modo de ser desse ente que está em uma relação privilegiada com o ser, sendo este o modo de ser do homem. Compreender o homem como ser-aí, esse ente que constitui seu ser, sendo, numa relação de abertura com o ser, implica em um afastamento de qualquer noção desenvolvimentista e subjetivante do homem presente na tradição metafísica e, assim, na Psicologia. Tal compreensão não se restringe, obviamente, ao homem adulto, mas inclui também as crianças e se mostra indispensável à elaboração de um trabalho que tenha como tema a clínica psicológica infantil em perspectiva fenomenológico-existencial, de inspiração heideggeriana. Do mesmo modo, preleções como *A questão da técnica* e *Serenidade*, onde o filósofo traz uma apresentação do horizonte histórico e de sentido que nos encontramos, nomeado por ele como era da técnica, bem como a análise crítica da modernidade presente nestas e em outras obras, mostrar-se-ão fundamentais no decorrer desse trabalho, à medida que fornecerão o alicerce para a compreensão do nosso horizonte e, assim, da lida com a criança na atualidade e da demanda na clínica psicológica infantil.

Destarte, considerando a importância de uma apresentação e compreensão mais apropriada dos indicativos formais presentes na obra de Heidegger, decido nessa carta introdutória, não me alongar em uma apresentação destes, mas em iniciar meu caminhar nessa dissertação justamente por um primeiro e um segundo capítulo que buscarão trazer algumas das noções presentes na obra deste autor que serão essenciais no decorrer desse trabalho para que possamos pensar, juntos, em uma clínica psicológica infantil em perspectiva fenomenológico-existencial, bem como para que eu possa tecer minhas reflexões sobre o cuidado e a ética em jogo em tal clínica. Dito isso, no primeiro capítulo, após uma breve apresentação da questão do ser presente na obra heideggeriana e de sua relação com a analítica existencial, buscarei me aproximar dessa outra compreensão do homem apresentada por Heidegger.

No segundo capítulo buscarei me debruçar na compreensão do cuidado ontológico e da ética originária também presentes na obra heideggeriana. Compreensão imprescindível para este trabalho, uma vez que esses são condição ontológica de possibilidade para que pensemos qualquer cuidado e ética ônticos e, portanto, para que se chegue nesse trabalho ao cuidado e ética clínicos.

Frente a essa compreensão da criança como ser-aí que buscarei trazer no primeiro capítulo, objetivo no terceiro capítulo, sem recair em um maniqueísmo ingênuo, refletir sobre o modo como compreendemos as crianças na cotidianidade e, a partir disso, sobre o modo de cuidado que estabelecemos com as crianças cotidianamente, o cuidado tutelar e a demanda na clínica psicológica infantil, problematizando-os. Para que tal reflexão se faça possível, será necessário que eu inicie o terceiro capítulo com uma apresentação da era da técnica, uma vez que é a partir desse que é o horizonte histórico de desvelamento do real em que nos encontramos, que devemos compreender não apenas nosso modo cotidiano de lida com as crianças, mas também a demanda na clínica psicológica. Como nos afirma o próprio Heidegger (2001), “[...] quem se dedica hoje em dia à profissão de ajudar as pessoas psicologicamente enfermas, deve saber o que acontece; deve saber onde está historicamente” (p. 129).

Aponto aqui para o risco de um maniqueísmo, pois considero que tal risco se mostra presente nesse trabalho, à medida que nele não irei apenas problematizar o modo de cuidado tutelar, mas também buscarei me aproximar de outro modo de cuidado, o cuidado que posso nomear aqui como antepositivo-libertador. Meu objetivo com isso, no entanto, não é negar a importância e o local do cuidado tutelar, mas apresentar esse modo de cuidado em jogo na perspectiva fenomenológico-existencial, apostando em outro modo possível de cuidado com as crianças na clínica.

No quarto capítulo, sem perder de vista o caminho trilhado nos capítulos anteriores, buscarei de maneira mais explícita, refletir sobre o cuidado e a ética em jogo na clínica psicológica infantil na perspectiva fenomenológico-existencial. Para tal, iniciarei por apresentar a clínica psicológica nessa perspectiva, afirmando a fenomenologia existencial enquanto uma perspectiva clínica, um modo possível de compreender e ajudar o homem em seu cuidado de si. Num segundo momento poderei, então, apresentar a clínica psicológica infantil nessa perspectiva, trazendo o modo de cuidado antepositivo-libertador que está aí em jogo, buscando compreender como esse modo de cuidado se posiciona frente à demanda de normatização presente na clínica, tecendo reflexões sobre a ética em jogo em tal modo de clinicar, o que significa justamente não assumir nenhum posicionamento *a priori*. Por fim, num terceiro momento trarei a análise de uma situação clínica que ocorreu em pesquisa de campo de cunho qualitativo que foi realizada no Serviço de Psicologia da Universidade Federal Fluminense (SPA-UFF). Pesquisa na qual eu realizei atendimentos psicológicos a cinco crianças de diversas idades e com demandas específicas de atendimento diversas. A

partir da análise de uma dessas situações clínicas, buscarei, a partir da prática clínica, refletir sobre o cuidado e a ética em jogo na perspectiva fenomenológico-existencial.

Assim, a pesquisa que foi realizada para a elaboração desse trabalho se dividiu metodologicamente em dois momentos: uma revisão bibliográfica da literatura presente no campo da psicologia fenomenológico-existencial, da clínica psicológica infantil e demais campos relacionados à lida com a criança, e a análise de uma situação clínica fruto da pesquisa de campo. Considero esses dois momentos complementares, pois entendo como fundamental para as reflexões que buscarei empreender aqui sobre cuidado e ética, tanto esse momento de um aprofundamento de meus estudos, quanto o experienciar na prática clínica isso sobre o qual objetivo refletir, sobre o qual me sinto intimada ou interpelada a escrever, a guardar, a iluminar.

1 A ANALÍTICA EXISTENCIAL DE MARTIN HEIDEGGER

No presente capítulo, que marca o início dos caminhos que percorremos nesse trabalho, buscaremos nos aproximar da compreensão heideggeriana do homem como ente cujo modo de ser é ser-aí, como presente na analítica existencial. Compreender o homem enquanto ser-aí, como veremos no decorrer deste capítulo, implica em romper com quaisquer categorizações usuais que definam o homem como sujeito, pessoa, psiquismo, comportamento, concepções metafísicas que vem sendo utilizadas pela psicologia e que tomam o homem como um ente encerrado em si mesmo, em uma interioridade intrapsíquica, para compreendê-lo como esse ente que é, em sendo, que se encontra, desde o início, lançado no mundo, em uma relação privilegiada com o ser.

Para que tal aproximação se faça possível, iniciaremos por localizar qual o objetivo de Heidegger ao elaborar sua analítica existencial. Após tal localização, seguiremos em nosso caminho buscando nos debruçar na compreensão do homem, seja ele adulto ou criança, como ser-aí.

1.1 A questão do ser e a analítica existencial

Heidegger (2014) inicia *Ser e Tempo* com uma citação de *O sofista*, de Platão, que prepara o caminho para aquilo de que tratará não apenas essa obra, mas o seu pensamento filosófico. A citação diz: “... pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão ‘ente’. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia” (PLATÃO, 204a. apud HEIDEGGER, 2014, p. 34, grifo do autor). Heidegger (2014) irá afirmar, então, que ainda hoje não sabemos o que queremos dizer com a palavra “ente”, sendo necessário por isso que coloquemos novamente a questão sobre o sentido do ser, que redespertemos “uma compreensão para o sentido dessa questão” (p. 34). É a essa questão que o autor irá dedicar sua obra.

Heidegger (2014) irá caracterizar seu pensamento como uma ontologia¹ fundamental, que irá colocar a questão fundamental sobre o ser, não para definir o que é o ser, como fez a tradição metafísica, mas para demorar-se no sentido deste. Ele afirma que colocar a questão

¹ Ontologia é a disciplina filosófica que estuda o ser dos entes. “O termo ontológico não diz respeito às características particulares dos entes existentes ou possíveis, mas designa o fundamento originário que os torna o que eles essencialmente são, ou seja, que os constituiu em seu ser próprio” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 58).

do sentido do ser se trata de uma ou até *da* questão fundamental. Mas, não se deve, em tal questionamento, afirmar que o ser é alguma coisa, pois isso significaria defini-lo como um ente². Ser e ente não são iguais, o ser determina o ente como ente, mas não é ele em si mesmo outro ente. Tentar definir que o ser é alguma coisa significaria esquecer a diferença ontológica, isto é, a diferença entre ser e ente que foi olvidada pela metafísica. Heidegger (1967) afirma que “a metafísica representa o ente em seu ser e pensa assim o ser do ente. Todavia ela não pensa a diferença entre eles” (p. 39). Ao fazer isso, ela termina por entificar o ser, equiparando erroneamente ente e ser. A história da metafísica seria a história do esquecimento do ser.

Mas, se há a impossibilidade de se definir o que é o ser, isto não significa que devemos esquecer o questionamento pelo sentido deste. Estabelece-se aqui, então, uma diferença entre buscar definir o que é o ser, e assim entificá-lo, e questionar-se sobre o sentido do ser. A fenomenologia hermenêutica de Heidegger busca recolocar o problema do ser sem reduzi-lo a um nível ôntico³, isto é, sem defini-lo como ente, sendo considerada uma ontologia fundamental exatamente por preparar a questão fundamental do ser como ser (CABRAL, 2009; HEIDEGGER, 2001). Para que tal questionamento pelo sentido do ser se faça possível é preciso tornar transparente aquele “ente – que questiona – em seu ser” (HEIDEGGER, 2014, p. 42). Este será o projeto de Heidegger na obra *Ser e Tempo*, na qual apresentará a analítica existencial do ser-aí.

Na analítica existencial, como nos afirma Cabral (2009, p. 52):

O questionado é o ser, o interrogado é o ente e o perguntado é o sentido do ser. A necessidade de se interrogar o ente para se elucidar o ser deriva da estruturação da diferença ontológica, que mostra a co-pertença entre ser e ente, preservando suas diferenças.

Segundo Dubois (2004), toda questão se desdobra nesses três polos:

[...] de um lado, há aquilo que questionamos, o questionado (*das Gefragte*), o que perguntamos a seu respeito, o perguntado (*das Erfragte*), e aquilo que interrogamos para obter, a respeito do questionado, o perguntado: o interrogado (*das Befragte*). Se desejo saber o preço (o perguntado) do pão (o questionado no sentido de seu valor comercial), interrogo o padeiro (o interrogado) (p. 15).

Mostra-se necessário, portanto, interrogar aquele ente que se questiona, em seu ser: aquele ente cujo modo de ser é ser-aí. Assim, o ente que nós somos, é aquele que será interrogado, tornado transparente na ontologia fundamental, pois diferentemente dos outros

² O termo ente provém do termo grego *onta*, que designa aquilo que é ou que existe. “Ser é sempre ser de um ente” (GIACOIA JUNIOR, 2013; HEIDEGGER, 2014, p. 44).

³ Enquanto àquilo que é ontológico diz respeito ao ser, o ôntico refere-se ao ente. Ôntico e ontológico não são iguais, mas não se separam, estão sempre em relação. O ôntico dá acesso ao ontológico, que por sua vez ilumina o ôntico e é sua condição de possibilidade.

entes, por sermos ser-aí, estamos em uma relação de correspondência privilegiada com o ser. O ser-aí já é, em seu ser, pré-ontológico. “O homem é propriamente esta relação de correspondência, e é somente isto. ‘Somente’ não significa limitação, mas uma plenitude. No homem impera um pertencer ao ser; este pertencer escuta ao ser, porque a ele está entregue como propriedade” (HEIDEGGER, 1999, p. 177, grifo do autor). Da mesma forma, o ser também está entregue ao homem como propriedade. Homem e ser originariamente se pertencem, há entre eles um comum-*pertencer* (*Zusammengehörigkeit*) a partir do qual eles se constituem em uma simultaneidade.

Nesse comum-*pertencer* homem e ser, a ênfase se encontra no *pertencer*, pois é a partir desse pertencimento que a comunidade é determinada. *Pertencer* significa um estar inserido no ser. Como ente, o homem faz parte da totalidade do ser, mas, diferentemente dos outros entes, o homem, “enquanto ser pensante, aberto para o ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde” (HEIDEGGER, 1999, p. 177).

O homem, em sendo ser-aí (*Dasein*⁴), tem como essência sua própria existência, isto é, ele está sempre colocado (do latim *sistere*) para fora (do latim *ek*) de si mesmo, aberto e exposto ao ser, permitindo a este apresentar-se. Assim, o ser somente é e permanece neste *presentar-se* ao homem. É nessa abertura, nessa clareira que nós sempre estamos, que o ser se *presenta* e permanece a nós entregue como propriedade. O que não significa, como nos afirma Heidegger (1999), que o ser é posto pelo homem; o homem é posto pela correspondência ao ser.

Na correspondência, o *Dasein* [ser-aí] deixa o ser ser, isto é, deixa o ser livre para destrancar o real iluminando-o num aspecto, num modo de ser. Por isso, ser depende do *Dasein* [ser-aí] para apresentar o real, e o *Dasein* [ser-aí] depende do ser para viver de tal ou qual modo (CABRAL, 2009, p. 129).

Assim, como ser-aí, o homem é essa abertura necessária à *apresentação* do ser, que, a partir dela, torna-se claro. Mas, como relação a essa clareira em que está o homem, Heidegger (2001) afirma:

⁴ A palavra alemã “*Dasein*” significa comumente estar presente, existência, mas recebe de Heidegger uma nova significação. O *Da* (aí) não significa uma definição de lugar para o ente, indica, na verdade, a abertura na qual o ente pode estar presente para o homem, inclusive o próprio homem para si mesmo. Ele aponta para a abertura do homem para o mundo. Devido a isso, para deixar claro que a ênfase se encontra nesse *aí* a ser que distingue o modo de ser do homem, não utilizamos na fenomenologia existencial a pronúncia tradicional do termo, como *Dasein* (*Dázain*), mas como *Dasein* (*Dázain*) (HEIDEGGER, 2001).

Na língua portuguesa podemos encontrar o termo *Dasein* traduzido como ser-aí, ou como ser-o-aí, numa tentativa marcar a ênfase dada ao *aí*, mas também como Presença. Marco Antonio Casanova, filósofo, professor da UERJ e um dos tradutores de Heidegger no Brasil, irá afirmar na apresentação de sua tradução do livro *Introdução à Filosofia*, de Heidegger, que traduzir *Dasein* por Presença seria algo problemático, pois nós não somos simplesmente presença. Somos, na verdade, o ser que tem relação com esse *aí*, com a presença, com tudo aquilo que vem ao nosso encontro no tempo. O ser-aí é no tempo.

O homem é o guardião da clareira, do acontecimento [*Ereignis*]. Ele não é a clareira mesmo, não toda a clareira, não é idêntico a toda clareira como tal. Mas, como aquele que está ek-staticamente fora, na clareira, ele próprio é essencialmente iluminado e, assim iluminado, se distingue, pertencendo, correspondendo, unido [*angehörig, zugehörig, vereigenet*], como todo e como tal, à clareira. O ser-usado do Dasein [ser-aí] como pastor da clareira é um modo distinto de ser-correspondente à clareira (p. 196)

Assim, elucidar o ente que nós somos ontologicamente é abrir o local onde o sentido de ser é manifesto, pois o que distingue onticamente o ser-aí dos demais entes é o fato do ser-aí ter o “privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, *estar em jogo* seu próprio ser. [...] O privilégio ôntico que distingue a presença [ser-aí] está em ela *ser ontológica*”, em estar sempre em uma compreensão de ser (HEIDEGGER, 2014, p. 48, grifo do autor). É porque o ser-aí é um ente privilegiado, que em seu sendo está sempre em uma compreensão de ser, que Heidegger (2014) escolheu o ente que nós somos para ser o interrogado em sua analítica existencial, a ontologia fundamental a partir do qual todas as demais ontologias podem se originar. A ontologia fundamental é a condição de possibilidade de qualquer investigação ontológica, uma vez que tem o intuito de elucidar a estrutura ontológica do ser-aí, lugar onde o sentido do ser se manifesta, a partir do qual o ser dos entes pode vir à luz. As ontologias que possuem por tema os entes desprovidos do modo de ser do ser-aí devem ser fundamentadas na estrutura ôntica do ser-aí, “que acolhe em si a determinação de uma compreensão pré-ontológica de ser” (ibid., p. 49).

Para tal, é necessário que a via de acesso permita que o ser-aí se mostre em si mesmo e por si mesmo, tal como ele é de início e na maior parte das vezes, a saber, em sua cotidianidade mediana. O ser-aí, em sendo abertura, é no mundo, que não é algo *a priori*, mas co-originário ao ser-aí. Em seu ser-no-mundo cotidiano, a existência se dá mergulhada em seu horizonte fático, sendo a partir dele que o ser-aí toma a si mesmo e os outros entes. A partir do modo como o homem é na cotidianidade, pode-se extrair as estruturas que lhe são essenciais, isto é, que se mantêm ontologicamente determinantes em todo modo de ser do ser-aí fático⁵.

O método⁶ escolhido para tal investigação é aquele que nomeamos como fenomenológico. A palavra “fenomenologia” compõe-se dos termos “fenômeno” e “*logos*”, correspondendo exteriormente à ciência dos fenômenos. O fenômeno remonta à expressão grega *phainómenon*, que fala sobre aquilo que se revela, que se mostra em si mesmo. Já o termo *logos* fala sobre o deixar e fazer ver aquilo sobre o que se discorre. O “ser verdadeiro”

⁵ Segundo Evangelista (2008), o termo fático (*faktisch*) é o termo utilizado por Heidegger para descrever a imediatidade da experiência da existência.

⁶ O método é compreendido por Heidegger (2001) em seu sentido originário como *meta odos*, isto é, “caminho para...”.

do *logos* diz da *alétheia*, isto é, da verdade, mas não da verdade como compreendido pelo caráter metafísico das ciências modernas, como concordância ou adequação, mas como o jogo de velamento e desvelamento do ser dos entes. O *logos* verdadeiro fala de um retirar do velamento o ente sobre o qual se fala e deixar e fazer ver o ente como algo desvelado. Em suma, trata-se de um descobrir (*entdecken*⁷), enquanto no *logos* falso está em jogo um encobrir, deixar e fazer ver o ente como algo que não é. Como podemos observar, fenômeno e *logos* possuem uma íntima conexão. Fenomenologia diz: “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2014, p. 74). Aquilo que se mostra, é justamente o ente, em seu ser. Ser é sempre ser de um ente.

A fenomenologia “é justamente o meio (método) ou via de acesso à dimensão antepredicativa do real, onde acontece a comunhão ontológica de ser e *Dasein* [ser-aí]” (CABRAL, 2009, p. 53). É a ciência do ser dos entes, o que faz dela, necessariamente, ontológica. Mas somente uma ontologia fundamental, que possui como tema esse ente que é dotado de um privilégio ôntico-ontológico, pode colocar o problema da questão sobre o sentido do ser. Essa fenomenologia do ser-aí é, ainda, hermenêutica. É por meio da hermenêutica, isto é, desse ofício de interpretar, que se anunciam o sentido próprio de ser e as estruturas fundamentais de ser que pertencem ao ser-aí. A partir do desvendamento do sentido de ser e das estruturas fundamentais do ser-aí em geral, abre-se o horizonte para qualquer investigação ontológica (HEIDEGGER, 2014). Segundo Cabral (2009), o pensamento fenomenológico-hermenêutico busca apresentar o real a partir de seu movimento de presentificação, em seu jogo de velamento e desvelamento. O real aparece nesse jogo, pois o ser, essa força que faz o real aparecer, dá-se nesse jogo de envio e retração próprio da *alétheia*, do jogo da verdade do ser.

Assim, ainda segundo Cabral (2009),

O pensamento fenomenológico-hermenêutico é aquele que se mantém nesta dimensão arcaico-originária, sem se desconectar da tensão entre retração e destinação própria do aparecer do ser. Ora, esta tensão aparece nas seguintes modalidades: nos múltiplos modos de ser do *Dasein* [ser-aí] e no horizonte epocal de sentido que norteia o *Dasein* [ser-aí] numa época. Por isso, a fenomenologia deve dizer o modo de vigoramento do ser em todos os fenômenos do real, referindo-se à estrutura ser-no-mundo e à epocalidade do ser que norteia a dinâmica de realização desta estrutura (p. 130-131).

Assim, em *Ser e Tempo*, Heidegger (2014) irá desenvolver essa analítica existencial, onde apresentará as estruturas ontológico-existenciais, ou simplesmente existenciais, que

⁷ O termo alemão *entdecken* é formado pelo termo privativo *ent-* e pelo verbo *dencken*, que significa cobrir. Durante sua obra, Heidegger utiliza outros termos como *Entbergen*, *Unverborgen*, *Verborgenheit*, *Entbergung*, que falam sobre esse jogo da *alétheia*.

constituem o modo de ser do ser-aí. Ao explicitar a constituição ontológica do ser-aí, uma vez que o que há de decisivo nessa constituição é a compreensão de ser, ele pretende liberar o horizonte de compreensão e explicitação do ser enquanto tal. Devido a isso, a analítica não apresenta uma ontologia completa do ser-aí, como ocorreria caso ela pretendesse oferecer as bases para uma antropologia “filosófica”, mas apenas fragmentos, limitando-se à explicitação dos existenciais que servem diretamente à elaboração da questão do ser, ao invés da totalidade das estruturas do ser-aí, o que a faz, por princípio, manter-se incompleta (DASTUR; CABESTAN, 2015).

A analítica do ser-aí nada mais é, portanto, do que uma interpretação ontológica determinada do ser-homem como ser-aí, que está, na verdade, a serviço da preparação da questão do ser. Quanto mais originária e adequadamente conseguirmos explicar o ente que nós somos, maior “a segurança do alcance na caminhada rumo à elaboração do problema ontológico fundamental” (HEIDEGGER, 2001; idem, 2014, p. 268; DASTUR; CABESTAN, 2015).

Giacioia Junior (2013) afirma que esse primeiro momento do pensamento de Heidegger, onde ele se dedica à analítica existencial, que tem como obra mais relevante *Ser e Tempo*, publicada pela primeira vez em 1927, é conhecido como primeiro Heidegger. Tal período se encerra em torno de 1935, com a assim chamada viravolta (*Kehre*), que dá início a sua filosofia tardia, conhecida como segundo Heidegger, aonde o autor irá se dedicar à história da verdade (*alétheia*) do ser. Com relação a essa divisão, Giacioia Junior (2013) afirma que:

Com a viravolta, o pensamento de Heidegger deixa o apoio do ser-o-aí [ser-aí] (sem, no entanto, abandoná-lo completamente) para remeter ao Ser, invertendo seu sentido: parte do próprio Ser, em sua verdade ou desvelamento na história, para incluir uma reflexão sobre a essência do ser-o-aí [ser-aí] humano, pensada como correspondência ao apelo do Ser e abertura para essa convocação (p. 86).

Tal divisão não representa, portanto, uma ruptura ou descontinuidade com a ontologia fundamental de *Ser e Tempo*, mas uma mudança de sentido no mesmo caminho do questionamento inicial de Heidegger. O filósofo, em toda a sua obra, mantém-se no questionamento sobre o sentido do ser, para o qual a analítica existencial foi uma análise preparatória apresentada em *Ser e Tempo* e retomada em momentos posteriores de seu pensamento. Por esse motivo, elucidar os conceitos, temas e problemas apresentados em *Ser e Tempo* mostra-se relevante não apenas para uma compreensão da analítica existencial, mas para o pensamento de Heidegger como um todo (GIACIOIA JUNIOR, 2013).

Do mesmo modo, Cabral (2009) afirma que não há uma separação entre o Heidegger de *Ser e Tempo* e aquele dos escritos posteriores a 1930, que pensa a história da verdade do ser. “Não há como pensar o ser fora da dinâmica de realização do ser do *Dasein* [ser-aí], assim como não há como pensar a estrutura ontológica do *Dasein* [ser-aí] prescindindo da questão da verdade do ser” (ibid., p. 170).

Nos caminhos que aqui trilharemos, buscaremos não apenas nos aproximarmos desse primeiro momento da obra de Heidegger, que ao nos apresentar algumas das estruturas ontológico-existenciais do ser-aí, fornece-nos um caminho para uma compreensão não subjetivante e não objetivante da existência humana, mas também dos momentos posteriores de sua obra, a fim de compreendermos a ética originária de que fala o autor na obra *Carta sobre o humanismo*, de 1946, e o nosso horizonte epocal, que Heidegger, como dissemos anteriormente, apresenta em preleções como *A questão da técnica*, de 1953, e *Serenidade*, de 1955. Para que uma compreensão do homem a partir da obra heideggeriana se faça possível, adentraremos no próximo tópico em uma apresentação do ser-aí e daquelas estruturas ontológico-existenciais que se mostram importantes para nossas reflexões.

1.2 O modo de ser do homem como ser-aí

Como vimos anteriormente, o existir humano nunca é um objeto simplesmente presente no espaço ou encerrado em si mesmo. Na verdade, compreender o homem enquanto ser-aí implica no abandono de quaisquer representações objetivantes do homem utilizadas até hoje pela psicologia, e pela ciência, de uma maneira geral, em favor de uma compreensão completamente diferente. Em sendo ser-aí, o homem é esse ente que está sempre em relação com o *aí*. Esse *aí* (*Da*) que forma o termo que Heidegger utiliza para se referir ao modo de ser do ente homem não significa a definição de um lugar determinado no espaço para o ente, ele indica, na verdade, a clareira, a abertura em que o homem sempre está, no qual os entes podem vir à luz, inclusive o próprio ser-aí para si mesmo. É esse *aí* a ser que distingue o ser-homem, sem o qual não pode existir ser do ente. O termo ser-aí designa, então, o ser aberto ao ser do homem, isto é, a abertura compreensiva do homem ao ser, que o torna capaz de compreender a si mesmo em seu próprio ser, assim como compreender o ser dos outros entes (HEIDEGGER, 2001; DASTUR; CABESTAN, 2015). Segundo Dastur e Cabestan (2015), compreender o ser-aí como esse ente aberto ao ser dos entes, sempre em correspondência com o ser, é o que impede que o ser-aí seja definido como uma simples interioridade, e não o

contrário, a ausência de uma interioridade que faz do homem o ente aberto ao ser. É porque o homem existe (*ek-siste*), isto é, está sempre *jogado* para fora de si mesmo, que ele não pode ser compreendido como um ente dotado de uma interioridade.

O homem, em sendo ser-aí, é esse ente que está em constante relação com tudo que é, somente o homem existe, enquanto os demais entes apenas são. Dizer que o ser-aí tem por essência a sua existência implica em uma compreensão do homem como essa abertura para o mundo. Pertence essencialmente ao ser-aí o ser em um mundo. Mundo que não deve ser compreendido aqui como algo material, simplesmente presente, mas como o horizonte de sentido onde sempre nos encontramos. “Mundo é estrutura de sentido, contexto de significação, linguagem, sempre historicamente em movimento”, é a clareira do ser a qual o homem sempre se ex-põe em seu estar em jogo (SÁ, 2005, p. 1; HEIDEGGER, 1967). O ser-no-mundo (*Insein*) é uma das estruturas ontológico-existenciais do nosso modo de ser e não significa, portanto, que o homem está “dentro” do mundo, mas que ele é no mundo. Esse campo intencional que é mundo, é na relação com o homem, pois ser-aí não significa nada, senão ser-no-mundo. Homem e mundo estão em uma relação de co-originariedade.

O ser-aí não é, portanto, uma substância, uma interioridade psíquica, mas o modo de ser desse ente que é ser-no-mundo. Em sendo no mundo, ele é uma abertura para as possibilidades que lhe vêm à luz nessa clareira em que sempre está, o que faz do ser-aí um poder-ser tomado por essas possibilidades. Então, em sendo um poder-ser-no-mundo, o ser-aí está marcado por uma negatividade e uma indeterminação que lhe são estruturais, pois não há nada que o defina positivamente, nenhuma determinação que o essencialize, nenhuma *res*.

Assim, como nos afirma Cabral (2009, p. 148), o

[...] *Dasein* [ser-aí] aqui não é algo dado, porém, um processo, cujo desdobramento se realiza sob o norte do ritmo de envio do próprio ser, que se dá num modo ou possibilidade de ser. *Ek-sistir*, então, é o estar na clareira ou verdade do ser; é o estar à mercê da dinâmica de desvelamento e retraimento inerente ao ser (*alétheia*).

Nessa abertura em que o ser-aí se encontra jogado, está sempre em jogo uma compreensão (*Verstehen*), uma disposição (*Befindlichkeit*) e um discurso (*Rede*). Dizer que o homem compreende não significa dizer que ele possui a compreensão como uma faculdade ou capacidade humana, mas que o homem é compreensão, que ele é essa abertura onde algo pode vir à luz como algo. Ser ser-aí é ser uma abertura pré-compreensiva, é já estar sempre em uma relação de sentido que busca desvelar o sentido de tudo que vem ao seu encontro, trazendo algo à presença desta ou daquela maneira. A compreensão permite que o mundo se dê e é

condição de possibilidade para que qualquer compreensão, em seu sentido do senso comum, possa ocorrer (SÁ, 2017; RODRIGUES, 2006).

O ser-aí, enquanto ser-no-mundo, não apenas projeta suas possibilidades a partir de certa compreensão, mas também de certa disposição. Nossa abertura de sentido não é neutra, ela está sempre disposta desta ou daquela maneira. A disposição é a dimensão afetiva originária de nossa existência e se refere ao modo como o homem dá tom e coloração àquilo que a partir de sua abertura de sentido vem à luz (SANTOS; SÁ, 2013). O termo *Befindlichkeit* tem em alemão um duplo sentido, trata-se de um estar e de se sentir situado, que “é um modo fundamental de *abertura* do *Dasein* [ser-aí] ao mundo, ao seu próprio ser e aos outros *Daseins* [ser-aí]. A primeira descoberta do mundo, devêmo-la à disposição” (DASTUR; CABESTAN, 2015, p. 48, grifo dos autores).

Segundo Heidegger (2014, p. 224, grifo do autor), “a compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição, *pronuncia-se como fala* [discurso]”. O discurso está na palavra, no silêncio, na escuta, no sonho, na brincadeira, em todas as formas de realizar-se do ser-no-mundo. No discurso o ser-aí se pronuncia, não porque algo que está em seu interior é exteriorizado, mas porque, como ser-no-mundo, ao compreender e ao estar disposto, já se acha “fora”, no mundo (RODRIGUES, 2006; HEIDEGGER, 2014). O homem não apenas fala, como é discurso.

[...] o discurso é a própria articulação do real por parte do *Dasein* [ser-aí]; é nele que o *Dasein* [ser-aí] capta o modo como o real vigora e se envia. Justamente porque o *Dasein* [ser-aí] apropria-se de um modo de ser-aparecer do real, ele pode falar e comunicar. É na auscultação do real, isto é, ao participar do modo de ser do real, que o *Dasein* [ser-aí] pode estar na linguagem, portanto, pode falar, comunicar ou “expressar-se” (CABRAL, 2009, p. 132).

Segundo Heidegger (1995), somente a linguagem permite ao homem ser esse ser vivo que ele é enquanto homem. O ser-aí é ser-na-linguagem, que “aqui não é compreendida como uma capacidade de comunicação, mas a abertura, original e preservada, de diversas maneiras pelo homem, daquilo que *é*” (CABRAL, 2009; HEIDEGGER, 2001, p. 165, grifo nosso). A linguagem enquanto comunicação é apenas uma possibilidade. “A linguagem é o advento do próprio Ser que se clareia e se esconde”, é o próprio fenômeno do aparecer (HEIDEGGER, 1967, p. 45). Se buscarmos o sentido do dizer, *Sagen*, encontraremos o termo *Sagan*, que significa mostrar. Originalmente o dizer significa, então, um mostrar, fazer ver e entender qualquer coisa, levar uma coisa a aparecer. O ser-aí só mostra e faz aparecer aquilo que se mostra a ele. Tal mostrar pressupõe um relacionar-se com aquilo que é mostrado. O ente que é o homem é esse ente que se relaciona com as coisas, mas o que nos

diferencia dos demais entes, como poderíamos descuidadamente supor, não é essa nossa capacidade de interagir com aquilo que vem ao nosso encontro no mundo, mas o fato de que para nós há coisas, há mundo. A linguagem vem do termo grego *logos*, que deriva do verbo *légein*, que atualmente traduzimos como razão, mas em sentido arcaico é o colher, o re-colher, fala sobre a diferenciação. A linguagem é esse diferenciar, esse se relacionar com o ser das coisas diferenciando as coisas enquanto coisas. Um relacionar-se com algo como algo é um falar, dizer, é discurso. Não há relacionamento humano sem linguagem. O ser-aí nunca é uma imanência, nunca é de tal modo que esteja encapsulado em si mesmo, pois, em sendo relação com o que vem a seu encontro em sua abertura de mundo, ele está sempre em relação com os entes, é sempre um ser-com (*Mitsein*). Heidegger (2001) afirma que:

Visto que o homem é ser-com, que permanece essencialmente relacionado com o outro, a linguagem como tal é discurso. Hölderlin diz: “A partir do diálogo nós somos” (Celebração da paz) [*Friedensfeier*]. Pode-se dizer mais claramente: na medida em que somos diálogo, o ser-com faz parte do ser homem (p. 165).

A linguagem não é posterior ao homem, mas co-originária a ele, ela é a estrutura fundamental da abertura ao ser, é a partir dela que o homem é (SÁ, 2005). A linguagem é condição de possibilidade de qualquer relacionamento humano com os demais entes, do ser-com. Ser-com que se estabelece a partir de diferentes modalidades de Cuidado (*Sorge*⁸). O existencial Cuidado fala sobre o modo como o ser-aí *des-vela* o ser dos entes que vêm ao seu encontro em sua abertura de mundo, inclusive ele mesmo para si mesmo. Heidegger (2014) irá afirmar que, com aqueles entes cujo modo de ser é simplesmente-dado, o ser-aí se ocupa. Os entes simplesmente-dados são aqueles que, diferentemente do ser-aí, estão encerrados “dentro” de si mesmos, não sendo abertos ao mundo enquanto tal e não podendo iluminar a si mesmos como entes (SÁ, 2014).

O caráter ontológico da ocupação não é próprio do ser-com, embora esse modo de ser seja um *ser para* os entes que vêm ao encontro dentro do mundo como ocupação. O ente, com o qual a presença [ser-aí] se relaciona enquanto ser-com, também não possui o modo de ser do instrumento à mão, pois ele mesmo é presença [ser-aí] (HEIDEGGER, 2014, p. 177, grifo do autor).

Com esse ente cujo modo de ser é ser-aí, nós nos preocupamos. Esse ente é nosso coexistente (*Mitdasein*). Tal relação não é uma relação de um sujeito com outro, entre entes

⁸ Ao falar em Cuidado (*Sorge*), Heidegger (2014) refere-se a uma das estruturas ontológico-existenciais constitutivas do ser-aí. Para diferenciarmos aqui, aqueles momentos em que utilizamos o existencial Cuidado e aqueles momentos que utilizamos o cuidado em seu sentido ôntico, optamos por manter a inicial maiúscula ao nos referirmos ao existencial. A compreensão do existencial Cuidado mostrar-se-á fundamental para o desenvolvimento deste trabalho, uma vez que ele é condição ontológica de possibilidade para que qualquer cuidado ôntico, e, então, para o cuidado clínico. Devido a isso, dedicaremos um tópico no próximo capítulo para uma aproximação da compreensão de tal existencial.

simplesmente-presentes, mas um encontrar-se com o outro ser-aí no mesmo estar-aqui. Em sendo o ser-aí ontologicamente relação, mesmo o estar sozinho é um modo de ser-com, pois só para um ente que é relação o outro pode faltar.

Assim, segundo Heidegger (2001):

O Dasein [ser-aí] deve ser visto sempre como ser-no-mundo, como ocupar-se com as coisas e cuidar dos outros, como ser-com as pessoas que vêm ao encontro, nunca um sujeito existente para si. Além disso, o Dasein [ser-aí] deve ser visto sempre como um estar na clareira, como estada junto ao que vem ao encontro, isto é, como desvelamento para aquilo que vem ao encontro dela (p. 182).

Acontece que, de início e na maior parte das vezes, nós assumimos modos deficientes ou indiferentes de preocupação. Mergulhados na impessoalidade (*Das man*) do “nós”, nos relacionamos conosco mesmos e com nossos coexistentes como se fossemos mais um ente entre aqueles que vêm ao nosso encontro. Fechamo-nos ao sentido do ser dos entes, nos tomando e tomando os outros como entes cujo modo de ser é simplesmente dado, como se fôssemos determinados *a priori*, e não como o ente cujo ser está em jogo em seu existir.

Segundo Sá (2005):

O modo mais imediato do *Dasein* [ser-aí] se relacionar com os outros entes se dá através da ocupação no manuseio e uso, subordinados ao “ser-para” dos instrumentos, ou seja, está sempre referido a um contexto de significância, mundo, em que predomina o uso ou utilidade (p. 1).

A impessoalidade é ontologicamente constitutiva do nosso modo de ser, ela está sempre em jogo em nossa existência. De início e na maior parte das vezes, somos no mundo de modo impessoal. Assim, embora seja fundamentalmente abertura, o ser-aí tende em seu cotidiano ao fechamento, ao encobrimento de possibilidades. Mas, se a impessoalidade é constitutiva de nosso ser, não é algo a ser superado, não podendo essa tendência ao encobrimento ser compreendida valorativamente, pois, somente em um ente que é abertura, podemos falar em fechamento, em velamento das próprias possibilidades e em esquecimento do seu modo próprio de ser. Em sendo poder-ser, a possibilidade de se viver de modo impessoal está em jogo a todo o momento. De início e na maior parte das vezes vivemos de modo impessoal.

O que o *Dasein* [ser-aí] é inicialmente e o mais frequentemente é um si mesmo no modo da dispersão, um si mesmo coletivo e anônimo, um “a gente”, que, enquanto tal, não conhece a distinção ente o eu e os outros. É unicamente sobre essa base que a existência pode se tornar um ser si mesmo propriamente, [...]. É o “a gente” da cotidianidade que constitui a determinação primeira e fundamental de toda existência singular (DASTUR; CABESTAN, 2015, p. 46).

Esse modo de ser singular, próprio ou autêntico em que o ser-aí se relaciona livremente com seu poder-ser, bem como o modo de ser impróprio ou inautêntico, em que o ser-aí está mergulhado no impessoal, são modos que estão em jogo a todo o momento, são possibilidades sempre presentes para o ser-aí. Assim, pensar o modo de ser do homem em termos de autenticidade e inautenticidade, propriedade e impropriedade, não apenas não significa uma distinção moral-existencialista, que atribuiria um caráter valorativo a tais termos, como também não representa uma compreensão de um processo de desenvolvimento evolutivo ou de conquista. Tais momentos existenciais do ser-aí estão em jogo a cada momento em seu existir e nos falam da

[...] referência “ec-stática” da Essência do homem à Verdade do Ser, referência essa, que, antes de tudo, resta ainda a pensar, porque, até agora, permaneceu oculta à filosofia. Mas não é em razão da ec-sistência que essa referência é assim como ela é. É, ao contrário, a Essência da ec-sistência que provém ec-stática-ec-sistencialmente da Essência da Verdade do Ser (HEIDEGGER, 1967, p. 54).

Ainda com relação aos modos de ser do ser-aí em sua cotidianidade mediana, Heidegger (2014) fala sobre um modo de ser onde o ser-aí se encontra absorvido pelo mundo, pelas coisas com as quais ele se ocupa, a decadência (*Verfallen*). “O esquecimento da Verdade do Ser em favor da avalanche do ente, não pensado em sua Essência, é o sentido da “decadência” mencionada em *Ser e Tempo*” (HEIDEGGER, 1967, p. 53). Apesar da palavra em alemão ser constituída pelo verbo *fallen*, “cair”, a decadência não significa uma queda do homem, como entendida pela “filosofia moral”. Nomeia, na verdade, “uma relação Essencial do homem com o Ser dentro da referência do Ser à Essência do homem” (HEIDEGGER, 1967, p. 53), um estado de absorção em que, de início e na maior parte das vezes, o homem se encontra. Na decadência a existência tem a cadência que o mundo determina. O ser-aí é originariamente indeterminado, mas se encontra historicamente determinado pelo mundo, por esse horizonte fático, sedimentado que é o seu. A possibilidade da decadência, de tal imersão no mundo, provém da *fuga*⁹ do ser-aí de si mesmo, de seu poder-ser mais próprio. Essa *fuga*, como nos alerta Casanova (2017), não deve ser compreendida a partir do sentido comum do termo, como um movimento voluntário do ser-aí frente ao caráter insuportável de sua indeterminação. “Existir significa aqui originariamente fugir de si mesmo e se deixar absorver em um horizonte hermenêutico sedimentado” (CASANOVA, 2017, p. 241). É na decadência,

⁹ Com relação a essa fuga, Heidegger (2014) afirma que o que ele nomeia como “fuga” é essa de-cadência do ser-aí no impessoal e no mundo das ocupações e que “somente na medida em que, através de sua abertura constitutiva, a presença [ser-aí] se coloca essencialmente diante de si mesma é que ela pode fugir de si mesma (p. 251, grifo do autor).

nesse desvio de si mesmo, que o ser-aí pode se abrir a sua facticidade, isto é, ao seu ser-jogado no mundo.

É em meio às possibilidades que o ser-aí está facticamente destinado a realizar sua existência, estando, ao mesmo tempo, limitado pelo não poder tudo e pela morte (SAPIENZA, 2007, p. 11). Heidegger (2014) afirma que a morte é uma possibilidade essencial do homem, “a possibilidade da impossibilidade pura da presença [ser-aí]”, “em existindo, a presença [ser-aí] já está lançada nessa possibilidade” (p. 326). A relação que o ser-aí estabelece com o próprio morrer é constitutiva desse modo de ser, o que faz do ser-no-mundo um ser-para-a-morte. “A experiência originária do ser-aí com a finitude diz respeito ao horizonte de realização do ser-aí” (FEIJOO; PROTASIO; GILL, 2012, p. 230). Mas, de início e na maior parte das vezes, mergulhado no impessoal onde “é certo que ‘a’ morte vem” (HEIDEGGER, 2014, p. 333), o ser-aí morre ao modo da decadência. Ocultamos a iminência da morte, ou seja, o fato de que ela pode ocorrer a qualquer momento e com isso tornamos de alguma forma nebulosa a própria certeza sobre a morte, uma vez que esta pode fazer irromper questões relativas ao sentido da nossa existência que são sumariamente evitadas em nossa cultura. Na cotidianidade mediana, mergulhados no impessoal, vivemos de modo a nos desviarmos de nossa finitude e da angústia que a certeza sobre nossa própria morte pode nos causar. A angústia na fenomenologia hermenêutica heideggeriana ganha outro sentido que não aquele da psicopatologia. Ela não é compreendida como uma patologia, um medo sem objeto que precisa ser eliminado, mas como uma disposição afetiva fundamental. É por meio da disposição afetiva da angústia que o homem pode apreender seu modo de ser mais próprio, pois a angústia remete o ser-aí à totalidade da existência enquanto ser-no-mundo. Nela, o mundo se abre original e diretamente enquanto mundo, singularizando o ser-aí à medida que o coloca diante de seu ser-no-mundo mais próprio. Em uma compreensão ontológica da angústia enquanto disposição afetiva originária, esta aparece não como uma ruptura com o mundo, mas como uma ruptura com a familiaridade que caracteriza o nosso modo de ser cotidiano, onde o habitar esse mundo aparece como um estar dentro desse mundo. Ruptura esta que lança o ser-aí em seu existir enquanto fora, no mundo, em uma relação de estrangeiridade com o mundo (RODRIGUES, 2006; DASTUR; CABESTAN, 2015). Como afirmam Dastur e Cabestan (2015):

A fuga que caracteriza o ser-caído [decadência] é, então, fuga *em* direção à familiaridade *diante* da estrangeiridade do *Dasein* [ser-aí] enquanto lançado no mundo. É diante disso que o *Dasein* [ser-aí] se angustia, diante de seu ser-lançado no-mundo; é por isso que ele se angustia, por seu *poder-ser-no-mundo* (p. 49, grifo dos autores).

O ser-aí se angustia diante da liberdade à qual ele está sempre entregue, à medida que ele é esse poder-ser das possibilidades que vêm a seu encontro. O ser-aí não é simplesmente livre, ele pertence à liberdade. A liberdade do ser-aí se encontra em sua abertura ao ser, o *ek* de *ek-sistir* e o *aí*, de ser-aí, falam justamente dessa liberdade.

Sistere é o estar ou ser desde sempre na dinâmica de realização desta liberdade. Esta liberdade vigora como tal porque isto que é o ser, a força do aparecer, a força iluminadora e desveladora da pluralidade constitutiva dos entes, entrega-se, doa-se, envia-se ao *Dasein* [ser-aí] e, ao enviar-se, abre o real, ao abrir o *Dasein* [ser-aí], ou seja, ao deixar o *Dasein* [ser-aí] ser desde um modo de ser possível (CABRAL, 2009, p. 147).

É na angústia que a liberdade de ser *para* o poder-se mais próprio se mostra ao ser-aí de modo originário e elementar. A angústia arrasta o ser-aí para o ser-livre para, para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser, e ao mesmo tempo, faz com que ser-aí se entregue à responsabilidade desse ser si mesmo. A liberdade e a verdade (*alétheia*) estão intimamente relacionadas, pois em sua abertura des-veladora o ser-aí é livre (aberto) para o ser e liberta (abre) também o ser dos outros entes. Assim, o quanto o ser-aí pode deixar vir à luz, isto é, des-velar-se em sua abertura de mundo, depende de sua relação com seu modo de ser mais próprio enquanto abertura compreensiva para o ser. Na relação clínica estará em jogo a liberdade do homem, que não se trata de um livre arbítrio, mas do modo como em sua abertura compreensiva de mundo, ele desvela as possibilidades que vêm a seu encontro em seu poder-ser-no-mundo (SÁ, 2017; HEIDEGGER, 2014; SANTOS; SÁ, 2013).

Os traços ontológico-existenciais até aqui apresentados são apenas alguns dos existenciais que estruturam a abertura compreensiva para o ser do ser-aí. Esses traços ou estruturas estão presentes em qualquer experiência de mundo do ser-aí, incluindo, então, aquele momento da vida do homem em que ele é reconhecido em nossa sociedade como criança. A fim de nos aproximarmos dessa compreensão da criança como ser-aí, no subtópico que se segue, buscaremos trazer algumas contribuições presentes no curso heideggeriano *Introdução à filosofia*, de 1928, e em outros textos presentes na literatura da área, bem como a história de Victor de Aveyron, menino encontrado no início de 1800 em uma floresta na França. Compreensão que, como veremos melhor no terceiro capítulo, pode se mostrar complexa frente ao modo como compreendemos a criança na lida cotidiana em nosso horizonte histórico.

1.2.1 *O ser-aí da criança*

As etapas iniciais da vida do homem não são consideradas, na obra heideggeriana, um polo extremo em relação à morte, problemática de grande importância que, como vimos, se desdobra na analítica existencial a partir do existencial ser-para-morte. Não encontraremos, portanto, muitas menções ao ser-aí da criança na fenomenologia hermenêutica, uma vez que o objetivo da analítica existencial não é elucidar o ser-aí em sua totalidade, mas apenas as estruturas ontológico-existenciais do ser-aí necessárias à elaboração da questão do ser. O fato de não haver uma elaboração específica sobre o ser-aí da criança na analítica existencial não nos impede, no entanto, de nos aproximarmos da compreensão fenomenológico-existencial da criança como ser-aí, uma vez que, ao elucidar os existenciais constitutivos do ser-aí, a analítica já nos apresenta a constituição do ser-aí da criança, pois, como nos afirma Heidegger (2009), se o homem em suas primeiras etapas de vida, bem como o homem pré-histórico ou nos primórdios, forem compreendidos como homens, estes não podem ser simplesmente diversos em sua essência. Devemos aqui buscar compreender essas etapas iniciais da existência a partir de uma interpretação ontológico-existencial, e não por uma interpretação antropológica, por exemplo, uma vez que se trata de um fenômeno ontológico do ser-aí.

Mas, ao buscarmos apresentar a experiência infantil em uma perspectiva fenomenológico-existencial, como nos afirmam Feijoo, Protásio e Gill (2015), frequentemente surgem questões acerca da possibilidade de se pensar a criança como ente marcado por uma indeterminação e negatividade estruturais, tendo-se em vista fenômenos como o choro do recém-nascido e seu estado de sonolência, por exemplo, que são tomados por muitos como uma determinação biológica. Segundo Heidegger (2009) o choro, o movimento agitado no mundo, no espaço, são atos sem finalidade, mas que estão, contudo, *dirigidos para...* Tendemos a associar essa falta de finalidade à desorientação, mas orientação não significa um estar voltado a uma finalidade. Pelo contrário, orientação significa um estar-direcionado a..., estar-direcionado para..., estar-direcionado para fora de... Os atos de um recém-nascido não provêm de uma determinação biológica, eles têm um direcionamento, têm uma intencionalidade¹⁰, isto é, são atos direcionados para alguém ou para algo, para o mundo.

¹⁰ Heidegger apreende a noção de intencionalidade do pensamento de Edmund Husserl (1859-1938), considerado o fundador da fenomenologia. Husserl rompe com o pressuposto idealista, que afirma que o sujeito que posiciona as coisas, e o pressuposto realista, que afirma que as coisas existem de forma independente da consciência (FEIJOO; MATTAR, 2016). Ele afirma em sua obra que não podemos nem negar e nem afirmar a existência das coisas em si, podemos apenas ter acesso as coisas mesmas, como elas se dão a consciência. Consciência esta que é sempre consciência de, isto é, é sempre intencional, assim como o objeto é sempre objeto

São os primeiros atos do ser-aí em seu ser-no-mundo. A intencionalidade é constitutiva do ser-aí, todo e qualquer ato é intencional, dando-se no mundo, na co-originariiedade entre homem e mundo.

O que determina nosso ser-aí, inicialmente, é a quietude, o calor, a alimentação, o estado de sono e a sonolência. Com isso poderíamos concluir que o ser-aí estaria, em princípio, em certa medida encerrado em si mesmo, mas isso seria um equívoco de nossa parte, pois os primeiros atos do recém-nascido têm um caráter de susto ou choque. O recém-nascido se assusta com aquilo que está fora, no mundo. Tal assustar-se representa uma sensibilidade à perturbação, uma forma originária de reparar em algo e deixar esse algo ser. Aponta para uma perplexidade frente aquilo que está aí, mas que se encontra velado. Essa perplexidade já é uma disposição de ânimo. O assustar-se significa que havia antes uma disposição de ânimo que é perturbada quando entra em cena um desconforto, que deverá ser repellido (HEIDEGGER, 2009).

A partir de tal compreensão sobre os momentos iniciais da vida de uma criança, podemos concluir que esta não é um sujeito encerrado em si mesmo, ela está, ao contrário, já sempre voltada para fora junto a... Os entes que vêm ao seu encontro já estão manifestos para a criança, apesar de ainda não haver nenhum voltar-se especificamente para esses entes. Um estado de sonolência, por exemplo, apenas indica que esse comportar-se em relação a... ainda não possui uma finalidade determinada (HEIDEGGER, 2009).

Heidegger (2009) afirma que nessas primeiras etapas da vida

O ser junto ao ente ainda está, em certa medida, envolto em nuvens, ainda não está aclarado, de modo que esse ser-aí ainda não pode fazer uso do ente, junto ao qual, de acordo com sua essência, ele já sempre se encontra.

Ser arrancado do estado de sonolência não significa sair da esfera subjetiva. Ser arrancado do estado de sonolência significa apenas que o ser-junto a... dissipou as nuvens em torno de si, tornou-se claro. E é então em meio à claridade que acontece a primeira visão. O junto-ao-quê emerge para o ser-aí. Esse é um emergir do ter antes já existente (p. 132-133).

O nascimento do ser-aí é para Heidegger (2009) um nascimento tardio, que se dá na relação com o mundo, não havendo nada antes da *ek-sistência*. Somente nessa relação de co-originariiedade com o mundo que o som emitido pela criança ao nascer, por exemplo, pode se

para uma consciência. É a partir dessa noção husserlina de co-originariiedade entre sujeito e objeto que Heidegger elabora sua noção de ser-no-mundo, onde homem e mundo são co-originários.

Se buscarmos compreendermos o medo, por exemplo, à luz da intencionalidade, nos afastaremos de qualquer compreensão deste como um fenômeno psicológico, subjetivo, para compreendê-lo como um fenômeno que necessita um ser-aí que para qual determinado acontecimento se apresente como temor. O medo não existe *a priori*, é medo de alguma coisa, surge na co-originariiedade homem-mundo. Tal relação para Heidegger, diferentemente de Husserl, não acontece devido a ligação entre consciência e objeto, mas pelo modo de determinação do horizonte fático no qual os entes se mostram. É a partir de um mundo determinado, de um horizonte histórico e de sentido, que o medo de algo determinado pode se dar.

dar. Para que haja som, é preciso que haja a possibilidade de um outro para ouvi-lo (FEIJOO; PROTÁSIO; GILL, 2012). É preciso que haja coisa, que haja mundo. Assim, não faria sentido tentarmos afirmar qualquer determinação ou natureza para o ser-aí em seus primeiros momentos de vida, bem como para momentos posteriores de sua existência, pois, em sendo poder-ser ele é o ente marcado, justamente, pela indeterminação e, conseqüentemente, pela liberdade.

Tal afirmação sobre o ser da criança implica no abandono de qualquer compreensão desenvolvimentista do homem, seja essa inatista, ambientalista ou interacionista. Aqueles psicólogos do desenvolvimento infantil que são inatistas, acreditam que o determinante do desenvolvimento da criança é o biológico. Para eles, as características básicas de cada ser humano, como sua personalidade e seu comportamento, já estariam praticamente prontas no momento do nascimento. Já aqueles que defendem uma compreensão ambientalista do homem, acreditam que o determinante para o desenvolvimento infantil é o ambiente, as determinações sociais. Compreendem o homem enquanto aquilo que fazemos dele, pois ele é, em princípio, uma tábula rasa. A tábula rasa seria o grau zero da experiência, onde todos os homens são iguais. Segundo tal princípio, o homem nasce sem nenhum conhecimento, como uma folha em branco, e é através da experiência, de seu contato com a sociedade, que ele irá se desenvolver e se formar como sujeito. Tais considerações, como afirmam Feijoo, Protásio e Gill (2012), vão ao encontro das teses behavioristas de 1930 de John Watson (1878-1958), na qual ele afirma:

Dêem-me um bebê e o meu mundo para criá-lo e eu fá-lo-ei engatinhar e caminhar; fá-lo-ei trepar e usar as mãos para construir casas de pedra ou madeira; farei dele um ladrão, um pistoleiro ou um toxicômano. A possibilidade de moldá-lo em qualquer direção é quase infinita (WATSON, 1930, p. 82 apud FEIJOO; PROTÁSIO; GILL, 2012, p. 227).

Por fim, temos ainda os interacionistas, que acreditam que o desenvolvimento ocorre a partir de uma conciliação entre esses dois fatores, como é o caso de Jean Piaget (1964-1972) e sua teoria do desenvolvimento cognitivo. Para ele, a criança é uma espécie de eu embrionário, encerrado em si mesmo e que vai aos poucos se abrindo para o mundo; o desenvolvimento cognitivo aconteceria a partir das estruturas inatas, o estremecer frente à falta de apoio e o estremecer frente ao som, por meio das estimulações ambientais. Mas, quando damos um passo atrás e buscamos compreender tais reações apontadas por Piaget como inatas à luz da fenomenologia hermenêutica e da compreensão apresentada por Heidegger (2009) dos primeiros atos do ser-aí, essas reações passam a poder ser compreendidas em sua relação com o mundo, como atos intencionais. É a intencionalidade, o

ai onde se dá ser, o espaço de realização da existência (FEIJOO; PROTÁSIO; GILL, 2012; FEIJOO, 2011a). “[...] nada aprioristicamente pode ser considerado como constituindo o homem que não seja ele mesmo na esfera do existir” (FEIJOO, 2011a, p. 188). Então, em sendo o homem, adulto ou criança, compreendido como esse ente que é ser-ai, ele é no mundo, não podendo, portanto, ser determinado, posicionado pelo mundo ou vice-versa, uma vez que, como vimos anteriormente, em sendo-no-mundo o homem está em uma relação de co-originariedade com o mundo, por isso não seria possível pensar o homem nem como uma tábula rasa, nem como um ente que nasce pronto.

Para que possamos nos debruçar mais demoradamente sobre esse caráter intencional da existência, tendo como foco a existência da criança, podemos recorrer à análise realizada por Feijoo, Protásio e Gill (2015) da história de Victor do Aveyron, conhecido como o menino selvagem. Victor foi visto pela primeira vez na virada do século XVIII para o século XIX em uma floresta na França. Estava completamente nu, aparentava ter entre 12 e 15 anos e ser surdo e mudo, pois emitia apenas grunhidos e não reagia às interpelações e tampouco ruídos altos. Sua locomoção se aproximava do galope, ele cheirava tudo que levava às mãos e fora visto procurando raízes, nozes e castanhas de que se alimentava. Seus hábitos foram compreendidos na época como selvagens, despertando interesse entre filósofos, cientistas e cidadãos comuns (BANKS-LEITE; GALVÃO, 2001).

O menino, que evitava qualquer tentativa de contato humano, foi encontrado em janeiro de 1800, cerca de um ano e seis meses após ter sido visto pela primeira vez na casa de um tintureiro, onde fora aquecer-se próximo ao fogo em um inverno que havia sido particularmente rigoroso. Na época, as autoridades governamentais trocaram correspondências para definir a quem caberia a responsabilidade de dar proteção e asilo ao menino, que abandonado pela família, deveria ser adotado pela pátria. Após passar pelo asilo *Saint Affrique* e pela Escola Central de Rodez, por ordem do Ministro do interior, o menino é conduzido ao Instituto Nacional de Surdos-Mudos (BANKS-LEITE; GALVÃO, 2001).

O médico Philippe Pinel (1745-1826) foi um dos intelectuais que examinaram o menino, tendo afirmado em seu relatório que este possuía os sentidos reduzidos a tamanha inércia que se encontrava em estado inferior a alguns animais domésticos. Além de ser surdo e mudo, tinha o olfato pouco cultivado e o tato restrito à apreensão dos corpos. Com relação a suas funções intelectuais, afirma que Victor era incapaz de atenção (a não ser para os objetos de suas necessidades), e, conseqüentemente, de todas as operações da mente desta decorrente, como memória e imitação; passava com rapidez de uma tristeza apática às mais imoderadas gargalhadas. Toda a sua existência era uma vida puramente animal, voltada para as próprias

necessidades. Pinel compara o menino a outros alienados mentais e conclui que ele havia sido abandonado por ser idiota¹¹, não havendo, devido a isso, a possibilidade de educá-lo. Victor fica, então, abandonado a si mesmo em sua primeira etapa no Instituto, até que Jean-Marc-Gaspard Itard (1774-1823), que havia sido aluno de Pinel, assume a responsabilidade por sua educação mental e intelectual (ITARD, 1801/2001; BANKS-LEITE; GALVÃO, 2001).

Itard assume uma posição contrária a Pinel e, após examinar o menino, defende com convicção a ideia de educá-lo e (re) integrá-lo à sociedade, presumindo que o estado em que o menino se encontrava se devia à privação do contato social. Em seu primeiro relatório, Itard (1801/2001) afirma que a inteligência de Victor estava reduzida às suas necessidades, pois não havia tido acesso às ideias simples e complexas que recebemos na educação. A partir dos hábitos do menino, conclui que ele deveria ter sido abandonado por volta dos quatro ou cinco anos de idade, e que tudo que tinha aprendido nesses primeiros anos de vida havia sido esquecido devido ao seu isolamento. Seus hábitos atuais traziam marcas da vida que levava na floresta.

Itard (1801/2001) defende a ideia de que, sendo a condição de Victor causada por seu isolamento, seria possível a sua reeducação, desde que ele fosse submetido a métodos adequados, estabelecendo, para tal, metas para seu desenvolvimento. Dentre essas metas, buscou exercitar os sentidos do menino por diversos meios, sendo a tentativa de ensinar-lhe os sentidos de calor e frio onde obteve maior sucesso. Victor não demonstrava possuir a sensibilidade considerada normal nem para o frio, nem para o calor, tendo sido visto várias vezes no inverno, acorado seminu em solo úmido durante várias horas. Foi surpreendido mais de uma vez retirando batatas da água fervendo, sem ter lesionado as mãos no processo. Itard mandou, então, que administrassem a Victor banhos quentíssimos, e após algum tempo, o menino passou a utilizar a mão para reconhecer a temperatura da água, recusando-se a tomar banho quando a água estava apenas medianamente quente. Para acostumá-lo ao uso de roupas, deixaram-no exposto ao frio todos os dias de manhã, ao lado de suas roupas, até que ele próprio passou a vesti-las. Com relação ao aprendizado da fala, obteve-se pouco sucesso. Conseguiu, após algum tempo, que Victor aprendesse algumas vogais e consoantes, mas afirma que a maneira em que ele parecia comunicar-se era por aquela que ele nomeia como linguagem primitiva da espécie humana, a linguagem da ação (ITARD, 1801/2001).

Itard (1801/2001) afirma que Victor é “dotado do livre exercício de todos os seus sentidos; que dá provas contínuas de atenção, de reminiscência, de memória; que pode

¹¹ O termo idiota se refere aqui a uma característica diagnóstica apresentada por Pinel e descrita como uma alienação mental com abolição total da capacidade de compreensão.

comparar, discernir e julgar, aplicar enfim todas as faculdades de seu entendimento a objetos relativos à sua instrução” (p. 174). Victor não teria aprendido a falar, mas havia aprendido muitas faculdades sensitivas, afetivas e morais. Ao que conclui que a educação do jovem era possível. E, além disso, que a superioridade moral do homem não é natural, mas fruto do convívio em civilização.

Já em seu segundo relatório, apresentado ao Ministro de Interior em 1808 por solicitação deste, que ameaça interromper o custeio da educação fornecida a Victor, nota-se o desânimo de Itard com relação à educação de Victor. Apesar disso, relata honestamente os êxitos e fracassos de Victor, atribuindo esses últimos mais aos próprios desacertos do que à incapacidade do menino, convencendo o governo a não cortar o financiamento e enviar Victor a uma instituição para indigentes (BANKS-LEITE; GALVÃO, 2001). Victor é mantido no Instituto por dez anos, ao final dos quais, dado o não desenvolvimento de seu progresso, o desalento de seu preceptor, bem como os inconvenientes de sua presença na instituição, é entregue aos cuidados de sua governanta, com quem passa a viver até falecer em 1828.

Agora que já conhecemos um pouco da história de Victor, podemos iniciar nossa análise buscando compreender como Pinel e Itard compreendem o homem. Pinel, como fica claro em seu relatório, parte de uma compreensão inatista do homem, que crê que este nasce pronto, sendo o biológico, portanto, o determinante de seu desenvolvimento. A partir de tal compreensão, o comportamento de Victor só poderia ser explicado por algum tipo de retardo de sua parte, que não era proveniente do meio, mas determinado geneticamente, fazendo com que nada pudesse ser feito para educá-lo.

Já Itard avalia que o comportamento de Victor se devia a certa indiferença com relação ao mundo. Parte de uma compreensão ambientalista do desenvolvimento humano que, como vimos anteriormente, acredita que o homem é, em princípio, uma tábula rasa. Para ele, se Victor não se comportava como os homens de sua época, era porque não havia sido dada a ele a oportunidade de conviver com tais homens. Pretendia, a partir da aprendizagem, da imitação e da força dos condicionamentos sociais, permitir que Victor se desenvolvesse e, assim, provar que o homem se constitui enquanto humano pelo aprendizado e pelas influências do meio em que vive.

Para tal, elabora metas para o desenvolvimento de Victor. Para alcançar essas metas, faz uso de métodos que pretendiam fornecer estímulos ao desenvolvimento de Victor que, apesar de terem sido utilizados no século XIX, devem por nós ser questionados. Os métodos utilizados para ensinar o menino a sensação de calor e frio são, sem dúvida, perturbadores. Victor sai daquele mundo onde vivia, daquele contexto de significações em que seus atos,

posteriormente compreendidos como selvagens, mostravam-se enquanto possibilidade, para um mundo em que é tomado como um ente determinado que possuía um comportamento divergente da norma, devendo ser corrigido. Era preciso ensinar a Victor como ser homem, mas não qualquer homem, senão um homem bem específico.

Todavia, esse princípio de aprendizagem não se mostrou suficiente no caso de Victor, pois se o homem se desenvolvesse pura e simplesmente através da imitação e dos condicionamentos, não deveria Victor imitar tudo que Itard lhe apresentava? Certamente que sim. Do mesmo modo, se fosse ele portador daquele diagnóstico grave que Pinel afirmou, a idiotia, não seria ele incapaz de aprender qualquer coisa que Itard tentou lhe ensinar? Sem dúvida. O que observamos a partir da história de Victor é que ele é, sim, capaz de aprender, mas apesar do grande sucesso no processo de aprendizagem, ele não aprende tudo que tentam lhe ensinar. Ele não se desenvolveu a ponto de se tornar um homem como aqueles de seu tempo, como era idealizado por Itard, mas também demonstrou em seus progressos que não era acometido por nenhuma alienação mental, como afirmava Pinel.

Como nos alertam Feijoo, Protásio e Gill (2012), os estudiosos do desenvolvimento humano da época, acreditavam que encontrariam em Victor as respostas para suas intermináveis discussões, mas além de prolongá-las, eles apenas se detinham nos indícios que comprovavam suas teorias. Tais teorias do desenvolvimento, é importante ressaltar, compreendem os fatos do desenvolvimento não como entidades socialmente produzidas, que estão em correspondência com um determinado horizonte histórico e de sentido, mas como fatos naturais. A psicologia do desenvolvimento, ao buscar iluminar e compreender o desenvolvimento infantil, acaba por se tornar estruturadora da experiência da criança e do adolescente, modelando as formas de ser e agir de acordo com determinadas características descritivas, criando assim um padrão normativo. Essas expectativas criadas têm por base interesses culturais, políticos e econômicos, em uma sociedade onde não há um controle apenas dos meios de produção, mas também da produção de sentidos (JOBIM E SOUZA, 1996).

Com relação a esses posicionamentos assumidos por Pinel e Itard, bem como por outros teóricos da época, Feijoo, Protásio e Gill (2015) irão afirmar que:

Quando nos vemos ao lado de um jovem cuja vivência foi tão distinta da nossa, tomados por uma curiosidade tremenda e uma aversão ao mistério, buscamos antes de tudo fazê-lo ser como nós somos, sentir como nós sentimos, e julgamo-lo um idiota, em vez de enxergá-lo tal qual era, alguém que, sem maiores dificuldades e idiotias, cuidava muito bem de si em um ambiente, para nós, extremamente selvagem (p. 128).

Se em vez de assumirmos tal posicionamento, buscarmos, assim como Feijoo, Protásio e Gill (2015) compreender a história de Victor à luz da fenomenologia existencial, veremos como sua história nos leva a romper com quaisquer teses ambientalistas ou biologizantes sobre o desenvolvimento humano. Victor não havia nascido pronto, mas, tampouco, era uma tábula rasa que aprenderia tudo o que lhe ensinassem. Mesmo quando vivia com os animais, não havia sido determinado por aquele ambiente selvagem, pois se assim o fosse, ele não se comportaria apenas de modo semelhante ao de alguns animais, como demonstravam sua mastigação e a maneira como caminhava, mas ele se comportaria tal qual esses animais. Mas Victor jamais poderia se comportar como os animais com que conviveu na floresta, pois diferentemente deles, apesar do ambiente em que vivia, ele, em sendo homem, tinha como modo de ser, ser-aí. Ele podia não corresponder àquilo que era esperado dele enquanto criança, as determinações da época em que viveu, apresentando comportamentos que não eram considerados normais por seus coexistentes, mas seus comportamentos eram atos intencionais, frente a um mundo, a um determinado contexto de significações, que no caso de Victor havia sido a floresta. Mesmo o não desenvolvimento de seus sentidos, como o tato, o olfato e a audição, que costumamos compreender como percepções inatas ou autônomas, mostra-nos como o homem se constitui de acordo com o espaço de realização de seu existir.

Ao assumirmos uma compreensão do homem enquanto ser-aí, abandonamos quaisquer hipóteses sobre o homem para pensá-lo em sua relação com o mundo. Relação esta em que o homem não determina o mundo ou é por ele determinado, pois homem e mundo são co-origenários. É a partir de tal co-origenariedade que a história de Victor (ou de qualquer outra criança) pode por nós ser compreendida, pois, não sendo biológico ou ambientalmente determinado, Victor se constituiu em meio aquilo que se mostrava para ele como possibilidade. O mundo em que ele vivia tornou possível que ele fosse como ele era, mas não o determinava. Ele não se comportava como os homens de sua época, porque seu mundo, seu contexto de significação, era outro. Mas, ele se comportava e se relacionava com as coisas que se encontravam em seu mundo ao modo do manuseio, aquele modo imediato do ser-aí relacionar-se com os entes que vêm a seu encontro no mundo, que citamos anteriormente. “Eis o caráter de co-originalidade homem/mundo presente na existência de Victor” (FEIJOO; PROTÁSIO; GILL, 2012, p. 226).

Em sendo ser-aí, ele seguiu a familiaridade do que se apresentava para ele, mas sem se tornar algum dos animais com que convivia. Não se comportava como os homens de seu tempo, pois carecia desse horizonte onde se compartilhava tal determinação de homem. O horizonte que se lhe apresentou em seus primeiros anos de vida, foi o mundo animal. Somente

quando passou a conviver com os homens em um horizonte de significações diferente daquele do mundo animal, é que ele passou a ter alguns comportamentos e percepções que, no senso comum, tomamos como naturais, mas que na realidade são atos intencionais, que têm um direcionamento, acontecendo somente em um espaço intencional em que podem se dar. Ele se constituiu a partir do mundo fático que era o dele; seus comportamentos se constituíram e dependiam do horizonte hermenêutico onde ele estava inserido, tornando possível que, quando na civilização, aprendesse percepções como a audição e as sensações de frio e calor, cujo significado se constitui na relação entre os entes e está sempre referido a um contexto de significações.

A compreensão de Heidegger (2009) dos primeiros atos do ser-aí e a história de Victor de Aveyron nos ajudam a compreender o homem como ser-aí. Em sendo ser-aí, o ente homem não pode ser reduzido àquelas categorizações usuais que o definem como sujeito, pessoa, psiquismo, comportamento, pois, como buscamos evidenciar, ele é esse ente marcado por uma indeterminação e uma negatividade estruturais, que fazem dele um poder-ser das possibilidades que lhe vêm ao encontro em seu mundo fático. É a partir desse campo intencional que é mundo, do espaço de realização de seu existir, que o homem, adulto ou criança, em seu caráter de ter de ser, tem que construir sua dinâmica existencial.

Essa compreensão da criança a que nos dedicamos aqui se mostrará fundamental para as reflexões apresentadas nesse trabalho sobre o cuidado e a ética na clínica psicológica infantil sob uma perspectiva fenomenológico-existencial. Do mesmo modo, mostrar-se-á fundamental para tais reflexões que nos aproximemos no próximo capítulo da compreensão do existencial Cuidado e da ética originária de que nos fala Heidegger, uma vez que, como já apontamos anteriormente estes são condição ontológica de possibilidade para que qualquer forma de cuidado ôntico e ético ocorra.

2 CUIDADO E ÉTICA NA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

Neste capítulo, seguiremos em nossa busca de nos aproximarmos daqueles conceitos presentes na obra de Heidegger que se mostram fundamentais a elaboração desse trabalho. No primeiro tópico, nos dedicaremos a compreensão do existencial Cuidado, citado no capítulo anterior. Para que tal compreensão se faça possível, escolhemos por iniciar o tópico por uma breve apresentação da etimologia do termo cuidado. Após essa apresentação, trilharemos o mesmo caminho empreendido por Heidegger nos primeiros parágrafos do sexto capítulo de sua obra *Ser e Tempo*, em que ele se dedica à compreensão do Cuidado como ser do ser-aí.

No tópico seguinte, buscaremos nos debruçar na compreensão da ética originária apresentada por Heidegger no texto *Carta sobre o humanismo*. Ética que, como veremos, não é tida pelo autor como uma das disciplinas da filosofia, mas como modo de ser do ser-aí. O homem, em sendo ser-aí, é esse ente, então, no qual no qual Cuidado (*Sorge*) e ética lhe são constitutivos. A compreensão do Cuidado e da ética heideggerianas nos guiará nos capítulos que se seguem nesse trabalho, que buscam refletir sobre o nosso fazer clínico com as crianças na atualidade.

2.1 O Cuidado ontológico

O termo cuidar possui uma etimologia que, a princípio, pode nos parecer inesperada. Cuidar vem do latim *cogitare*, pensar (NASCENTES, 1955). Borges-Duarte (2010) afirma:

Na forma transitiva, «cuidar» é pensar: atender a, reflectir sobre – e, por isso, interessar-se por, tratar de, preocupar-se por, ter cautela com. Cuidamos de nós e dos outros, quando, solícitos, tratamos de assistir-lhes nas suas necessidades ou padecimentos, quando nos ocupamos deles. «Cuidadosos» – às vezes tão só atentos, outras inquietos – abrimo-nos e oferecemo-nos nesses desvelos. [...] *O cuidar é, neste sentido, uma forma activa e pensante de estar ocupado no mundo da vida. Cuido, ergo sou* – poderíamos dizer, parafraseando Descartes (p. 117, grifo da autora).

Isso tudo se diz em latim a partir de dois termos de raiz distinta: *cura* e *sollicitudo*. O termo *cura* vem de *quaero*, que significa procurar, buscar com empenho alguma coisa, e tem um contexto de uso bem vasto que vai desde cuidado a aflição, solicitude, moléstia, afã, meditação, curadoria, regime curativo, amor, objeto do amor, até administração ou manejo e produção de um entendimento, livro ou obra. O termo evoluiu, especializando-se operativamente, sem perder sua significação originária, para um uso predominante no âmbito

da saúde, onde curar fala sobre o recuperar a saúde dos doentes através da eliminação da doença, isto é, sanar. Mas tal especialização não ocorria no latim clássico e é esta vastidão e riqueza de significados que Heidegger utilizará em sua obra (BORGES-DUARTE, 2010; COROMINAS, 1987; DE MIGUEL, 1967).

Sollicitudo, em contrapartida, emprega-se de maneira mais precisa: é «cuidado» no sentido de «estar movido (*citus*, part. de *ciere*, mover) ou comovido por inteiro (*sollus*)», isto é, sentir inquietude, moléstia, pena. É «solícito», portanto, quem se aflige por algo ou alguém.

Digamos, pois, que em *cura* parece predominar o «mover-se numa certa direção», em *sollicitudo* o «ser movido por» aquilo que nos assalta ou se nos apresenta (BORGES-DUARTE, 2010, p. 117-118, grifo da autora).

Também em grego podemos encontrar dois termos para essas duas acepções. Como correspondente para a *cura* latina temos o termo *epiméleia*, que deriva do vocábulo mais antigo, *meléte*. A *epiméleia* diz justamente desse cuidado com algo ou alguém, tendo sido documentada a partir dos tempos de Sócrates. O termo foi usado com frequência por Platão para designar o cuidado de si e desde então apareceu com frequência na filosofia até o período helenístico-romano, tendo, depois, se tornado marginal (FOUCAULT, 2006). Já o vocábulo *mérimma*, utilizado, sobretudo, na poesia e na tragédia, fala sobre essa preocupação e inquietude (RITTER; GRÜNDER, 1995 apud BORGES-DUARTE, 2010).

O termo alemão *Sorge*, utilizado por Heidegger, junto a todos os seus derivados (*Fürsorge*, *Besorgen*, *Besorgnis*, *Versorgen*, *Sorglosigkeit* etc.), congloera esses dois sentidos fundamentais do cuidado: “«inquietude ou angústia», por um lado, e «esforço por ou empenho em ajudar», por outro” (DUDEN, 1963 apud BORGES-DUARTE, 2010, p. 118). O cuidado fala, pois, de um zelar por, de nossa relação com o ser.

Assim, tendo conosco presente tal compreensão etimológica do termo cuidado, passemos à compreensão do existencial Cuidado, como apresentado na fenomenologia hermenêutica de Heidegger. Em *Ser e Tempo*, após apresentar os momentos constitutivos do existencial ser-no-mundo, a saber o ser (ser-com, ser si-mesmo e o impessoal), o ser-em¹² (disposição, compreensão e discurso) e o mundo, alguns dos quais falamos anteriormente, Heidegger (2014) irá elaborar um capítulo que busca trazer a compreensão do Cuidado como o ser do ser-aí. Para tal, inicia o capítulo com a afirmação do ser-no-mundo como uma estrutura contínua e originariamente total a partir da qual podemos compreender os momentos constitutivos do ser-aí. Frente a variedade fenomenal da constituição do todo estrutural do ser-aí e de seu modo de ser cotidiano, corria-se o risco, no entanto, de que um olhar

¹² Na 11ª nota presente em *Ser e Tempo* o termo ser-em (*In-sein*) é explicado a partir de sua distinção do termo ser-dentro-de (*Sein-in*). O termo *In-sein* em um sentido literal indica que o ser-aí é no ser, é em ser.

fenomenológico unificador pudesse acreditar que, ao compreendermos cada um desses elementos constitutivos do ser-aí, estaríamos compreendendo a unidade do todo do ser-aí. A totalidade estrutural do ser-aí não se encontra na montagem dos existenciais que o constituem. Como determinar, do ponto de vista ontológico-existencial, então, essa totalidade estrutural?

Heidegger (2014) afirma que o questionamento ali em jogo dizia respeito à unidade ontológica dos caracteres ontológico-fundamentais do ser-aí, a existencialidade, a facticidade e a decadência.

Essas determinações existenciais, no entanto, não são partes integrantes de um composto em que se pudesse ou não prescindir de alguma. Ao contrário, nelas se tece um nexos originário que constitui a totalidade procurada do todo estrutural. Na unidade dessas determinações ontológicas da presença [ser-aí] é que se poderá apreender ontologicamente o seu ser como tal (HEIDEGGER, 2014, p. 258).

É a partir do fenômeno da angústia e o que nela se abre que é oferecido o solo fenomenal para a apreensão explícita da totalidade originária do ser-aí. Pertence à essência de toda disposição afetiva abrir o ser-no-mundo, isto é, abrir todos os momentos constitutivos do ser-no-mundo. Como vimos anteriormente, na angústia há uma ruptura com nosso modo de ser cotidiano. Heidegger (2014) afirma que podemos “determinar a *cotidianidade mediana da presença* [ser-aí] *como ser-no-mundo aberto na decadência que, lançada, projeta-se e que, em seu ser junto ao “mundo” e em seu ser-com os outros, está em jogo o seu poder-ser mais próprio*” (p. 247, grifo do autor). Na decadência, ao desviar-se de si mesmo, o ser-aí descortina seu *aí*, pois somente um ente que, através de sua abertura, pode colocar-se diante de si mesmo, pode também fugir de si mesmo. Assim, devido ao seu caráter de abertura, “o desvio ôntico-existenciário propicia fenomenalmente a possibilidade de se apreender aquilo de que se foge como tal, de forma ontológico-existencial” (ibid., p. 251). A angústia surge aí, como a disposição de abertura, que arranca o ser-aí de seu mundo cotidiano, revelando “o mundo como mundo, como o espaço de jogo do ser-aí” (SÁ, 2017, p. 102).

É o fenômeno da angústia que, dissolvendo o sentido público, mediano e impessoal dos entes intramundanos, lança o ser-aí diante da liberdade e da responsabilidade de singularizar-se na escolha de suas possibilidades próprias. Se, do ponto de vista ôntico, o ser-aí se encontra inicialmente num modo de ser impróprio e impessoal, tomando-se por um ente cujo modo de ser é simplesmente dado, a singularização apontada com o fenômeno da angústia só é possível porque, do ponto de vista ontológico, o ser-aí já é sempre originariamente abertura em que se dá o “estar em jogo” do ser e, portanto, do seu próprio ser (SÁ, 2017, p. 51).

Na angústia subsiste, então, a possibilidade de uma abertura privilegiada, à medida que ela singulariza o ser-aí, retirando-o de sua decadência. Ela nos mostra o ser-aí como ser-no-mundo que existe facticamente. Em seu “estar em jogo”, isto é, em sua existencialidade, o

ser-aí se projeta para o poder-ser mais próprio, mas é na disposição da “angústia que a liberdade de ser *para* o poder-ser mais próprio e, com isso, para a possibilidade de propriedade e impropriedade mostra-se numa concreção originária e elementar”, como possibilidades fundamentais do ser do ser-aí (HEIDEGGER, 2014, p. 258). Ontologicamente, esse ser para o poder-ser mais próprio significa que o ser-aí, em seu ser, já sempre *antecedeu* a si mesmo. “Mesmo numa atitude imprópria e impessoal, o ser-aí sempre precede a si mesmo por já ser-no-mundo” (SÁ, 2017, p. 51). Essa estrutura ontológica essencial do “estar em jogo” fala justamente sobre o fato de que para o ser-aí, em seu sendo, está em jogo seu ser. No parágrafo 41 de *Ser e Tempo*, Heidegger (2014) passa a designar esse “estar em jogo” como o *anteceder-a-si-mesmo* do ser-aí, que em sua plenitude diz: *anteceder-a-si-mesmo por já ser-no-mundo*. Mundo que, em sendo contexto de significância e não algo simplesmente dado, é sempre um em-função-de, em-virtude-de (*Worum-willen*).

Existindo, o ser-aí já sempre se antecipou a si mesmo, projetando um campo de sentido a partir do qual e em virtude do qual ele pode ser o poder-ser que é. Tal existir, porém, sempre se mantém no interior da facticidade, uma vez que as possibilidades são sempre possibilidades de um mundo específico. A junção de existência e facticidade, no entanto, se dá prontamente em um existir fático determinado (CASANOVA, 2017, p. 253).

A existencialidade determina-se, portanto, essencialmente pela facticidade. A existência é sempre fática. Mas esse existir fático não está apenas lançado no mundo, em seu poder-ser-no-mundo, de modo indiferente, ele já está sempre empenhado, absorvido, no mundo das ocupações (HEIDEGGER, 2014). “[...] o *Dasein* [ser-aí] existe lançado no mundo em que se projeta e cotidianamente decai” (DUARTE, 2000, p. 90). O ser junto ao manual intramundano que constitui a decadência se encontra essencialmente incluído no *anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em-um-mundo*, pois o ser-aí já está sempre jogado no mundo que é o dele, em possibilidades que lhe surgem nesse mundo determinado. “Exatamente por isso, existir significa de saída decair, ser a partir de um campo de sentido e de possibilidades disponíveis no mundo” (CASANOVA, 2017, p. 254).

A totalidade existencial de toda a estrutura ontológica da presença [ser-aí] deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser da presença [ser-aí] diz *anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a* (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Esse ser preenche o significado do termo cura [Cuidado] (HEIDEGGER, 2014, p. 259-260, grifo do autor).

Esse ser-junto ao ente intramundano que constitui o Cuidado, é um existencial fundado diretamente no ser-em, na facticidade do ser-aí, pois é nesse mundo que é o seu que o ser-aí encontra suas determinações históricas de ser. O ser-no-mundo, enquanto ocupação, tanto de um ponto de vista ôntico como ontológico, tem a primazia, uma predominância em relação a

outros modos de ser. O ser-aí, de início e na maior parte das vezes, compreende ontologicamente a si mesmo a partir dos entes que lhe vem ao encontro “dentro” do mundo, ele está tomado, absorvido, por seu mundo (HEIDEGGER, 2014). Mostra-se na estrutura do Cuidado, portanto, a unidade entre existencialidade, facticidade e decadência. Tal unidade, como vimos, se dá a partir de uma articulação e não por uma junção de elementos que formariam um todo. “Esta triplicidade é em si *equiprimordial*” (HEIDEGGER, 2001, p. 193). Os existenciais constituintes do ser-aí formam a dinâmica estruturadora da existência, sendo o Cuidado o articulador dessa multiplicidade existencial. A pluralidade de existenciais não desfez a unidade do ser-no-mundo, pois todos esses existenciais se co-pertencem, estão imbricados entre si. Em nenhuma circunstância um dos três momentos estruturais do Cuidado é perdido. O Cuidado abrange a unidade das determinações ontológico-existenciais do ser-aí; ele é o nome do ser do ser-aí por antonomásia¹³ (HEIDEGGER, 2014; idem, 2006). É o caráter de ser de um ente que é ser-no-mundo. Cabral (2009) irá afirmar que o Cuidado é a palavra que diz ser-no-mundo mais originariamente.

Ser *Dasein* [ser-aí], então, é ser factualmente o ter de ser seu poder ser, junto com a totalidade dos entes presentes no mundo. *Cuidar deste ter de ser o seu poder ser na imbricação ontológica com os entes que compõem o real é o que define a cura* [Cuidado], *como essência do Dasein* [ser-aí] (CABRAL, 2009, p. 77, grifo do autor).

O Cuidado não indica, portanto, uma atitude isolada do ser-aí consigo mesmo, mas com tudo aquilo que vem a seu encontro em seu “estar em jogo” no mundo, inclusive ele mesmo, para si mesmo. Devido a isso, de um ponto de vista ontológico, falar em um “cuidado de si mesmo” seria para fenomenologia hermenêutica uma tautologia, uma vez que o Cuidado implica necessariamente em uma atitude do ser-aí com seu próprio modo de ser, caracterizada ontologicamente pelo anteceder-a-si-mesmo da existência. Tal atitude do ser-aí em relação a si mesmo não se refere somente aqueles momentos onde o ser-aí se apropria de seu modo de ser e toma a si mesmo como o ente que é, mas também aqueles momentos em que, mergulhado no impessoal, na decadência do mundo cotidiano, o ser-aí se deixa absorver nesse mundo e toma a si mesmo como um ente simplesmente dado. De início e na maior parte das vezes o Cuidado é, então, em modo impróprio. Do mesmo modo, em sendo ôntico e ontológico inseparáveis e simultâneos, o cuidado ôntico do ser-aí consigo mesmo na cotidianidade tem o caráter de um descuidar-se de si mesmo. De um ponto de vista ôntico, o cuidado de si mesmo

¹³ Antonomásia é uma figura de linguagem onde há a substituição de um termo por outro que carrega uma ligação com o anterior. Diversos são os exemplos de antonomásia em nossa cultura, dentre eles podemos citar a utilização de Cidade maravilhosa como referência ao Rio de Janeiro.

não representa, então, uma redundância, mas uma incitação a um cuidado da própria existência que o ser-aí tende a não ter cotidianamente, que tem como condição de possibilidade justamente o fato do ser-aí ser Cuidado, podendo cuidar-se ou descuidar-se de si.

O anteceder-a-si-mesmo da existência está sempre em relação com aqueles dois outros modos estruturais do Cuidado, a saber, o ser-em (no-mundo) e o ser-junto a. Esse anteceder-a-si-mesmo não implica em um processo psicológico ou em uma propriedade de um sujeito. Esse momento da estrutura do Cuidado é o elemento de um ente que está sendo no mundo, isto é, que em seu caráter originário de ser, está sempre já em algo, no mundo (HEIDEGGER, 2006).

Esse anteceder-a-si-mesmo se refere à estrutura do Cuidado que é sempre um *ser para* algo, de tal maneira que, na ocupação, em qualquer fazer concreto, seja comprar algo, seja produzi-lo, o ser-aí se ocupa ao mesmo tempo de seu ser-aí. Esse anteceder-a-si-mesmo quer dizer exatamente que o Cuidado, o ser-aí no Cuidado, se *encontra jogado diante de si*, de seu próprio ser enquanto *facticidade existencial* (HEIDEGGER, 2006, p. 369-370, grifo do autor. Tradução nossa)¹⁴.

“É no anteceder-a-si-mesmo, enquanto ser para o poder-ser mais próprio, que subsiste a condição ontológico-existencial de possibilidade de *ser livre para* as possibilidades propriamente existenciárias¹⁵” (HEIDEGGER, 2014, p. 260). Do mesmo modo, à medida que esse poder-ser mais próprio do ser-aí é determinado pela liberdade, subsiste nesse anteceder-a-si-mesmo a possibilidade do ser-aí se relacionar ou não de modo próprio com suas possibilidades. O projetar-se compreensivo do ser-aí está sempre junto a um mundo descoberto a partir do qual o ser-aí recebe suas possibilidades de ser. Possibilidades estas que, como vimos anteriormente, encontram-se restringidas pelo modo de ser impessoal. De início e na maior parte das vezes, esse poder-ser do ser-aí está entregue ao modo impróprio, impessoal, onde esse “si” que compõe o anteceder-a-si-mesmo, que indica o si-mesmo¹⁶, mostra-se no sentido de um impessoalmente si-mesmo. É justamente porque em sua constituição de ser está em jogo para o ser-aí o seu ser, que ele pode ser impessoalmente si-mesmo na impropriedade e *fugir* de si mesmo na decadência.

Heidegger (2014) no parágrafo 27 de *Ser e Tempo* irá se debruçar justamente sobre esse si-mesmo cotidiano e impessoal do ser-aí de que aqui falamos. Ele afirma que a

¹⁴ “Ese estar-por-delante se refiere a la estructura de que el cuidado es siempre um *estar por* algo, y de tal manera que en el ocuparse, en cualquier quehacer concreto, sea comprar algo, sea producirlo, el *Dasein* se ocupa a la vez de su *Dasein*. Esse estar-por-delante quiere decir exactamente que el cuidado, o el *Dasein* en el cuidado, há *echado por delante de sí* su ser propio em cuanto *facticidad existencial*” (HEIDEGGER, 2006, grifo do autor)

¹⁵ O termo existenciário refere-se na obra heideggeriana, a dimensão ôntica da existência. Em contrapartida temos o termo existencial, já citado por nós diversas vezes, que se refere a dimensão ontológica da existência.

¹⁶ O si-mesmo não é uma propriedade substancial, mas um modo de ser ser-aí.

convivência tem o caráter de um afastamento, *Abständigkeit*. O termo alemão *Abständigkeit* deriva de *abstehen*, que tem uma conotação ativa de abrir intervalo, criar espaço. Tal afastamento se funda no fato de que na convivência, o ser e o estar um com o outro promove a *medianidade*. Na medianidade tudo aquilo “que é originário se vê, da noite para o dia, nivelado como algo de há muito conhecido. [...] O cuidado da medianidade desvela também a tendência essencial da presença [ser-aí], que chamaremos de *nivelamento* de todas as possibilidades de ser” (HEIDEGGER, 2014, p. 184, grifo do autor). O afastamento, a medianidade e o nivelamento configuram-se como modos de ser do impessoal. Com relação a esse afastamento, Heidegger (2014) afirma:

Nesse afastamento constitutivo do ser-com reside, porém: a presença [ser-aí], enquanto convivência cotidiana, está sob a *tutela* dos outros. Não é ela mesma que é, os outros lhe tomam o ser. O arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser da presença [ser-aí]. Mas os outros não estão *determinados*. Ao contrário, qualquer outro pode representá-los. O decisivo é apenas o domínio dos outros que, sem surpresa, é assumido sem que a presença [ser-aí], enquanto ser-com, disso se dê conta. O impessoal pertence aos outros e consolida seu poder (p. 183, grifo do autor).

O impessoal é o “quem” do ser-aí cotidiano, decaído no mundo. Para Heidegger (2014), é devido ao próprio caráter do Cuidado de encontrar-se jogado em um mundo em que cotidianamente decai, que, do ponto de vista ontológico, o ente que nós mesmos somos é o mais distante para nós. “O ser decadente junto às ocupações imediatas do “mundo” guia a interpretação cotidiana da presença [ser-aí] e encobre, onticamente, o ser próprio da presença [ser-aí] [...]” (HEIDEGGER, 2014, p. 394).

Ainda em relação ao Cuidado, Heidegger (2014) afirma que “A expressão “cura” [Cuidado] significa um fenômeno ontológico-existencial básico que também em sua estrutura não é simples” (p. 263). Assim como a ideia de ser, a estrutura ontológico-existencial do ser-aí não é nada simples. A estrutura do Cuidado, que mostra em si mesmo a articulação estrutural do todo do ser-aí, não pode ser reduzida a um elemento ôntico e, tampouco, pode ser esclarecida pelo ente. Mas, essa interpretação do ser do homem como Cuidado, que aparece para nós como uma novidade, só o é do ponto de vista ontológico. Do ponto de vista ôntico, ela é antiga. Essa concepção não busca enquadrar o ser-aí em uma ideia inventada, segundo Heidegger (2014), mas permitir conceituar existencialmente algo que já se abriu de modo ôntico-existenciário.

Heidegger (2014) traz como referência dessa antiga compreensão ôntico-existenciária do modo de ser do homem como Cuidado, a antiga fábula recolhida por Higino (64 a.C.-17 a.C.) em sua coletânea *Fabulae* com o n.º 220. A partir dessa fábula, podemos buscar uma

pré-compreensão do Cuidado, não enquanto uma ação do homem, mas como algo que o homem, em sendo ser-aí, *é*. Assim, o relato que apresentamos abaixo, apesar de ser histórico, traz uma confirmação pré-ontológica¹⁷, isto é, uma explicitação prévia a um discurso ontológico, da interpretação do ser-aí como Cuidado, evidenciando que essa interpretação ontológica apresentada na obra de Heidegger não é uma invenção.

Certa vez, atravessando um rio, Cura [Cuidado] viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a dar-lhe forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. A Cura [Cuidado] pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como a Cura [Cuidado] quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado o nome. Enquanto Cura [Cuidado] e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu Terra (*tellus*) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente equitativa: “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 [Cuidado] quem primeiro o formou, ele deve pertencer a Cura [Cuidado] enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve chamar-se Homo, pois foi feito de húmus (BURDACH, 1923, p. 41 apud HEIDEGGER, 2014, p. 266).

Segundo Heidegger (2006), foi a partir do texto de Konrad Burdach (1859-1936) que ele conheceu essa fábula. Burdach (1923 apud HEIDEGGER, 2006) teria lhe oferecido abundante material sobre a história do conceito de Cura. Heidegger (2006) afirma que o autor comenta nesse material, dentre outras coisas, como o termo correspondente a cuidado no Novo Testamento, *mérimma* (que originariamente se dizia *frontis*), que citamos anteriormente em nossa aproximação etimológica do termo cuidado, era já um termo que aparecia na filosofia moral dos estóicos, tendo sido utilizada por Sêneca para caracterizar o homem primitivo. Cura, segundo Heidegger (2006), teria um duplo sentido: cuidado de algo enquanto ocupação, isto é, enquanto um permanecer absorvido em um mundo, mas também cuidado em um sentido de entrega (*Hingabe*¹⁸). Sentidos estes que correspondem à compreensão heideggeriana do Cuidado. Na fábula, vemos que o ente que somos recebe o nome de *homo*, em consideração ao elemento em que consiste (húmus), mas enquanto viver ele é, em seu ser, Cuidado. Do ponto de vista ôntico, em todos os comportamentos e atitudes do homem está presente um cuidado, uma dedicação. A condição existencial de possibilidade para esse cuidado é o Cuidado ontológico. Ele é condição de possibilidade para toda e qualquer realização do ser-aí. O Cuidado fala tanto desse poder-ser para as possibilidades mais próprias

¹⁷ Segundo Heidegger (2014), é justamente de modo pré-ontológico que se encontra pronunciado para o ser-aí a compreensão de ser.

¹⁸ De acordo com o tradutor de Heidegger (2006), Jaime Aspiunza Elguezábal, o termo *Hingabe* significa entrega no sentido que corresponde ao entregar-se a, dedicar-se a, consagrar-se a (a algo ou a alguém).

(projeto), quanto do estar entregue ao mundo da ocupação (estar-lançado). O ser-no-mundo encontra sua constituição de ser mais originária no Cuidado.

Heidegger (2006) afirma que o fenômeno do Cuidado nos permite ver que aquilo que a fenomenologia concebe por meio da intencionalidade, e o modo como é concebido, resulta fragmentário; é uma visão do fenômeno visto apenas de fora. “Se a intencionalidade [husserliana] resgata o vínculo ontológico entre a consciência e seu objeto, isto se dá à custa do encerramento do objeto na imanência da consciência” (SÁ, 2017, p. 103). Na fenomenologia hermenêutica heideggeriana a vinculação ontológica não se dá, como ocorria na fenomenologia husserliana, entre a consciência e o objeto intencionado, “mas entre existência do ser-aí como ser-no-mundo e tudo aquilo que lhe vem ao encontro no mundo mais originariamente, portanto, a intencionalidade é traduzida como o caráter ontológico de ser-no-mundo-com da existência” (ibid., p. 103).

Para Heidegger (2006), o que se busca dizer com a intencionalidade, esse mero dirigir-se a, precisa ser retrotransferido para a estrutura fundamental do Cuidado, a saber, o *anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em-junto-a*. Esse seria, segundo ele, o fenômeno verdadeiro e propriamente primeiro. Tal fenômeno corresponde, de modo impróprio e imparcial, por incidir apenas em uma única direção, à intencionalidade. Devido a isso, Borges-Duarte (2010) irá afirmar que essa perspectiva do Cuidado como modo de ser do ser-aí está enraizado em um aprofundamento da intencionalidade husserliana, que Heidegger transfere para a realização fática da existência.

O existencial Cuidado traduz, assim, o nexos ontológico entre ser-aí, realidade e verdade.

Nesse contexto rico e pleno da existência, ser à maneira humana é *cuidar*, em todas as suas formas: atender ao que se dá e assistir, solidário, a outrem, e experimentar, inquieto, o próprio correr palpitante ao encontro do porvir, forjado no que já de antemão somos e nos é habitual, mas também na inteligente e sensível escuta do que, ainda oculto, chegará a mostrar-se no fazer humano. Cuidado é projecção de temores e desejos e molesto padecimento pelo vivido e por viver, mas também escuta do íntimo apelo da consciência e aceitação de si-mesmo na decisão de autenticidade. E é também, privativamente, o des-cuidado retomar de comportamentos ritualizados, que enchem as horas, como que sem dar por isso, sem lhes dar sentido (BORGES-DUARTE, 2010, p. 121, grifo da autora).

O ser do ser-aí é Cuidado, o que significa dizer que o ser-aí é os seus modos de ser, em uma existência que é sempre sua e para qual o seu ser está em jogo nesse existir que é o seu. O ser-aí realiza seu Cuidado na lida cotidiana, na ocupação. A estrutura do Cuidado é múltipla, apresentando diferentes modalidades. Essas modalidades são modos do ser-aí, em

seu “estar em jogo” no mundo, relacionar-se com os entes que vêm ao seu encontro. Segundo Heidegger (2001), o Cuidado nada mais é

[...] do que o nome de toda a essência do *Dasein* [ser-aí], uma vez que este é sempre já apontado para algo que se lhe mostra e, como tal, é absorvido constantemente, desde o início, sempre num relacionamento qualquer, em cada caso, com aquilo que se lhe mostra. Assim também todos os modos de relacionamento ônticos, seja dos amantes, dos que odeiam, do cientista natural objetivo, etc., estão igualmente fundamentados em tal ser-no-mundo como cuidado (p. 240).

Como vimos no tópico anterior, Heidegger (2014) nos fala em dois modos do ser-aí relacionar-se com os entes que vêm a seu encontro no mundo, a ocupação e a preocupação. Se refletirmos sobre o que até agora buscamos compreender, veremos que a ocupação e a preocupação articulam os três momentos estruturais do existencial Cuidado, sendo, portanto, modalidades do Cuidado. Modos fundamentais do ser-aí, em seu ser, desvelar o ser daqueles entes que vêm ao seu encontro. O modo mais imediato de Cuidado é o estar-ocupado-com característico de nossa relação com aqueles entes cujo modo de ser é simplesmente-dado, isto é, que não são abertos para o mundo como o ser-aí. Com esses entes o ser-aí se ocupa. Heidegger (2014) utiliza o verbo *Besorgen* para nomear essa faceta do Cuidado, traduzido habitualmente como um “‘tratar de’, no sentido de estar, sem deixar de lado o matiz de preocupação que se diria com o substantivo *Besorgnis* (receio, apreensão), embora preso ao concreto. Ou seja: cuidar de fazer pela vida é também ‘ter cuidado com’” (BORGES-DUARTE, 2013, p. 172).

Heidegger (2006) afirma:

A ocupação não é, senão, um modo de ser do Cuidado, posto que o Cuidado é o caráter de ser de um ente que permanece essencialmente caracterizado por seu ser-no-mundo. Dito de melhor maneira: o Cuidado, enquanto estrutura do ser-aí, é ser-em enquanto ocupação. Cuidar-se sendo-no-mundo é, em si mesmo, ocupação (p. 368, grifo do autor. Tradução nossa)¹⁹.

Como já dissemos anteriormente, de início e na maior parte das vezes o ser-aí vive de forma a *fugir* de sua estrangeiridade, mergulhado na familiaridade do modo de ser cotidiano, impessoal, onde ele toma a si mesmo e aos demais entes como entes subsistentes, encerrados em si mesmos. Cotidianamente, o ser-aí se ocupa com as coisas. Esse ocupar-se com as coisas é já um modo totalmente determinado de permanecer junto a elas.

[...] o ente por si subsistente se nos entra como algo desvelado em meio a nosso ser junto a..., uma vez que esse ser junto a... é por si mesmo descobridor. Assim, o ser-aí não pode estar de maneira alguma ao lado de e junto a um ente por si subsistente, tal

¹⁹ *El ocuparse mismo no es si no um modo de ser del cuidado*, puesto que el cuidado es el carácter de ser de un ente que queda esencialmente caracterizado por su estar-siendo-en-el-mundo. Mejor dicho: el cuidado em cuanto estructura del *Dasein* es estar-siendo-en em cuanto ocuparse. Cuidarse estando-siendo-en-el-mundo é es em si mismo ocuparse (HEIDEGGER, 2006, p. 368, grifo do autor).

como um ente por si subsistente está “junto” a um ente por si subsistente. Toda e qualquer contiguidade é um ser junto a... descobridor. No interior dela o junto-ao-quê é mantido em meio ao ter-sido-descoberto. A palavra “junto” presente na expressão “ser junto a...” aponta para um espaço aberto que essencialmente se abre para... [...] [N]esse nosso ser junto a..., nós, como entes que são assim junto a..., “também” estamos concomitantemente manifestos juntamente com a manifestação do ente por si subsistente (HEIDEGGER, 2009, p. 141).

Ao se ocupar com as coisas, o ser-aí se ocupa também com seu ser. “[...] o ser-aí como tal já se encontra fora junto a..., ele já saiu de si; ou melhor: ele é saindo de si” (HEIDEGGER, 2009, p. 146, grifo do autor). Esse ser-junto a da ocupação, tem um caráter totalmente diverso do estar lado a lado da cadeira e da mesa que ali se encontram, uma vez que, em sendo entes simplesmente dados, cadeira e mesa não tem abertura de mundo que permita que um outro ente possa lhe estar presente. Está vedado a esse estar lado ao lado da cadeira e da mesa, transformar-se em um apreender-se mutuamente, como ocorre com os entes coexistentes, em que esse ser-ao-lado-do-outro nós denominamos anteriormente como ser-com. “O caráter ontológico da ocupação não é próprio do ser-com, embora esse modo de ser seja um *ser para* os entes que vêm ao encontro dentro do mundo como ocupação” (HEIDEGGER, 2014, p. 177).

Já com aqueles entes que são seus coexistentes, que também são ek-sistentes, Heidegger (2014) afirma que o ser-aí se preocupa, *Fürsorge*. *Fürsorge* significa assistência, auxílio solícito. “É este sentido que, do latim cura (tão geral como o alemão *Sorge*), passou as línguas latinas: curar é cuidar do corpo e da alma, é tratar e sanar, mas também ter encomendadas as almas dos fiéis da paróquia” (BORGES-DUARTE, 2013, p. 172). É interessante notarmos que o termo *Fürsorge* é composto por *Sorge*, Cuidado e pelo prefixo *Für*, que fala sobre um estar destinado a. A preocupação funda-se na constituição de ser do ser-aí enquanto ser-com (HEIDEGGER, 2014).

Somente o ente que por si mesmo é ser-aí pode ser um co-ser-aí [coexistente]. Co-ser-aí [coexistente] não significa apenas: ser também ao mesmo tempo, apenas justamente *qua* ser-aí. [...] O “com” tem, assim, um sentido totalmente determinado e não significa simplesmente “junto a”, tampouco ser junto a um ente que possui o mesmo modo de ser. “Com” é um modo próprio de ser (HEIDEGGER, 2009, p. 89).

Na base desse “com” se encontra o mundo como mundo compartilhado com os outros. No ser-com se funda a possibilidade de uma apreensão mútua entre seres-aí. Somente a partir do um-com-o-outro, existe a possibilidade, aqui entendida como secundária, de uma apreensão mútua. Secundária justamente porque antes dela é preciso que um outro ser-aí possa estar manifesto para nós, que sejamos ser-com. “O ser-com implica: um liberar e um

passar adiante o *aí* – como algo que manifestamente irrompeu e em que o ente pode por sua vez se anunciar segundo o seu modo de ser” (HEIDEGGER, 2009, p. 146-147).

Como vimos anteriormente, para tal não se faz necessário outro ser-*aí* ali presente. Mesmo quando sozinho o ser-*aí* é ser-com, pois somente para um ente para qual o outro pode estar manifesto, é que esse outro pode vir a faltar. A falta mostra-se *aí* como um modo possível de coexistência. Então, quando um ser-*aí* encontra com outro ser-*aí*, esse ser-*aí* nunca está meramente *aí*, ele não está sendo também, mas sendo-com, ele se coloca no mesmo círculo de manifestação.

Na presença de um outro ser-*aí*, o ser-*aí* não está com esse outro porque os dois possuem a mesma constituição. Eles estão, sim, muito mais um com o outro porque são seres-*aí*, porque eles, na medida em que são, trazem consigo um *aí* e, dessa forma, como entes que trazem consigo necessariamente um *aí*, entram no círculo do outro, de modo que compartilham esse círculo (HEIDEGGER, 2009, p. 145).

Só há um *com*, onde há um *aí*. É na relação que o mundo é constituído. A relação é o próprio aparecer de mundo, sendo a partir dela que o ser-*aí* realiza sua existência, que ele pode aparecer sendo o que é. Em sendo Cuidado, o ser-*aí* é o que é nessa relação com o outro (CABRAL, 2009). Mas cotidianamente, esse outro vem ao encontro do ser-*aí* em meio as suas ocupações, em um mundo circundante, onde o ser-*aí*, de saída, já encontra a si mesmo. “A presença [ser-*aí*] encontra, de saída, “a si mesma” naquilo *que* ela empreende, usa, espera, resguarda – no que está imediatamente à mão no mundo circundante, em sua *ocupação*” (HEIDEGGER, 2014, p. 175).

Assim, cotidianamente assumimos modos deficientes ou indiferentes de preocupação, como ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado de um outro, o não se sentir tocado pelos outros. Modos indiferentes de ser com nossos coexistentes que tem um caráter de não surpresa e de evidência condizentes tanto com o modo como nos relacionamos com nossos coexistentes na cotidianidade mediana, onde mergulhados no impessoal, tomamos esses entes e a nós mesmos como entes intramundanos, quanto com o modo como nos ocupamos do ser-simplesmente-dado, como um instrumento à mão²⁰. “Esses modos indiferentes de convivência recíproca facilmente desviam a interpretação ontológica para um entendimento imediato desse ser como ser simplesmente dado de muitos sujeitos” (ibid., p. 178). Mas há uma diferença ontológica entre essa indiferença com os entes intramundanos e um não se sentir tocado dos entes coexistentes.

Heidegger (2014) afirma que o outro se descobre para nós, antes de tudo, na preocupação das ocupações. Com isso, não buscamos dizer que o ser-*aí* encontre o outro na

²⁰ Sá (2015) irá afirmar que “A “manualidade” é uma relação de instrumentalidade, de uso, de sentidos” (p. 2).

cotidianidade como um assunto de sua ocupação, uma vez que esse outro não é um instrumento a mão, de que o ser-aí possa se ocupar. Mas, cotidianamente, é a partir da familiaridade do mundo (*Weltvertraulichkeit*) da ocupação que lhe é próprio que o ser-aí encontra não apenas os entes simplesmente dados, mas também aos outros e a si próprio (DUARTE, 2000).

Essa *coexistência* [*Mitdasein*] dos demais é característico precisamente do ser-em na cotidianidade com as coisas, no permanecer absorvido no mundo. Os demais, os outros, coexistem no mundo com que o impessoal se ocupa, em que o impessoal (é) para, mesmo não estando fisicamente à vista. Se os demais compareceram simplesmente como coisas, justamente então não estariam aqui – existindo -, e, no entanto, seu coexistir, seu co-aí [*Mitda*] no mundo circundante é algo absolutamente imediato, nada chamativo, algo que é dado por certo, semelhante ao caráter da presença [*Anwesenheit*] das coisas no mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 299)²¹.

Com relação às possibilidades de preocupação, Heidegger (2014) nos apresenta duas possibilidades extremas que ele caracteriza como modos positivos de preocupação. O ser-aí poder retirar o cuidado do outro, assumindo o lugar do outro em uma ocupação que este deve realizar, *saltando para seu lugar* (*einspringen*²²). Deslocado de sua posição, retraído, esse outro assume posteriormente essa ocupação como algo já pronto ou dispensando-a completamente. Denominada como preocupação substitutiva, nela corre-se o risco do outro tornar-se dependente e dominado, ainda que esse domínio se dê silenciosamente, encontrando-se encoberto para quem é dominado. “Essa preocupação substitutiva, que retira do outro o “cuidado”, determina a convivência recíproca em larga escala e, na maior parte das vezes, diz respeito à ocupação do manual” (HEIDEGGER, 2014, p. 178).

Por outro lado, existe ainda a possibilidade de uma preocupação que não substitui o outro, mas que *salta antecipando-se a ele* (*vorausspringen*²³) em sua possibilidade existencial, isto é, ôntica de ser. Objetiva-se, com isso, não uma retirada do cuidado do outro e sim a devolução ao outro desse cuidado como tal. Esse modo de preocupação, em sua essência, fala sobre o Cuidado em seu modo próprio, uma vez que nele está em jogo para o ser-aí a existência de um outro que lhe é desvelado como seu coexistente e não como uma

²¹ Esse *Mitdasein de los demás* es precisamente característico del estar-siendo-em de la cotidianidad, el quedar absorbido en el mundo. Los demás, los otros, coexisten en el mundo con que uno se ocupa, en que uno (se) para, aun cuando no estén corporalmente ahí a la vista. Si los demás comparecieran simplemente como cosas, justamente entonces no estarían aquí – existiendo -, y, si embargo, su coexistir, su co-[estar]-aquí en el mundo-en-torno es algo absolutamente inmediato, nada llamativo, algo que se da por supuesto, semejante al carácter de la presencia [*Anwesenheit*] de las cosas del mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 299, grifo do autor).

²² O termo alemão *einspringen* é composto pelo verbo alemão *springen*, que significa pular, saltar, tendo seu sentido variado de acordo com o prefixo que o acompanha. O prefixo alemão *ein* tem o sentido de para dentro, o que faz do *einspringen* um entrar, substituir. Fala sobre o saltar para dentro de um lugar, por colocar-se em meio a uma relação.

²³ Diferentemente do termo alemão *einspringen*, o termo *vorausspringen*, por ser formado pelo termo *voraus*, para diante, fala sobre um saltar por colocar-se antes da situação.

coisa, algo em si, de que ele se ocupa, que, como vimos, ocorre quando nos encontramos mergulhados no modo de ser impessoal. Nesse modo de preocupação, que podemos nomear de preocupação antepositivo-libertadora, o ser-aí ajuda seu coexistente a tornar-se, em seu Cuidado, transparente para si mesmo e livre para ele. Dito de outro modo: essa preocupação ajuda o outro a tornar transparente para si mesmo seu modo de ser como um poder-ser para as possibilidades que lhe vêm ao encontro no mundo. Para tal, a existência desse ser-aí que se preocupa de forma antepositivo-libertadora com o outro é colocada em jogo – aberta enquanto Cuidado que é (HEIDEGGER, 2014).

“A preocupação se comprova, pois, como uma constituição de ser da presença [ser-aí] que, segundo suas diferentes possibilidades, está imbricada tanto com o seu ser para o mundo da ocupação quanto com o ser para consigo mesmo” (HEIDEGGER, 2014, p. 179). Além desse salto dominador que substitui o outro e do salto liberador que antecipa, modos extremos de preocupação positiva, existem inúmeras formas mistas que não foram explicitadas na obra heideggeriana, por não se mostrarem necessárias à elaboração do ser, estando, portanto, fora do escopo de investigação de Heidegger em *Ser e Tempo*.

Assim, podemos concluir, como nos afirma Casanova (2017), que

O ser-aí cuida de si à medida que é. Exatamente por isto, todos os seus modos de relação são determinados pela presença da intencionalidade do cuidado. Usando um utensílio, o ser-aí se ocupa com ele e, com isto, cuida do utensílio (*be-sorgen*). Indo ao encontro do outro nas suas múltiplas formas de atenção e desatenção com o outro, o ser-aí se preocupa com o outro, e, neste sentido, cuida dele (*Fürsorge*). Se ocupando com um utensílio, se preocupando com o outro ou cuidando diretamente de si nas muitas possibilidades de lidar expressamente com sua existência (*Sorge um sich*), o ser-aí se mostra como sendo essencialmente cuidado (p. 258).

Existir implica, por outro lado, só conquistar as suas determinações de ser sendo, ou seja, jamais poder ser para além de seus modos fáticos de ser. O existente, portanto, é marcado pelo caráter de cuidado, porquanto, em todos os seus modos de ser, ele determina propriamente o seu ser. Ocupando-se com os utensílios, o ser-aí cuida de si, uma vez que ele decide por meio da ocupação quem ele é e pode ser; preocupando-se com os outros, o ser-aí cuida de si, porque ele se determina em seu ser por meio de tal relação; *cuidando onticamente de si, ele necessariamente lida ontologicamente consigo, porque ele é os seus modos de ser*. Na base de todo e qualquer comportamento do ser-aí humano com os entes está consequentemente o cuidado e só é possível falar em qualquer determinação ôntica a partir daí (ibid., p. 271, grifo nosso).

Só é possível pensar em qualquer modo de cuidado ôntico, então, a partir do Cuidado. Tal afirmação não implica, no entanto, numa postulação do cuidado ôntico como algo *a posteriori*. O Cuidado é, sem dúvida, originário, mas se dá em uma simultaneidade com o cuidado ôntico. Somente a partir de tal compreensão se mostra possível pensarmos em um cuidado ôntico de si ou do outro como um modo de lidar que está referido ontologicamente ao seu modo de ser e ao modo de ser do outro. Compreender o ser-aí como essencialmente

Cuidado, bem como compreender os modos extremos de preocupação, mostra-se fundamental em nossas reflexões sobre o cuidado na clínica psicológica.

No próximo tópico buscaremos nos aproximar da ética originária de que nos fala Heidegger (1967), procurando trazer seu entrelaçamento com o Cuidado ontológico. Como dito anteriormente, tal aproximação mostra-se fundamental para nossas reflexões posteriores sobre o cuidado e a ética na clínica fenomenológico-existencial.

2.2 A ética originária

Em nossa reflexão sobre a ética originária, uma das obras heideggerianas se mostrará fundamental, a obra *Carta sobre o humanismo*. Escrito como uma carta aberta ao filósofo francês Jean Beaufret (1907-1982), esse ensaio é uma resposta de Heidegger a questão de Beaufret sobre a possibilidade se devolver o sentido da palavra humanismo. Trata-se de uma espécie de resposta também as considerações do filósofo francês, Jean-Paul Sartre (1905-1980) presentes em *O existencialismo é um humanismo* e “às interpretações correntes do pensamento heideggeriano, que obscureciam a real questão direcionadora de todo seu pensamento: a questão do ser” (CABRAL, 2009, p. 109). No seu texto, Heidegger (1967) traz uma pluralidade de questões, dentre elas a questão da ética originária.

De acordo com Heidegger (1967), nomes como “Lógica”, “Física” e “Ética” surgiram quando o pensamento originário chegou ao fim. “Agora, o real, que fora visto desde o ser, que é a força reunidora da pluralidade inerente ao real, passa a aparecer segmentado em regiões ônticas, gerando a necessidade de criarem-se disciplinas específicas para estudá-las” (CABRAL, 2009, p. 142). Essa necessidade de classificar, criar uma divisão do real em disciplinas, é característico da metafísica. Nela, o pensamento torna-se *techné*, um instrumento de formação, de formatação.

A ética, enquanto uma disciplina filosófica, surge nas escolas platônicas, e busca estudar a experiência ética ou moral. Ela é metafísica, fruto do esquecimento do ser. “Sendo escolar, a ética se reduz a um saber de caráter pragmático, isto é, um saber cujo fim é formar normas que visam nortear o agir ôntico do *Dasein* [ser-aí]” (CABRAL, 2009, p. 158). Ela deve dizer o que o homem pode ou não fazer. Homem que é compreendido como um ente subsistente, o que possibilita a criação de normas e regras para esses homens, para orientar a

moralidade de seu agir ôntico²⁴. Mas, se a ética é metafísica, isso quer dizer que antes do surgimento da metafísica, o homem era imoral?

Como vimos anteriormente, a metafísica é para Heidegger “o modo de vigoramento do pensamento filosófico que se dá desde a perda de seu elemento: o ser” (CABRAL, 2009, p. 125). A história do Ocidente é história do esquecimento do ser que se inicia após Sócrates, com os Sofistas, que em sua preocupação com a retórica, com a persuasão através do discurso, passam a necessitar ter uma explicação para tudo. A partir daí o pensamento perde sua sintonia com o ser. Heidegger considera o pensamento anterior a metafísica, por estar em sintonia com o ser, como pensamento originário. Para ele, os pré-socráticos eram pensadores originários, eles falavam desde o ser, permitindo que o fenômeno fosse dito em seu movimento de aparição (CABRAL, 2009).

[...] os gregos pré-socráticos viam a profundidade (essência) do real, o seu ser, na superfície (ente), no vigente. Eles permaneceram nesta dobra de ser e ente, nesta comunhão de diferenças, sem buscar o ser para além do ente e este aquém do ser (ibid., p. 116).

Apesar de não haver uma disciplina ética para os pré-socráticos, isso não significa que havia uma imoralidade. Havia antes, um *éthos* originário que teve seu sentido esquecido pela metafísica. Podemos encontrar a essência do *éthos* no fragmento 119 de Heráclito que diz: “*ethos anthrópo daimon*” (HEIDEGGER, 1967, p. 85). Segundo Heidegger (1967), esse fragmento geralmente é compreendido de maneira moderna, sendo traduzido como “a individualidade é o demônio do homem” (p. 85). Mas, como nos alerta Cabral (2009), a variedade das traduções mostra-nos o porquê de Heráclito ser conhecido como um pensador obscuro. O sentido de suas proposições e aforismas não se reduz a uma compreensão mediana, cotidiana do real. Heráclito foi um pensador originário, ele dizia o real desde sua dinâmica de realização, onde este aparece como tal. É a partir desse horizonte arcaico-origenário de compreensão do real que o fragmento deve ser compreendido.

O termo *éthos*, origem do termo ética, ganhou relevância na filosofia com o adjetivo *ethiké* utilizado por Aristóteles para qualificar um determinado tipo de saber. Assim surge a expressão *ethike pragmateia*, um exercício constante das atitudes morais. Posteriormente, provavelmente com o advento da Primeira Academia (séc. IV a.C.), a Filosofia, agora uma ciência, passa a ser dividida em Lógica, Física e Ética (*logike, physike, ethike*). Divisão essa que perdurou até o século XVIII d.C. As disciplinas hoje conhecidas como Lógica, Física e Ética surgem com a substantivação dos adjetivos *logike, physike e ethike*. O termo *ethike*

²⁴ Heidegger (1967) contrapõe o agir ôntico a experiência arcaico-origenário do agir enquanto con-sumar, levar algo a plenitude de sua essência.

provém do substantivo *éthos*, que recebe em grego duas grafias distintas, com significados distintos, mas que designam matizes de uma mesma realidade. O primeiro deles, *éthos* (ἦθος), com a letra grega inicial *eta*, fala sobre os costumes normativos de um grupo social, que visam nortear a existência. Já o segundo, *éthos* (ἔθος), com a letra inicial *epsilon*, fala da constância do comportamento daquele cuja vida é regida pelo *éthos*-costume, da forma como o indivíduo assimila esses costumes (VAZ, 1999). “É, pois, a realidade histórico-social dos costumes e sua presença no comportamento dos indivíduos que é designada pelas duas grafias do termo *ethos*” (ibid., p. 13). Nesse seu uso, que ira prevalecer na filosofia, o *éthos* (*eta*) designa morada, covil ou abrigo de animais, e sua transposição para os costumes do homem

[...] é fruto de uma intuição profunda sobre a natureza e sobre as condições de nosso agir (*práxis*), ao qual ficam confiadas as edificação e preservação de nossa verdadeira residência no mundo como seres inteligentes e livres: a morada do *ethos* cuja destruição significaria o fim de todo sentido para a vida propriamente humana (VAZ, 1999, p. 13).

Assim, o *éthos* é a casa do homem. Esse sentido de um abrigo protetor que dá origem ao *éthos* como costume. Mas, já desde a época clássica, o termo latim *moralis*, que foi traduzido como moral, passou a ser tradução para o termo grego *ethike* na filosofia, até que passou a ser utilizado pelas línguas ocidentais como um substantivo. A raiz de *moralis* é o substantivo *mos* (*mores*) que corresponde ao *éthos*, os dois termos falam sobre o costume ou hábito social de se agir como determinado socialmente. Por isso a tradição compreendeu ética e moral como termos sinônimos. A tendência a se atribuir matizes diferentes aos dois termos ocorre na modernidade, provavelmente com a complexidade do agir na sociedade moderna, levando a Moral a definir a *práxis* individual, a subjetividade do agir, e a Ética a designar a *práxis* social, para a realidade histórica e dos costumes. A Ética como a conhecemos, deve sua aparição ao conflito entre a razão sofista e a razão socrática. Ela nasce, como vimos, filiada à Filosofia e tem seu destino ligado ao destino da metafísica (VAZ, 1999).

O *éthos*-morada não se reduz aos costumes morais de uma sociedade, mas a tradição, norteadada pela metafísica, não se apropriou dessa experiência do *éthos* enquanto morada. Heidegger (1967) afirma que o “*Ethos* significa estada (*Aufenthalt*), lugar de morada. Evoca o espaço aberto onde mora o homem” (p. 85), isto é, a clareira do ser. “É a abertura da estada que faz aparecer o que ad-vém convenientemente, à Essência do homem e, assim, ad-vindo, se mantém em sua proximidade” (ibid., p. 85). Heráclito nomeia como *daímon*, Deus, isso que advém ao ser-aí e ao qual ele pertence. Devido a isso, Heidegger (1967) irá traduzir o fragmento de Heráclito, “*ethos anthrópo daimon*” como “o homem mora, enquanto homem, na proximidade de Deus” (p. 85).

Tal afirmação, como nos afirma Cabral (2009) não configura nenhum teísmo ou deísmo por parte de Heráclito, pois se assim fosse, ele não poderia ser considerado um pensador originário, uma vez que esses são já frutos de esquecimento do ser. “É justamente porque a função da metafísica é dizer tanto os caracteres que permeiam todo e qualquer ente quanto de onde provém a totalidade dos entes, que Deus aparece no cenário ocidental (CABRAL, 2009, p. 160). Na teologia, Deus aparece como o fundamento dos entes. Mas, se não pode haver nenhum Deus metafísico no fragmento de Heráclito, como compreendê-lo? Uma história que Heidegger (1967) nos traz sobre Heráclito, contada por Aristóteles, pode nos ajudar nessa tarefa ao desvelar a atmosfera, o horizonte de sentido em que se encontrava Heráclito, como nos afirma Cabral (2009).

De Heráclito se contam umas palavras, ditas por ele a um grupo de estranhos que desejavam visitá-lo. Ao aproximarem-se, viram-no aquecendo-se junto ao forno. Detiveram-se surpresos, sobretudo porque Heráclito ainda os encorajou – a que eles hesitavam –, fazendo-os entrar com as palavras: “pois também aqui deuses estão presentes” (HEIDEGGER, 1967, p. 86).

Os visitantes, ao encontrarem o pensador fazendo algo tão banal e que demonstrava a indigência de sua vida, surpreendem-se. Notando isso, Heráclito diz que ali os deuses também estão presentes. Também ali, naquele lugar banal onde não apenas as coisas, mas todo agir e pensar são familiares, ordinários, estão presentes os deuses. Assim, na morada, nisso que é ordinário, o homem constitui a dimensão onde se essencializa isso que é extra-ordinário (HEIDEGGER, 1967). Assim, “*ethos anthrópo daímon*” diz: “a morada (ordinária) constitui para o homem a dimensão onde se essencializa o Deus (o extra-ordinário)” (HEIDEGGER, 1967, p. 88).

Na abertura ao ser em que habita o homem, que é o *éthos* do homem, aquilo que ordinário (o ente) e o extra-ordinário (o ser) vigem em uma unidade. Habitar nessa proximidade com a verdade do ser, é assumir a morada ontológica do ser-aí, o seu *éthos*, local onde ocorre a dinâmica realizadora do real (CABRAL, 2009).

Se, pois, de acordo com o sentido fundamental da palavra, *ethos*, o nome, ética, quiser exprimir que a ética pensa a morada do homem, então o pensamento que pensa a Verdade do Ser, como elemento fundamental, onde o homem ec-siste, já é ética originária (HEIDEGGER, 1967, p. 88).

A ontologia fundamental de Heidegger, como dissemos anteriormente, busca justamente servir de análise preparatória para se pensar a verdade do ser, à qual o autor se dedicará em seu pensamento tardio. A fenomenologia existencial de Heidegger, sua ética, ao estar em relação com o ser, é já uma ética originária, uma vez que busca apresentar o homem em seu *éthos*, sua relação de correspondência ao ser. Originária justamente porque pensa essa

abertura do homem ao ser, local onde ocorre a dação do real e onde o homem sempre está, pois é essa sua morada (CABRAL, 2009). Trata-se, portanto, não de conduzir o homem a outro lugar, ou mesmo de conduzi-lo de alguma forma, pois o homem, enquanto ente que *ek-siste*, já se encontra em sua morada, na verdade do ser, mesmo que de forma não tematizada. Na propriedade o homem pode se apropriar de sua morada.

Pensando, o homem habita a casa do ser. Pensar e ser são o mesmo, eles estão em uma relação de comum-pertencimento (HEIDEGGER, 1999). Esse pensamento não é responsável por criar a casa do ser, ele apenas acompanha a *ek-sistência* histórica do homem, isto é, o acontecer histórico da verdade do ser que vem a lume na abertura ao ser que é o homem. Heidegger (1967) afirma, ainda, que pensar o ser implica em pensar o nada. Ser e nada se aproximam, pois, ser é isso que não pode ser definido, que não é objetivável. Pensar o ser é estar em relação com algo que não é ente algum, então é pensar o nada. É o ser que nos fornece aquilo que nos salva, preservando nossa essência, e o que é o perigo, o mal, que nos ameaça. O mal não pode ser compreendido na obra heideggeriana como algo de ordem subjetiva ou moral. É a partir da moral que costumamos categorizar o que é o bem e o que é o mal, o que é ou não moralmente aceito. Mas, para Heidegger (1967), bem e mal ganham outro sentido, eles devem ser compreendidos a partir do acontecimento histórico da verdade do ser, do jogo da *alétheia*, no qual algo precisa necessariamente velar-se para que haja um desvelamento. Assim, o mal não é algo humano, mas uma possibilidade própria da manifestabilidade do ser, do jogo da *alétheia*²⁵. Ele é em relação com a verdade do ser. O autor afirma que aquilo que salva e o mal só podem se essencializar no ser, na disputa (*das Strittige*) que é própria do ser entre aquilo que é velado e aquilo que é desvelado. Própria, então, do jogo da *alétheia*, ao que o homem, em sua abertura ao ser, corresponde.

“Somente na medida em que o homem, ec-sistindo na Verdade do Ser, pertence ao Ser, é que pode provir do próprio Ser a recomendação das prescrições que tornar-se-ão para o homem lei e regra” (HEIDEGGER, 1967, p. 94). Recomendar em grego é *némein*. O substantivo *nómos*, provém do verbo *némein*, e não diz apenas da lei, mais originariamente ele é a “recomendação protegida pelo destinar-se do ser. Só essa recomendação pode dispor o

²⁵ Nas conferências A questão da técnica (2007) e Serenidade (1959), de que falaremos mais demoradamente no próximo capítulo, Heidegger irá falar sobre o mal, sobre o perigo em jogo na técnica moderna, que seria para ele o perigo. Tal perigo estaria relacionado ao destino do desabrigar da verdade presente na técnica moderna, que ameaça o homem em sua essência, em sua correspondência ao ser, levando a perda do enraizamento do homem. Em tais conferência, como veremos, fica claro que Heidegger não apresenta o mal como uma simples ação do homem ou a partir de uma perspectiva moralista, que proclamaria guerra a esse mal. Para Heidegger, estando o mal relacionado ao destino do desabrigar, a que o homem em sua relação com o ser corresponde, caberia a ele não a tentativa de destruir esse mal, mas a reflexão sobre nosso modo de correspondência a tal destino.

homem para o Ser. E somente essa disposição pode trazer e instaurar obrigações” (ibid., p. 94). A lei, mais originariamente, não é, então, um produto da razão humana, como são compreendidos os códigos éticos e morais modernos que desconsideram a singularidade e processualidade do modo de ser do homem, mas fruto da correspondência do homem ao ser. Nesse sentido, existir eticamente não significa seguir um código ético e moral, mas preservar-se na verdade do ser, auscultando ao ser, acolhendo suas reivindicações para a vida fática. Essas reivindicações dão medida à existência, são as leis do *éthos*, “as recomendações próprias do destinar-se do ser na *ek-sistência* do *Dasein* [ser-aí]” (CABRAL, 2009, p. 167).

Assim, diferentemente das éticas clássicas, metafísicas, que elaboram leis para a existência que se situam fora da singularidade da vida fática de cada homem, na ética originária, as leis surgem a partir da própria existência, do ritmo e intensidade de envio da verdade do ser. “Preservar-se no ser é já ter uma lei para a *ek-sistência*” (ibid., p. 167), pois “mais essencial para o homem do que todo e qualquer estabelecimento de regras é encontrar um caminho para a morada na Verdade do Ser” (HEIDEGGER, 1967, p. 95).

Esse morar no ser constitui a essência do ser-no-mundo. Mas, se em *Ser e Tempo*, o mundo é o contexto de significação, na *Carta sobre o humanismo*, ele aparece como a própria abertura do ser. “Ser dá-se como mundo, no vigor de mundo. Por isso, sendo-no-mundo, o *Dasein* [ser-aí] já é-no-ser, é-na-verdade-do-ser” (CABRAL, 2009, p. 171).

Ser-na-verdade também não significa estar dentro de algo chamado verdade, mas envolve antes estar já sempre em meio ao acontecimento propriamente dito da verdade. [...] ao existir, ao experimentar a dinâmica ekstática originária que o joga abruptamente no campo de manifestalidade que é o mundo, o ser-aí já sempre se encontra jogado no acontecimento da verdade, uma vez que ele já sempre se encontra jogado no acontecimento do descerramento do todo e da descoberta coetânea dos entes que sempre acometem (ibid., p. 287).

Preservar-se no *éthos*, na morada do ser-aí, é morar na dinâmica de envio e reenvio da verdade do ser, é morar na clareira do ser, na linguagem, isto é, no próprio aparecer, na força de mostraçã, de presença do real. Heidegger (1999) afirma que podemos pensar o ser, em seu sentido primordial, como apresentar. “O estar sob a exigência da presença é a maior exigência do homem, é ‘a Ética’ ” (HEIDEGGER, 2001, p. 231). O *éthos* do ser-aí é sua co-pertença ao ser. É a partir desse comum-pertencer homem e ser que se desdobra a *ek-sistência*. “*Ek-sistir* é ser na dinâmica de realização da verdade do ser. Esta é a morada, o *habitat*, a locanda do *Dasein* [ser-aí], o seu *éthos*, seu ambiente” (CABRAL, 2009, p. 169). O homem é na medida em que *ek-siste*, e enquanto *ek-sistente*, encontra-se aberto e exposto ao ser, sendo lançado pelo ser como Cuidado. É porque o homem *ek-siste* enquanto Cuidado, enquanto essa abertura relacional ao ser dos entes e a seu próprio ser, em uma comunhão entre o ordinário e o extra-

ordinário, que é possível ao homem, em sua essência, ser a partir de uma ética originária, de uma relação própria consigo mesmo e com a verdade do ser. Ser apropriando-se da verdade do ser, é o existir autêntico de que nos falava Heidegger em *Ser e Tempo*, é ser propriamente Cuidado.

É que a essência do ser-no-mundo, o lugar da essencialização do ser, é isto que *Ser e Tempo* denomina cura [Cuidado]: a unidade ontológica de facticidade, existencialidade e decadência. Somente projetado numa possibilidade de ser (existencialidade) já dada (facticidade) e junto com todos os entes do real (decadência), o *Dasein* [ser-aí] pode ser quem é ou perder-se na existência. Ser na verdade do ser é ser na dependência da totalidade do real, em sintonia com um modo possível de ser, sem se anular ou perder-se nesta imbricação com os entes (ibid., p. 172).

Ser na verdade do ser e existir autenticamente são dois modos possíveis de dizer a mesma experiência. A propriedade do ser-aí lhe é dada à medida que ele faz a experiência da verdade do ser; ela é fruto de uma conquista. A autenticidade depende da capacidade do ser-aí de se manter aberto ao mistério da verdade do ser, ao seu jogo de velamento e desvelamento, pois o ser desvela-se, velando-se. A retração, o ocultamento, são intrínsecos à verdade do ser, fazem parte do aparecer do real. Esse fenômeno da retração, do ocultamento, inerente ao jogo da *alétheia*, que em *Ser e Tempo* era garantido pelo existencial decadência, na filosofia tardia de Heidegger aparece como pertencendo ao ser mesmo (CABRAL, 2009).

Assim, o ser-aí, em sendo livre, pode ou não viver a partir de seu *éthos*, em sintonia com o Cuidado, com sua essência de ser-na-verdade-de-ser. Cabral (2009) afirma que

[...] o *Dasein* [ser-aí] é na verdade do ser quando instaura uma relação positiva autêntica com o outro, ou seja, quando o outro aparece desde a dinâmica da anteposição libertadora, que é o modo de ser próprio de vigoramento da consideração e tolerância. É aí que o *Dasein* [ser-aí] se relaciona com o outro solicitamente, sendo um veículo de favorecimento da realização da cura [Cuidado] do outro *Dasein* [ser-aí], permitindo que este venha, também, a ser ele mesmo em sua existência (p. 173-174).

Isso demanda esforço contínuo por parte do ser-aí, uma vez que nem ele nem o outro são algo estático, petrificado. Esse esforço implica em uma ausculta do ser por parte do ser-aí, que permite que ele se abra ao vigor da verdade do ser, e implica também em uma conquista, que possibilita que o ser-aí se aproprie desse vigor. O homem, em sendo ser-aí, existe em uníssono com a verdade do ser, que ocorre em um jogo de velamento e desvelamento que é inerente à *alétheia*, por isso, ele precisa conquistar a cada vez seu ser mais próprio. “[...] é necessária a constante reconquista da experiência da verdade do ser para que o *éthos* seja preservado no existir fáctico do *Dasein* [ser-aí]” (ibid., p. 200). Somente quando o homem conquista seu ser, ele pode se responsabilizar pelo outro, relacionando-se autenticamente com

esse outro, em uma anteposição libertadora que auxilia o outro a assumir também seu modo de ser enquanto Cuidado (CABRAL, 2009).

Essa necessidade de esforço deve-se à retração inerente à essencialização do ser, ou seja, ao velamento da *alétheia*, que faz “nascer” a possibilidade de errância, fonte do desenraizamento do *Dasein* [ser-aí] do seu ser mais próprio. O esforço, assim, é o “preço” que o *Dasein* [ser-aí] “paga” por ter de estar enraizado em si mesmo. Isso não quer dizer que o *Dasein* [ser-aí] jamais se relacione com o outro de forma imprópria. Não. Sendo ele mesmo, o *Dasein* [ser-aí] não exclui seu ser impróprio, mas o assume e o coloca num “lugar” que não o permita ser a cadência de sua existência (CABRAL, 2009, p. 174).

Ele existe de forma a que a salvação e o mal estejam em comunhão, relacionando-se com o mal, com o risco de o homem existir na inautenticidade, desenraizado de sua essência, positivamente, compreendendo-o como uma possibilidade da existência, mas sem deixar com que seja a cadência do existir. Aquilo que salva e o mal permanecem, portanto, em disputa (CABRAL, 2009). Disputa, segundo Cabral (2009), é “um modo da existência se realizar, no qual não há esquecimento do ser, mas a apropriação do velamento inerente à verdade do ser” (p. 176).

Assim, a consumação da relação entre homem e ser ocorre na autenticidade, uma vez que nela o homem se apropria da verdade do ser e mora propriamente no mundo. Em sentido próprio, ser-no-mundo, Cuidado, é ser-no-*éthos*, é morar na verdade do ser. Enraizado em si mesmo o homem pode desvelar a si mesmo e ao outro em sua propriedade, em sua essência. Tanto existir em uníssono com essa morada, quanto dizer fenomenologicamente essa morada, é pensar eticamente.

Se existir eticamente em sentido originário é ser-no-*éthos*, isso significa que devemos eliminar as normas morais? Não. As normais morais advêm da lida ocupacional do ser-aí, fruto de uma relação decadente dele com o mundo. Sendo-na-lida, o homem existe em um mundo moralmente normatizado. Segundo Cabral (2009),

A questão é que nem o mundo da lida, lugar de onde emerge a moral e, também, o lugar onde no mais das vezes se dá o esquecimento do ser, nem as regras que o organizam podem ditar o sentido da existência do *Dasein* [ser-aí] (p. 190).

Isso porque as normas morais não são o fundamento da existência. A moral integra a vida fática do ser-aí. A ética ôntica, ao não levar em consideração a dimensão arcaico-originária do homem, “transforma-se em doutrina ou, simplificando, passa a formular “receitas de bolo” para a existência de cada *Dasein* [ser-aí]. O que nela, portanto, subfala é um modelo de homem anacrônico, universal e, por isso, substancializado ou coisificado” (CABRAL, 2009, p. 198). O problema da moral é justamente o lugar que ela assumiu na tradição e o perigo está em ela virar um fim em si mesmo, ao invés de ser compreendida como

um meio organizador das relações do homem com os entes que vêm a seu encontro cotidianamente no mundo.

Somente quando o *Dasein* [ser-aí] faz a experiência de seu *éthos*, isto é, de seu ser mais próprio, a moral assume o lugar onde, de fato, ela colabora para que o *Dasein* [ser-aí], ao dela se utilizar, realize-se plenamente em suas múltiplas dependências: dependências dos outros e dos demais entes do real. É aí que o *daímon* (ser) é apropriado, o outro é assumido em sua dignidade e a solicitude vigora como sentido da relação do *Dasein* [ser-aí] com seus semelhantes. Neste sentido, as regras morais aparecem como ferramentas que permitem deixar, de acordo com a singularidade de cada relação do *Dasein* [ser-aí] com os outros, a solicitude vigorar como tal (ibid., p. 190).

Assim, a moral não realiza sua essência se não permite a um certo homem assumir sua morada, seu *éthos*. Por isso, ela precisa ser débil, precisa ser aberta a reformulações. O objetivo da ética ôntica é, então, ser serva do *éthos*, por isso deve mudar à medida que o *éthos* histórico do ser-aí exigir. Ela terá seu sentido garantido somente quando o ser-aí, ao utilizar-se de uma moral, conseguir tornar-se livre para seu ser mais próprio. O que a ética originária de Heidegger nos anuncia, segundo Cabral (2009), é, então, “a responsabilidade de o *Dasein* [ser-aí] existir desde a experiência do seu *éthos*” (p. 197), isto é, existir desde a essência de seu modo de ser, do seu comum-pertencer ao ser, numa relação de propriedade consigo e com os outros.

...

No presente capítulo, pudemos nos aproximar do Cuidado ontológico e da ética originária de que fala Heidegger em sua ontologia fundamental. Cuidado e ética que, como vimos no tópico anterior, não podem ser compreendidos isoladamente, uma vez que, em seu sentido originário, a ética é serva do *éthos*, morada desse ente que é Cuidado. Compreender a ética tal como proposta por Heidegger implica, então, em um deslocamento da compreensão da ética do nível ôntico de objetivação do real, onde a ética aparece como um saber do homem, para uma compreensão originária da ética como um modo de ser desse ente que é o homem.

Segundo Cabral (2009), o ser-aí, “[...] por ser sempre quem é devido ao modo como corresponde à verdade do ser, já sempre, de alguma forma, relaciona-se com seu *éthos*, justamente o lugar onde *Dasein* [ser-aí] e ser conjuntamente acontecem” (p. 179). Mas, somente quando ele existe tomado pela verdade do ser, quando é propriamente Cuidado, é que

ele existe eticamente. Como vimos anteriormente, está em jogo nesse existir eticamente, o modo como nos relacionamos com o outro, assumindo aquela modalidade autêntica de Cuidado, a preocupação antepositivo-libertadora, onde o outro nos surge como coexistente e onde buscamos servir de abertura para que esse outro realize também o seu modo de ser enquanto Cuidado.

As reflexões sobre cuidado e ética na clínica psicológica infantil que buscamos aqui tecer, como se mostrará de modo mais claro em nosso quarto capítulo, terão por base justamente as compreensões que aqui apresentamos, das quais podemos destacar:

- I. O modo de ser do homem como sendo Cuidado;
- II. A impossibilidade de se pensar o cuidado clínico sem que este esteja referido ao Cuidado ontológico, uma vez que qualquer cuidado ôntico está sempre referido ao nosso modo de ser e nos relacionarmos com o outro;
- III. A preocupação substitutiva e a preocupação antepositivo-libertadora como modos de ser-com e, assim, possíveis referências ontológicas de nosso modo ôntico de relação com o outro e, portanto, de cuidado clínico com o outro;
- IV. A ética como serva do *éthos*, morada do homem. Ser-no-*éthos* é ser-na-verdade-do-ser, é ser propriamente Cuidado, o que implica em estabelecer com o outro um modo de relação autêntica;
- V. A impossibilidade de se pensar a ética ôntica sem que essa esteja referida a sua correspondente ontológica, a ética originária, que é serva do *éthos*.
- VI. A ética ôntica precisa ser débil, pois, em sendo ela serva da *éthos*, da morada desse ente indeterminado que somos, não pode se desenvolver como uma “receita de bolo” para todo e qualquer existente. Ela precisa não apenas estar aberta a reformulações, como se estabelecer na relação com cada existente concreto, para que possa assim permitir esse existente realize seu modo de ser;
- VII. A impossibilidade de se pensar a ética e o cuidado clínico isoladamente, uma vez que, sendo seus correspondentes ontológicos indissociáveis, estes também o são.

No próximo capítulo, tomando para análise o modo como o horizonte histórico da técnica põe e instaura modos de ser, apresentaremos o modo como a criança vem sendo compreendida na cotidianidade e, a partir disso, o nosso modo de cuidado com as crianças e a demanda que surge na clínica psicológica infantil. Refletir sobre a lida com a criança na era

da técnica, mostra-se fundamental para que reflitamos sobre a demanda de normatização que aqui buscamos problematizar.

3 A LIDA COM A CRIANÇA NA ERA DA TÉCNICA

No primeiro capítulo, buscamos apresentar uma compreensão do modo de ser do ente homem a partir das contribuições do pensamento heideggeriano. Em tal compreensão, o homem, seja ele adulto ou criança, aparece não enquanto um ente encerrado em si mesmo, dotado de uma interioridade psíquica, mas como um ente indeterminado, sempre em relação. Ao relacionar-se com as coisas, o homem relaciona-se consigo mesmo. O homem é os seus modos de ser, ele é Cuidado, essa estrutura desveladora do *éthos* originário, como vimos no capítulo anterior. Mas essa relação se dá em nosso tempo de maneira peculiar, uma vez que ela vem sendo dominada pela técnica moderna, marca de nosso horizonte epocal, que foi tema do chamado segundo Heidegger, a partir dos anos de 1930.

No presente capítulo, apresentaremos a compreensão heideggeriana da técnica moderna enquanto o atual horizonte de desvelamento do ser dos entes em nossa época, o qual vem moldando a lida com a criança, na família, na escola, na mídia. Modo de relação este que aparece na clínica psicológica, alvo de nossa meditação nesse trabalho, fazendo com que seja necessário que nos demorem nessa compreensão. Somente a partir da compreensão da técnica moderna e da lida com a criança na atualidade, poderemos refletir de modo mais apropriado sobre o cuidado e a ética na clínica psicológica infantil.

3.1 A técnica moderna

Um texto central para a compreensão da técnica moderna é a conferência *A questão da técnica*. Nesta conferência, Heidegger (2007) segue uma metodologia nomeada como método destrutivo. Tal método se estrutura em três momentos: elucidar e interrogar o fenômeno tal como costumamos compreendê-lo a partir tradição²⁶; à luz da ontologia destruir essa compreensão ôntico-metafísica que temos do fenômeno; esboçar uma compreensão ontológica do fenômeno, tal como ele se mostra a partir de si mesmo. A destruição heideggeriana busca desconstruir a tradição, nos permitindo “ver” o acontecer do ser (CABRAL, 2009). O caminho para isso é o pensamento. É a partir de um pensamento que medita (*ein besinnliches Denken*), que nos põe em relação com aquilo que *é*, que nos é

²⁶ Cabral (2009) afirma que a tradição fala do horizonte de compreensão do real, que delimita não apenas as possibilidades de ser do homem, mas também o modo como ele experiencia essas possibilidades. “Tradição, então, é herança do mundo(s) desde o(s) qual(is) o *Dasein* [ser-aí] vem a ser quem ele é” (ibid., p. 181).

possível questionar a técnica e preparar uma livre relação para com ela. A relação com a técnica será livre quando esta abrir o ser-aí à essência da técnica.

Assim, Heidegger (2007) inicia a conferência nos apresentando a identidade cotidiana da técnica, a partir da qual nos apresentará a essência da técnica, fenômeno este que, segundo ele, não tem nada de técnico. O termo essência adquiriu muitos significados no decorrer da história da filosofia, mas se retornarmos a compreensão antiga do termo essência, veremos que ela responde pelo *que* algo é, em latim, *quid*, a *quidditas*, o “que” de algo. A técnica e a essência da técnica não são o mesmo, mas para compreendermos esta última, é preciso que nos perguntemos logo no início: o que é a técnica?

Todo mundo, dirá Heidegger (2007), conhece as respostas possíveis para tal questão. Uma delas diz: a técnica é um meio para um fim, enquanto a segunda afirma: a técnica é uma atividade do homem. Tais afirmações não excluem uma a outra, na verdade essas duas determinações da técnica estão relacionadas entre si, pois estabelecer os meios para alcançar um determinado fim, constitui, sem dúvida, um fazer humano. Pertence à técnica a produção e o uso de ferramentas, assim como pertence a ela a necessidade e o fim a que serve. A técnica é esse conjunto, mas é também um instrumento. Essa concepção corrente da técnica enquanto um meio e uma atividade humana pode ser nomeada representação antropológico-instrumental da técnica.

Tal representação antropológico-instrumental está correta. Ela vale não apenas para a técnica artesanal antiga, como também para a técnica moderna, com seus complexos processos de produção. A determinação instrumental da técnica guia os esforços do homem em estabelecer uma relação adequada com a técnica enquanto um meio. Trata-se de um esforço para dominar a técnica. Essa tentativa de dominação da técnica torna-se mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao nosso domínio.

Essa representação é correta, mas não é verdadeira. Originariamente, verdadeiro é aquilo que nos leva a uma livre relação com a essência de algo. Para tal, é preciso que, através disso que é correto, procuremos aquilo que é verdadeiro. Então, para que adentremos na essência da técnica precisamos questionar essa representação antropológico-instrumental da técnica. Heidegger (2008) iniciará tal questionamento nos mostrando que: “Onde fins são perseguidos, meios são empregados e onde domina o instrumental, ali impera causalidade <Ursächlichkeit>, a causalidade <Kausalität>²⁷” (p. 377).

²⁷ Segundo o tradutor Marco Aurélio Werle, a repetição de Heidegger é intencional e visa destacar o significado dos termos, de um lado o *Ursächlichkeit*, composto pelo termo *sache*, coisa, objeto, que em tradução livre seria

Na história da filosofia desde Aristóteles, ensina-se que existem quatro causas: causa material, causa formal, causa final e causa eficiente; elas respondem respectivamente pela matéria, pela forma, o fim e quem tornou possível o objeto. Uma escultura, por exemplo, tem como causa material aquilo de que é feita a escultura, o mármore; a causa formal é o que faz com que a escultura seja o ente que é; a causa final, o para-quê essa escultura foi feita; e a causa eficiente fala sobre o lugar de onde veio a escultura, o escultor. Mas, o que significa causa e por que existem precisamente quatro causas?

Costumamos definir a causa como aquilo que é eficiente, que obtém resultados e efeitos. A causa eficiente determina de forma exemplar toda a causalidade. O termo causa deriva do verbo latim *cadere*, cair, e significa aquilo que efetua, que faz com que algo surja. Mas para os gregos, a causa nada tinha a ver com efetuar. O escultor, aquele que tornou possível a escultura, não era compreendido pelos gregos como *causa efficiens*, no sentido daquele que efetua agindo, que fabrica a escultura. “A doutrina de Aristóteles não conhece nem a causa denominada com esse título, nem o emprego do nome grego correspondente” (HEIDEGGER, 2007, p. 378). O escultor seria aquele que reflete e recolhe numa unidade os outros três modos de responder e dever, a saber, o material, o formal e o final. Refletir diz, em grego, *légein*, *logos*, e funda-se no *apofainesthai*, no fazer aparecer. Do grego *aition*, causa é aquilo pelo que um outro responde e deve. Nesse sentido as quatro causas são quatro modos de responder e dever, de comprometimento, de ocasionamento (*Ver-an-lassen*²⁸). Os quatro modos de responder são responsáveis por fazer alguma coisa aparecer em sua vigência, por um levar, que leva à luz o que se apresenta. Para isso, dependem daquele modo de responder que corresponde ao escultor, pois, segundo tal compreensão, este aparece como aquilo de onde parte e que preserva o apresentar-se e repousar-se em si da escultura.

Para que tornemos isso ainda mais claro, podemos retomar o exemplo apresentado por Rodrigues (2006):

[...] imaginemos um menino que adentra em um ateliê de um escultor e o vê trabalhando sobre um bloco de pedra. Após algumas semanas retorna ao local, quando o trabalho já se encontra quase concluído, e, ao invés do bloco, o que ele vê é um grande cavalo. O menino, então, não condicionado por nosso modo de pensar, pergunta ao escultor: “Como você sabia que havia um cavalo por baixo da pedra?” (p. 112).

“o caráter de coisa <Sache> originária/primeira <Ur>”, e de outro o *Kausalität*, termo que possui um sentido histórico, marcado pela língua e o modo de pensar da tradição latina (HEIDEGGER, 2007, p. 397).

²⁸ Mostra-se importante demarcar que em Heidegger (2007), o tradutor afirma em sua nota que o ocasionamento (*Ver-an-lassen*) deve ser compreendido como um deixar (*lassen*) no sentido de permitir que algo se dê. Compreender as quatro causas e assim, a causalidade, a partir de um certo deixar, implica em um afastamento da compreensão voluntarista moderna da causalidade.

Nesse singelo exemplo, o menino, que ainda não estava condicionado ao nosso modo de pensar moderno, não vê o escultor como um agente (causa) responsável pela fabricação do cavalo, mas como aquele que vê, que traz a luz o cavalo, e que, assim, zela pelo desocultamento da escultura.

Essa compreensão de um cuidado responsável pelo deixar-viger, isto é, pelo fazer vir à presença aquilo que ainda não se apresenta, foi ocultada na experiência moderna de causa como uma operação eficiente sobre uma matéria para a produção de um objeto (SÁ, 2017). O deixar-viger é a essência da experiência grega de causalidade, é a própria *poíesis*, o pro-duzir (*Her-von-brigen*)²⁹. As coisas que vêm à presença por si mesmas (*physis*), bem como aquelas que vêm pela arte do homem (*téchne*), fazem parte do produzir da *poíesis*. As quatro causas atuam no seio do produzir, sendo por meio desse produzir que surge, em seu aparecer, tanto o que cresce na natureza, quanto o que é feito pelo artesão e pela arte. O pro-duzir leva do ocultamento (*Verborgenheit*) para o desocultamento (*Unverborgenheit*). O trazer à luz repousa no desabrigar (*Entbergen*), na *alétheia*, onde se encontra toda possibilidade de produzir algo. A instrumentalidade, traço fundamental da técnica, pertence ao produzir, que se funda, tem como condição ontológica de possibilidade, o desabrigar.

Se buscarmos a palavra técnica, veremos que ela provém do grego *technikon*, que designa o que pertence a *technè*. Tal palavra nomeia não apenas o fazer e poder manual, mas também é a palavra para o fazer nas artes superiores e belas artes. A *technè* pertence à produção, a *poíesis*, sendo, portanto, algo poético. Ela ocorre, até Platão, junto a *epistemè*. “Ambas são nomes para o conhecer em sentido amplo. Significam ter um bom conhecimento de algo, ter uma boa compreensão de algo. O conhecer dá explicação e, enquanto tal, é um desabrigar” (HEIDEGGER, 2007, p. 380), ele provoca abertura. A *technè* e a *epistemè* falam sobre o velar sobre uma coisa, compreendê-la.

Technè quer dizer: conhecer-se em qualquer coisa, mais precisamente no facto de produzir qualquer coisa. [...] *Technè*: conhecer-se no acto de produzir. Conhecer-se é um gênero de conhecimento, de reconhecimento e de saber. O fundamento do conhecer repousa, na experiência-grega, sobre o facto de abrir, de tornar manifesto o que é dado como presente (HEIDEGGER, 1995, p. 21).

Produzir este, que pensado a maneira grega, não seria um fabricar, manipular e operar, como comumente concebemos, mas um *herstellen*, isto é, um pôr (*stellen*), fazendo vir para o manifesto aquilo que não era dado como presente (*her*). A *technè* é um levar à frente, ele desabriga aquilo que não se produz sozinho e que ainda não está à frente, podendo, por isso,

²⁹ O pro-duzir (*Her-von-brigen*), como nos afirma o tradutor de Heidegger (2007), marca o movimento próprio da *poíesis*, um levar (*brigen*) algo que está encoberto ao descobrimento. Esse produzir, no entanto, não é compreendido a partir daquela compreensão moderna do produzir como algo voluntarista.

aparecer dessa ou daquela maneira. “[...] *technè* não é um conceito do fazer, mas um conceito do saber. *Technè* e também técnica querem dizer que qualquer coisa está posta (*gestellt*) no manifesto, acessível e disponível, e é dada enquanto presente à sua posição (*Stand*)” (ibid., p. 22). A técnica é, então, um modo de desabrigar, ela “se essencializa no âmbito onde acontece o desabrigar e o desocultamento, onde acontece a ἀλήθεια” (HEIDEGGER, 2007, p. 381; HEIDEGGER, 1995).

Mas, e a técnica moderna? Diz-se que a técnica moderna é totalmente incomparável com as técnicas anteriores, uma vez que teria como fundamento a moderna ciência exata da natureza. Mas, também o inverso não seria válido? A física moderna, por exemplo, não dependeria dos aparelhos técnicos e de seu desenvolvimento? Sem dúvida. Há, então, uma relação mútua entre a técnica e a física. Constatar isso, no entanto, nos aproxima de fatos históricos, mas nada nos diz dessa relação, da essência da técnica moderna.

O que é, então, a técnica moderna? Ela é também um modo de desabrigar, mas o desabrigar que ela domina não é um levar à frente, um produzir, no sentido de *poiesis*, mas um desafiar, um pôr no sentido de desafio, que desabriga tudo ao modo da subsistência (*Bestand*³⁰), do provocar, do requerer algo (*bestellende*) ao uso. A palavra subsistência “significa nada menos do que o modo pelo qual tudo o que é tocado pelo desabrigar desafiante se essencializa” (HEIDEGGER, 2007, p. 383).

Podemos exemplificar a diferença entre o modo de desabrigar em jogo na *technè* e aquele em jogo na técnica moderna, recorrendo a um exemplo utilizado por Heidegger (2007): a agricultura. Na agricultura antiga, quando o camponês preparava o solo, ele cuidava e aguardava. O camponês era *com* o solo. Ao semear, ele confiava as sementes à natureza, as suas forças de crescimento, protegendo seu desenvolvimento. Seu produzir era um produzir no sentido da *poiesis*, de um cuidar que deixa vir à presença àquilo de que cuida. O dis-por da natureza ainda significa um lavar, um cultivar e proteger. Acontece que na agricultura moderna, da indústria mecanizada, a natureza é provocada, desvelada no vigor da disponibilidade. O solo torna-se fornecedor de minérios, o ar, do nitrogênio. Utilizam-se agrotóxicos, sementes geneticamente modificadas, dentre outros recursos técnicos disponíveis para que se tenha um alto índice de produção, inclusive o próprio homem, que é agora um recurso. A plantação é manipulada, desabrigada ao modo da subsistência. O homem dis-põe da natureza ao modo da exploração. A relação com a natureza na agricultura moderna é a da

³⁰ A palavra *Bestand* nomeia a maneira de estar presente de tudo aquilo que é tocado pelo desvelamento provocante da técnica. Optamos aqui por traduzi-lo como subsistência ou disponibilidade.

extração de recursos, não aquela da agricultura antiga, de um cuidar da manifestação dos frutos.

O homem é o responsável por desabrigar tudo ao modo da subsistência, mas “ele não dispõe do comprometimento por onde a realidade a cada vez se mostra ou se retrai”, ele corresponde ao se lhe anuncia (HEIDEGGER, 2007, p. 383). E, assim, se o homem é esse ente que é desafiado a requerer a natureza ao modo da subsistência, não pertenceria ele, ainda mais originariamente que a própria natureza, à subsistência?

O discurso que nos cerca no cotidiano, sobre o material humano, sobre o material de doentes de uma clínica, testemunha a favor disso. O guarda florestal, que faz o levantamento da madeira derrubada na floresta e, ao que parece, tal como o seu avô, percorre do mesmo modo os mesmos caminhos da floresta, é hoje requerido pela indústria madeireira, saiba ele disso ou não. Ele é requerido para a exigência de celulose que, por sua vez, é desafiada pela necessidade de papel, que é fornecido para os jornais e para as revistas ilustradas. Estes, por seu turno, dispõem da opinião pública para que esta devore o que é impresso e esteja disponível para um arranjo opinativo e encomendado. No entanto, porque o homem é desafiado mais originariamente do que as energias naturais, a saber, no requerer <Bestellen>, ele nunca será uma mera subsistência. Na medida em que o homem cultiva a técnica, ele toma parte no requerer enquanto um modo de desabrigar. Entretanto, o descobrimento mesmo, no seio do qual o requerer se desdobra, nunca é algo feito pelo homem, muito menos o âmbito que o homem a toda hora sempre percorre, quando, enquanto um sujeito, se relaciona com um objeto (ibid., p. 383-384).

Assim, ao contrário do que acredita, o homem não é o autor desse modo de desabrigamento do real presente na técnica moderna, onde todas as coisas vigem e vigoram ao modo da dis-ponibilidade, ele é co-participante, pois segundo Heidegger (2007):

Se a seu modo o homem, no seio do descobrimento, desabriga o que se apresenta, então ele apenas corresponde ao apelo do descobrimento, mesmo onde se opuser a ele. Se, portanto, o homem, ao pesquisar e observar, persegue a natureza enquanto uma região de seu representar, então ele já é convocado por um modo de desabrigamento que o desafia a ir ao encontro da natureza enquanto um objeto de pesquisa, até que também o objeto desapareça na ausência de objeto da subsistência (p. 384).

A técnica moderna não se reduz, então, a um mero fazer do homem. Nomeamos de com-posição (*Ge-stell*³¹) o apelo de exploração que desafia o homem a dis-por o real, a requerer o que se descobre, ao modo da dis-posição, da subsistência. A essência da técnica moderna se anuncia na com-posição, que em si mesma não tem nada de técnico. Ela é o modo histórico de vigência da realidade como algo a ser requerido. Nela, o real se desvela como substância, sendo a natureza considerada um fundo de reserva a ser explorado e armazenado.

³¹ O termo *Ge-stell* não possui na obra heideggeriana o sentido corrente de um objeto, por exemplo, uma estante de livros (*Büchergestell*). Ele vem da conjunção do prefixo *Ge*, que tem um sentido de reunião, junção, e o verbo *stellen*, pôr, colocar. Devido a isso, apesar de algumas traduções apresentarem as palavras “armação” e “arraçoamento” como a tradução da *Ge-stell* heideggeriana, utilizaremos o termo “com-posição”, presente em outras traduções.

Impera aí aquele pensamento que calcula (*das rechnende Denken*), onde o mundo aparece como objeto de investimento, em detrimento daquele pensamento que medita, que fala desde a essência de nosso modo de ser, de nosso comum-pertencer ao ser. Então, esse calcular de que falamos aqui, não se refere “ao significado restrito de operação numérica e, sim, a toda apreensão e controle das coisas por meio de representações conceituais” (SANTOS; SÁ, 2013, p. 54).

O desabrigo em jogo na técnica moderna e aquele em jogo na antiga técnica tem um parentesco em sua essência. O verbo “pôr” inscrito no termo com-posição não indica apenas exploração, ele provém daquele pro-por e ex-por no sentido de *poiesis*. A com-posição tem sua proveniência no pro-por produtivo, sendo ambos modos da *alétheia* se dar.

Essa postura requerente do homem mostrou-se, inicialmente, no surgimento das ciências modernas da natureza, que põem a natureza como um complexo de forças passíveis de cálculo. O horizonte da técnica moderna possibilitou o desenvolvimento da ciência moderna, no qual o homem é provocado a se dedicar ao cálculo e ao planejamento de tudo. Mas, se as ciências matemáticas da natureza nasceram quase dois séculos antes da técnica moderna, como isso é possível? Como poderia já ela estar sendo posta a serviço da técnica moderna?

Em termos historiográficos (*historisch*) é correto dizermos que a técnica moderna entrou em curso quando pôde se apoiar na ciência exata da natureza, mas em termos históricos (*geschichtlich*) isso não é verdadeiro. Aqui é importante esclarecermos algo sobre que não nos debruçamos anteriormente. Heidegger estabelece em sua obra uma diferença entre os fatos historiográficos, nomeados pelo termo *historisch*, que dizem respeito a um registro da história (*Historie*) do homem, que é objeto de estudo dos historiadores, e a história (*Geschichte*), que diz do acontecimento histórico do ser.

Para Heidegger (2007), a moderna teoria da física da natureza não teria preparado o caminho para a técnica, mas para a essência da técnica moderna. Já reinava na própria física a força da exploração, marca da com-posição, mas ela ainda não havia se manifestado propriamente. Na física moderna, com suas máquinas e técnicas, ela está manifestada, mas a essência da técnica continua oculta.

Tudo o que é essencial, não somente o essencial da técnica moderna, em todos os lugares se mantém oculto por mais tempo. Não obstante, permanece referido a seu imperar enquanto o que antecede a tudo: o que é primordial. Disso já sabiam os pensadores gregos quando diziam: o que em relação ao florescer imperante é mais primordial somente mais tarde torna-se manifesto para nós, homens. Aos homens, a madrugada inicial se mostra apenas no final. Por isso, há no âmbito do pensar um esforço para pensar de modo ainda mais inicial o que foi pensado inicialmente (HEIDEGGER, 2007, p. 386).

Para a cronologia histórica (*historisch*) o início da ciência moderna da natureza reside no século XVII, enquanto somente na segunda metade do século XVIII a técnica das máquinas de força se desenvolveu. Apesar de, em uma concepção histórica, o desenvolvimento técnico ser posterior, a técnica moderna é historicamente (*geschichtlich*) anterior no tocante à essência que a rege.

Porque a essência da técnica moderna reside na armação [com-posição], esta necessita empregar a ciência exata da natureza. Desse modo, nasce a aparência enganadora de que a técnica moderna é uma ciência da natureza aplicada. Esta aparência se sustentará até que a proveniência essencial da ciência moderna e a essência da técnica moderna sejam adequadamente questionadas (HEIDEGGER, 2007, p. 387).

Essência esta que se mostra na com-posição, mas que não é de modo algum a resposta à questão da técnica, se compreendermos responder aqui como uma co-respondência àquilo que se questiona. A essência da técnica moderna conduz o homem para o caminho desse desabrigar de tudo ao modo da subsistência. Conduzir por um caminho significa na língua alemã um enviar (*Schicken*).

Denominamos aquele enviar que recolhe e que primeiramente leva o homem para o caminho do desabrigar, como sendo o destino <*Geschick*>. A partir daqui determina-se a essência de toda história <*Geschichte*>. Ela não é nem somente o objeto da historiografia <*Historie*> nem somente a ratificação do fazer humano. Este, somente quando é algo destinal <*geschickliches*> é algo histórico <*geschichtlich*> (comparar com *Sobre a essência da verdade*, 1930; 1ª edição de 1943, p. 16 s.). E somente o destino na representação objetificante torna acessível o elemento histórico <*das Geschichtliche*> como objeto para a historiografia <*Historie*>, isto é, para uma ciência, e a partir disso torna apenas possível a corrente equiparação do histórico <*Geschichtlichen*> ao historiográfico <*Historischen*> (HEIDEGGER, 2007, p. 388).

A com-posição é um envio (*Schickung*) do destino, assim como todo modo de desabrigar o é. O destino do desabrigar domina os homens, mas tal dominação nunca é a fatalidade de uma coação: “Pois o homem se torna justamente apenas livre na medida em que pertence ao âmbito do destino e, assim, torna-se um ouvinte <*Hörender*>, mas não um servo <*Höriger*>.” (ibid., p. 388).

A essência da liberdade, *originariamente*, não está ordenada segundo a vontade ou apenas segundo a causalidade do querer humano.

A liberdade domina o que é livre no sentido do que é focalizado, isto é, do que se descobre. A liberdade está num parentesco mais próximo e mais íntimo com o acontecimento do desabrigar, isto é, da verdade. Todo desabrigar pertence a um abrigar e ocultar. Mas o que está oculto e sempre se oculta é o que liberta, isto é o mistério. Todo desabrigar surge do que é livre, vai para o que é livre e leva para o que é livre. A liberdade do que é livre não consiste nem na independência do arbítrio, nem no compromisso com meras leis. A liberdade é o que iluminando oculta, em cuja clareira paira aquele véu que encobre o que é essencial em toda a verdade e deixa surgir o véu como o que encobre. A liberdade é o âmbito do destino, que toda vez leva um desabrigamento para o seu caminho (ibid., p. 388, grifo do autor).

A técnica moderna não é, então, um saber voluntariamente produzido e utilizado pelo homem, mas o “horizonte histórico de desvelamento de sentido dos entes ao qual o homem moderno co-responde, tanto mais fascinado e impotente, quanto mais alimenta a ilusão de que o produz e controla” (SÁ, 2017, p. 64). Tal ilusão marca um dos perigos da essência da técnica moderna, ela afasta o homem de sua essência, da sua responsabilidade como aquele que é desafiado, solicitado, pela com-posição. Afastado de sua essência, o homem caminha para um lugar onde ele, e não apenas os entes que vêm a seu encontro no mundo, seja tomado apenas como subsistência. Mas não é apenas aí que mora o perigo. Ele mora também no fato de que onde esse desabrigar impera, toda possibilidade diferente de desabrigar é afastada, ocultando sobretudo aquele outro modo destinal do desabrigar, o desabrigar produtor, a *poiésis*, que desoculta o real em seu ser.

“Assim, pois, a armação [com-posição] desafiadora encobre não somente um modo de desabrigar anterior, produzir <*Her-vor-bringen*>, mas encobre o desabrigar enquanto tal e, com ele, aquilo por onde acontece o descobrimento, isto é, a verdade” (HEIDEGGER, 2007, p. 390). A com-posição ameaça à medida que traz a possibilidade de que um desabrigar mais originário possa estar impedido para o homem, bem como o homem possa ser impedido de perceber o apelo da *alétheia*, pondo em perigo a relação do homem consigo mesmo e com tudo que é.

A com-posição ameaça levar a um empobrecimento, a uma perda do enraizamento (*Heimatlosigkeit*)³² do homem. Desenraizamento este que não é fruto da negligência do homem ou do modo superficial como tem vivido, mas do espírito de nossa época. Nossa geração é ameaçada pela perda do enraizamento ocasionada pela técnica moderna e as mudanças que esta provocou no mundo. O homem tornou-se dependente dos objetos técnicos, ao passo que continua a achar que é ele que produz e controla a técnica (HEIDEGGER, 1959).

O perigo não se encontra na técnica, mas em sua essência, a com-posição, que impede o aparecer e imperar da verdade. O domínio da com-posição é um perigo, pois traz consigo a possibilidade de que outro modo de desabrigar esteja impedido para o homem e, assim, de que

³² Heidegger fala sobre essa perda do enraizamento em *Serenidade* e em *Sobre o humanismo*, carta que escreve a Jean Beaufret, *Heimatlosigkeit* é composto pelos termos *Heim*, casa, lar, *Heimat*, pátria, terra natal, tendo sido traduzido para o espanhol como desterramiento, e para o português como perda do enraizamento ou a-patridade. Ela é o sinal do esquecimento do ser, que tem como consequência o fato da verdade do ser, que é a pátria do ser-aí, continuar a não ser pensada. Vivemos em uma época em que “O Ser, como o destino que destina a Verdade, continua oculto” (HEIDEGGER, 1967, p.64).

ele não consiga perceber o apelo de uma verdade mais originária; de que ele esteja impedido, então, de existir desde essa que é sua morada, seu *éthos*, a verdade do ser.

Mas, onde mora o perigo mora também o que salva. Salvar significa: chegar à essência. A com-posição, enquanto destino do desabrigar, é a essência da técnica, mas ela é a essência naquele sentido corrente do termo, como a *quidditas*, o que de algo, que remonta à linguagem escolar da filosofia. Mas ela nunca é a essência compreendida enquanto *Wesen*. Essência (*Wesen*) entendida verbalmente tem o mesmo significado e fonética de durar (*währen*). A essência é um durar no sentido de um consentir continuamente (*fortgewähren*).

Cada destino de um desabrigar acontece a partir de um consentir e enquanto tal. Pois este somente dá ao homem a possibilidade daquela participação no desabrigar, que o acontecimento *<Ereignis>* do desabrigar emprega. Enquanto alguém assim empregado, o homem está unido ao acontecimento da verdade. Aquilo que consente, que envia assim ou assado para o desabrigar é, enquanto tal, o que salva. Pois é isso que permite ao homem olhar e penetrar a mais alta dignidade de sua essência. O que consente consiste na proteção do descobrimento e, desse modo, sempre previamente do ocultamento de toda essência sobre esta terra. Justamente na armação [com-posição], que ameaça arrastar o homem no requerer enquanto, supostamente, o único modo de desabrigar e, assim, impulsionar o homem ao perigo do abandono de sua livre essência, justamente neste extremo perigo vem à luz o pertencimento íntimo e indestrutível do homem àquilo que consente, a supor que comecemos a fazer a nossa parte atentando para a essência da técnica (HEIDEGGER, 2007, p. 393).

A essência da técnica aponta, então, para o mistério do acontecimento da verdade, ao qual o homem está unido em sua abertura ao ser. Enquanto modo destinal da *alétheia* em nossa época, a com-posição salva à medida que permite ao homem penetrar nesse comum-pertencer homem e ser. “A questão da técnica é a questão acerca da constelação na qual acontecem o desabrigar e o ocultamento, onde acontece a essencialização da verdade” (HEIDEGGER, 2007, p. 394). Segundo Heidegger (1999), a constelação entre homem e ser se instaura a partir da súbita penetração no âmbito onde homem e ser atingem unidos a sua essência. Essa súbita penetração acontece em um salto no sem-fundamento (*Ab-grund*). Trata-se de assumir o pertencer ao ser, não enquanto um entrelaçamento, mas enquanto essa constelação. Para que tal salto possa ocorrer, é necessário um distanciamento daquele pensamento representacional, calculante, para experimentar propriamente o comum-pertencer homem e ser.

Mas, enquanto representarmos a técnica como um instrumento, continuaremos presos à ilusão voluntarista de controle, à vontade de dominá-la. “Mas se pensamos a essência da técnica, então experimentaremos a armação [com-posição] como um destino do desabrigar” (HEIDEGGER, 2007, p. 389). Em sendo ouvinte, e não escravo do destino do desabrigar, o homem pode experimentar a essência da técnica não enquanto uma coação, ao qual ele seria forçado a entregar-se de maneira cega ou mesmo investir contra ela, condenando-a, mas

enquanto o modo destinal da verdade em nossa época, ao qual ele, em sua abertura, pode corresponder de maneira mais livre. Se nos abrirmos propriamente à essência da técnica nos veremos tomados por uma exigência libertadora.

Heidegger (1959) nomeou de serenidade para com as coisas (*dir Gelassenheit zu den Dingen*)³³ essa atitude de liberdade frente à técnica moderna. O termo alemão para serenidade, *Gelassenheit*, remonta às origens do pensamento alemão, tendo sido utilizado no séc. XIV pelo Mestre Eckhart, “para evocar a postura de suspender qualquer atitude voluntarista, ainda que moralmente bem-intencionada, e, simplesmente, deixar Deus ser” (SÁ, 2017, p. 32). Na disposição afetiva da serenidade dizemos simultaneamente “sim” e “não” à técnica, utilizando os objetos técnicos tal como eles estão postos para serem utilizados, mas permanecendo a todo o momento livre deles, não permitindo que eles ditem a cadência de nosso existir. Deixamo-los repousar, então, em si mesmos como algo que não interessa àquilo que temos de mais próprio, nossa abertura ao ser. “A serenidade vem da própria abertura, consiste no aguardar sereno através do qual experienciamos o pertencimento de nossa essência à abertura” (ibid., p. 33).

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 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, 2017, p. 133-134).

O pensamento meditante e a serenidade serão, para Heidegger, fundamentados em um “não querer”, que implica em uma renúncia à vontade, o que, em nossa expressão, poderíamos chamar de entrega. Esse não querer, no entanto, não significa desistência, mas é, em vez disso, uma permissão para que as coisas venham à luz por si mesmas, não tendo que estar enquadradas em um horizonte predeterminado de cálculo e mensuração. No “não querer” está implícita a renúncia a tudo controlar. A serenidade consiste, portanto, em um suportar a condição humana de abertura, em um colocar-se pronto para que os sentidos possam vir à luz por si mesmos, aclarados por nosso horizonte de compreensão (RODRIGUES, 2006, p. 141).

Na serenidade, torna-se claro para nós que a técnica moderna, como sua fabricação e utilização de máquinas, nos exige outra relação com as coisas, uma profunda transformação na relação do homem com a natureza e com o mundo. Oculta-se para nós, no entanto, o

³³ É importante que notemos que o termo *Gelassenheit*, que traduzimos como serenidade, é formado pela união de um sufixo formador de substantivos abstratos, *heit*, e o particípio passado do verbo deixar, *lassen*. Enquanto adjetivo, o termo *Gelassen* significa calmo, sereno. A presença do verbo “deixar” na formação de *Gelassenheit*, mostra-se fundamental para que compreendamos o sentido da serenidade, pois fala-nos desse agir que se encontra para além da dicotomia atividade-passividade, um agir que escuta ao ser, deixando as coisas serem a seu modo.

sentido da com-posição e das transformações que tal modo de desabrigar o ser dos entes ocasionou. Heidegger (1959) afirma que precisamos estar abertos a isso que se oculta, abertos ao mistério. Mistério que, segundo Cabral (2009), não deve ser compreendido como tem sido feito na modernidade, como uma falta, como aquilo que não é ou ainda não foi representado pelo sujeito, algo ainda a ser descoberto pela ciência. O mistério na obra heideggeriana é o modo próprio de ser do real em seu movimento de velamento e desvelamento. A serenidade e a abertura ao mistério (*die Offenheit für das Geheimnis*) são inseparáveis e nos concedem a possibilidade de estar nesse mundo de um modo completamente novo. Dão ao homem a perspectiva de um novo solo (*Grund und Boden*), no qual “possamos manter e subsistir (*stehen und bestehen*), e sem perigo, no seio do mundo técnico” (HEIDEGGER, 1959, p. 25), reconhecendo nosso não-controle sobre esse que é o atual destino do desabrigar e nos relacionando livremente com esse destino. Para tal é preciso que nos aproximemos daquele pensamento que reside atualmente no registro da inutilidade, o pensamento que medita, pois

Meditar é entrar na dinâmica de envio e destinação de um modo possível de ser no e do *Dasein* [ser-aí]. Entrar é participar, isto é, apropriar-se da destinação constitutiva de uma possibilidade de ser, que se apropria ou "faz uso" do *Dasein* [ser-aí] para ser o que é (CABRAL, 2009, p. 128).

O pensamento que medita, ao contrário daquele pensamento que calcula, não está a serviço da técnica moderna e de sua essência, a com-posição, mas daquilo que nos é mais próximo: nossa relação com o ser. É nessa constelação homem e ser, no qual acontece a essencialização da verdade, que cresce o que salva. Segundo Cabral (2009), na salvação o homem se apropria do desvelamento do ser, e assim, do jogo da *alétheia*, desse movimento de velamento e desvelamento, do mistério inerente à verdade do ser. Apropriar-se dessa tensão própria da existência entre aquilo que salva e o mal, isto é, o risco do homem de não corresponder a sua essência, de viver na decadência, quando o homem faz a experiência da verdade do ser, é existir eticamente.

Se buscarmos, por fim, recapitular o caminho que percorremos até aqui, veremos que, ao questionarmos a técnica, chegamos ao mistério do acontecimento da verdade, do qual o homem faz parte, em sua relação privilegiada com o ser. O homem participa do acontecimento da verdade, não como quem o controla, nem na fatalidade de uma coação, mas como aquele ente que ouve o apelo do ser dos entes. Tal acontecimento da verdade se destina de modos diferentes na história. Na técnica antiga a destinação da verdade do ser ocorria em um produzir que era *poíesis*, deixar aparecer aquilo que se produz em sua vigência. Já na técnica moderna esse produzir é com-posição, que desvela o ser dos entes unicamente ao

modo da disponibilidade. Enquanto destino do desabrigar de nossa época, a com-posição ameaça a essência do homem justamente por desvelar o ser dos entes em uma única via, a do uso, da utilidade e do cálculo de tudo, subsistindo o perigo de que aquele pensamento que calcula, que busca planificar e investigar os entes dispondo deles ao modo da subsistência, seja o único admitido e exercido, fazendo com que se retraia para o homem a possibilidade daquele pensamento que medita, que fala desde a essência de nosso modo de ser (HEIDEGGER, 1959).

Frente a isso, podemos apenas buscar aquela atitude onde correspondemos de maneira mais livre em relação à técnica moderna e sua essência, a com-posição, a saber, a serenidade para com as coisas e a abertura ao mistério, que exigem de nós um exercício ininterrupto daquele pensamento que medita, no qual estamos abertos ao nosso comum-pertencer ao ser. Essa atitude consiste em um dizer sim e não aos objetos técnicos, utilizando-os justamente como o que são, sem permitir que nossa essência se confunda com algo técnico e que sejamos, juntamente a natureza, desvelados ao modo da subsistência.

A partir da compreensão que obtivemos nesse tópico, poderemos seguir em nossas reflexões, buscando compreender a lida com a criança e a demanda na clínica psicológica infantil na atualidade. É justamente a partir da com-posição, desse que é o modo destinal de desvelamento da verdade de nossa época, que podemos compreender o modo como a realidade tem sido desvelada.

3.2 A lida com a criança na atualidade e a demanda na clínica psicológica infantil

Com o desenvolvimento do tópico anterior, pudemos buscar uma aproximação da compreensão heideggeriana da técnica moderna e de sua essência, a com-posição, que é o atual destino do desabrigar da verdade do ser de nossa época, a que o homem, enquanto ente privilegiado, que escuta o apelo do ser, co-responde. Refletir sobre a técnica moderna é refletir sobre o horizonte histórico de desvelamento do ser dos entes em que nos situamos. Uma compreensão fenomenológico-existencial da lida com a criança na atualidade precisa ser realizada à luz do questionamento da técnica moderna, pois todos “os modos de ser que, na modernidade, se destinam, no *Dasein* [ser-aí], vigoram desde a *Gestell* [com-posição], a qual tende a nortear as experiências que ele tem do real” (CABRAL, 2009, p. 124).

O modo como nos relacionamos conosco mesmos e o modo como nosso ser-com tem se estabelecido na cotidianidade mediana, com os entes intramundanos ou com nossos coexistentes, vigoram desde a com-posição. É desde a com-posição que os homens e as coisas desvelam-se para nós como recursos, em um registro de utilidade e produtividade que rege toda a nossa vida em sociedade. Nesse horizonte histórico que é a técnica moderna, formam-se os atuais ideais de sucesso e produtividade, orientações de mundo que nos guiam na cotidianidade e que estão em jogo em qualquer experiência de mundo do ser-aí, inclusive nesses primeiros momentos da vida do homem que nomeamos de infância.

Podemos observar que quando crianças, somos compreendidos como homens em desenvolvimento, que precisam ser criados, cuidados e educados para que nos desenvolvamos da melhor maneira possível, para que possamos nos tornar adultos felizes e bem-sucedidos profissionalmente. A felicidade e o sucesso profissional parecem estar a cada dia mais entrelaçados em nossa sociedade. A criança precisa, em qualquer ambiente em que esteja, demonstrar os progressos em seu desenvolvimento, além de comportar-se adequadamente e não ter atitudes tidas como infantis para sua idade. Nos poucos momentos reservados para brincadeira, precisa brincar comportadamente; não pode ser agitada, mas também não pode ser muito calma; é preciso estar atenta a tudo que lhe falam, sem ser curiosa quando não lhe é devido. Quando em idade escolar, precisa ir para a escola sem reclamar; tirar notas boas em todas as disciplinas, mesmo aquelas de que não goste; prestar atenção em todas as aulas, jamais conversando com os colegas quando não é hora para isso. Ao mesmo tempo, precisa ser sociável, extrovertida, líder em seu grupo.

Como nos afirma Mattar (2017):

Entre a preparação para a vida e a formação do currículo, esta última parece prevalecer com vantagem. Uma parte da existência que seria dedicada ao trabalho, à produção e consumo de bens, vem invadindo todo o espaço que seria de outras áreas da vida: a infância ocupada e produtiva, o lazer otimizado, a viagem programada, a alimentação regada por contagem de calorias, carboidratos, glúten e lactose, o sexo turbinado, a vida sempre conectada e *online*, sem interrupção, onde quer que esteja, a qualquer hora do dia ou da noite, parecem ser exemplos dessa *invasão* (p. 9. Grifo da autora).

Se buscarmos refletir sobre tal invasão de que nos fala Mattar (2017), compreendendo-a à luz do nosso horizonte histórico, nos aproximaremos da compreensão de que essa invasão, isto é, a dedicação de nosso tempo a tudo que aparece como útil em nossa sociedade e a otimização desse mesmo tempo e de nossos corpos, a saber, de nós mesmos, estão em correspondência com a com-posição. Na era da técnica, devemos aprender e nos ocupar com aquilo que é útil, pois cada um de nós deve, do mesmo modo, mostrar-se útil. É útil aquilo

que desvela algo a um uso prático, que serve para alguma coisa, que dá lucros, resultados palpáveis.

Atualmente, vemos que os próprios jogos e brincadeiras são desvelados a partir desse registro da utilidade. Dizem que os esportes coletivos ajudam a criança a ter boas relações interpessoais, boa coordenação motora, a lidar com a frustração, a compreender e aceitar regras, dentre outras coisas. Os jogos de tabuleiro, do mesmo modo, possuem uma função. Os jogos de negociação imobiliária, como o *Banco imobiliário*, por exemplo, ensinam as crianças a lidar com dinheiro e nas versões antigas, sem calculadora, a exercitar as operações matemáticas, além de ajudar na integração, no senso de liderança e no planejamento de estratégias. Há ainda os jogos educativos e pedagógicos que foram desenvolvidos já com o objetivo de estimularem as crianças, estimularem seu desenvolvimento. Um desenvolvimento que já vem previamente definido como deve ocorrer.

Podemos citar como um exemplo atual e marcante para nós desse emprego utilitarista da brincadeira, o *fidget hand spinner*³⁴, um brinquedo giratório voltado para crianças e adolescentes que fez muito sucesso no ano de 2017, principalmente nos Estados Unidos, onde foi considerado uma febre. Assim como os jogos educativos e pedagógicos, o *fidget hand spinner* foi criado com um objetivo muito específico, o de ser uma ferramenta para acalmar as crianças. Apesar de não haver evidências científicas de seus resultados (o que também faz parte da era técnica), ele é comercializado como um brinquedo terapêutico que, à semelhança dos famosos livros de colorir que afirmam ajudar as pessoas lidar com o estresse, promete trazer benefícios para a saúde, ajudando as crianças a lidarem com a ansiedade e o estresse, além de ajudá-las na concentração e a largar vícios como roer as unhas, ao manter suas mãos sempre ocupadas. Em uma das diversas reportagens que podemos encontrar sobre o brinquedo, afirma-se mesmo que este, ao ocupar não apenas as mãos, mas também a mente, poderia ajudar a lidar com o tédio³⁵.

Assim, na era da técnica, o brincar aparece como uma atividade que serve para alguma coisa, para auxiliar as crianças em seu desenvolvimento social, físico e emocional. Ele vem sendo desvelado apenas a partir dessa possibilidade, trazendo o risco de que outras

³⁴ O *fidget hand spinner* também conhecido como *fidget spinner*, *spinner* ou *hand spinner* (girador de mão), é um objeto pequeno, uma espécie de mini-hélice, com três lâminas, geralmente em formato de círculo, que rotacionam em torno de um centro giratório quando o objeto é impulsionado. Existem também outros modelos, com apenas duas pontas, além de outros *fidgets toys*, como o *fidget cube*, um pequeno cubo que possui em cada uma de suas faces pequenos objetos, como pinos, botões ou bolas, criado para o público adulto e com seu uso associado ao ambiente profissional.

³⁵ **VÍRGULA.** Fidget spinner: brinquedo ajuda a aliviar a ansiedade infantil? Disponível em: <<http://www.virgula.com.br/comportamento/fidget-spinner-brinquedo-ajuda-a-aliviar-a-ansiedade-infantil/>>. Acesso em: 27 de jul. 2018.

possibilidades em relação ao brincar fiquem obscurecidas para nós. Nosso objetivo ao buscarmos refletir sobre essa visão utilitarista do brincar, não é questionar a possibilidade de que os jogos e brincadeiras possam ajudar as crianças nisso que comumente nomeamos de desenvolvimento e que é atribuído em nossa sociedade a crianças e adolescentes, à medida que são compreendidos como homens que ainda não estão completos e que, portanto, ainda estão se desenvolvendo, mas questionar se podemos reduzir o sentido do brincar a essa única possibilidade.

Heidegger (2009), ao falar em uma de suas preleções sobre a noção kantiana de “jogo da vida”, nos apresentará outra compreensão sobre o brincar que nos ajuda nessa reflexão. O termo alemão para a palavra “jogo” é *Spiel*, que denomina tanto isso que em português nomeamos jogo, quanto o que compreendemos como brincadeira. Refere-se também a algumas atividades onde o lúdico está presente, como uma peça teatral (*Theaterspiel*) ou o ato de tocar um instrumento musical (*Klavier spielen*). O jogar, segundo ele, pertence ao homem, mas não é:

[...] 1. Nenhuma sequência mecânica de ocorrências, mas um acontecimento livre, isto é, um acontecimento que está sempre ligado a regras. 2. Neste acontecimento, o agir e o fazer não são essenciais. Antes de tudo, decisivo no jogar é justamente o caráter específico de estado, o modo peculiar de *encontrar-se-aí-disposto*. 3. Como comportamento não é assim o essencial no jogar, o conjunto de regras também possui um outro caráter, a saber: as regras só se formam em meio ao jogar. A vinculação é uma vinculação livre em um sentido totalmente particular. O jogar se desenrola a cada vez somente em meio a um jogo, que pode então se desprender como um sistema de regras. É somente nesse seu desenrolar que o jogo surge pela primeira vez. No entanto, ele não precisa se converter em um sistema de regras, em prescrições. Nisso reside, contudo: 4. As regras de um jogo não são normas fixas, retiradas de um lugar qualquer, mas variáveis no jogar e por meio do jogar. Esse jogar praticamente cria para si mesmo, a cada vez, o espaço no interior do qual ele pode se formar, o que significa, ao mesmo tempo, transformar-se (HEIDEGGER, 2009, p. 332-333, grifo nosso).

Heidegger (2009) afirma ainda que,

1. Jogar é um livre formar que sempre tem, a cada vez, a sua própria consonância interna, na medida em que ele a forma para si em meio ao jogar.
2. Com isso, apesar de ser um livre formar, jogar é precisamente uma vinculação. Não é uma estrutura solta, mas constitui o ato formador de se vincular ao e no próprio formar que consiste em um jogo.
3. Desse modo, jogar nunca é um comportamento em relação a um objeto. Jogar não é absolutamente um mero comportamento em relação a, mas jogar o jogo e o jogo do jogar são sobretudo um acontecimento originário e mostram-se indissociáveis.
4. Nesse sentido, denominamos jogar o ser-no-mundo, a transcendência que caracterizamos inicialmente como a ultrapassagem do ente. O ser-no-mundo já sempre se lançou para além do ente e o envolveu em seu jogo; nesse jogar, forma-se pela primeiríssima vez o espaço – e espaço, mesmo no sentido real – no interior do qual encontramos o ente (p. 336-337).

Assim, o jogar é um acontecimento originário, reside na essência da existência. O ser-aí está jogado na existência, entregue ao ente e ao mesmo tempo permeado por ele. Esse jogo

é a essência daquilo que denominamos mundo. O mundo tem esse caráter de jogo para o ser-aí; o ser-no-mundo é o jogar originário do jogo. O ser-aí, em seu ter-sido-jogado (*Geworfenheit*) no mundo, precisa construir a partir desse mundo fático em que está sempre imersa a sua dinâmica existencial. Jogar esse que é um estar-em-uma-tonalidade-afetiva, estar-afinado; toda e qualquer tonalidade afetiva pertence ao jogo. No jogo da transcendência³⁶, os entes que estão em relação se vêem envoltos por um jogo, assim como todo comportar-se em relação a um ente já se vê colocado nesse jogo. Para Heidegger (2009), a transcendência é um jogo e, assim, a própria compreensão de ser tem um caráter de jogo. O homem está colocado no jogo do ser-aí, no jogo da compreensão de ser, entregue à responsabilidade de si mesmo. “A compreensão de ser como momento essencial da transcendência do ser-aí, isto é, como momento essencial de sua constituição ontológica, já trouxe essencialmente ao ser desse ente o caráter em relação ao qual podemos dizer: o ser-aí é colocado em jogo” (p. 346).

O jogo e a brincadeira têm como condição ontológica de possibilidade esse caráter de ter-sido-jogado do ser-aí. Em sendo ser-aí, o jogo pertence ao homem. Esse ser jogado no ente que permite que o ser-aí se relacione com os entes que vêm ao seu encontro no mundo, é condição de possibilidade de qualquer brincar ôntico, não apenas daquele brincar autêntico das crianças, mas também daquele brincar a que nos referimos anteriormente, que é desvelado em uma dimensão de utilidade, a serviço da com-posição. Mas, quando positivamos o jogo, isto é, o vemos a partir do horizonte de uma ocupação séria dos adultos, questionando se é algo sério, se é de “verdade” ou de “faz-de-conta”, e reduzimos a realização do brincar a uma utilidade, apenas fornecemos uma função e um efeito ao jogo, atribuindo a ele uma única finalidade³⁷, mas não nos aproximamos do próprio jogo, pois o jogar, em seu caráter originário, não pode ser compreendido a partir de tais termos. Devido a isso, apesar de podermos atribuir a esse brincar ôntico, que normalmente compreendemos como uma prerrogativa das crianças, uma utilidade, desvelando-o a partir dessa possibilidade, em tal modo de desvelamento não nos aproximamos do jogo mesmo.

³⁶ Segundo Heidegger (2009), “compreensão de ser é transcender” e “transcender significa ser-no-mundo”; “ao ser-no-mundo pertence a compreensão de ser” (p. 326).

³⁷ Mostra-se importante aqui ressaltarmos que a finalidade não é o mesmo que realização. Algo se realiza mesmo quando não é útil a técnica moderna. A finalidade, se lembrarmos a doutrina de Aristóteles de que falamos anteriormente, é apenas um dos modos de ocasionamento responsáveis por fazer algo aparecer em sua vigência. Nesse deixar algo vir a luz, o homem, enquanto causa eficiente, zela pelo des-velamento, não enquanto aquele que controla, como dissemos anteriormente, mas como aquele que escuta ao apelo do ser dos entes. Na era da técnica, o homem torna-se livre justamente ao co-responder a esse apelo fazendo-se ouvinte, e não escravo do destino do desabrigar da verdade.

Com relação a essa prerrogativa das crianças em relação ao brincar e jogar, Heidegger (2009) afirma que não haveria nesses algo especificamente infantil uma vez que o jogar pertence ao homem, mas não nos apresenta uma explicação mais clara com relação a essa prerrogativa. Afirma apenas que “talvez a criança só seja criança porque ela é algo em um sentido metafísico que nós adultos não mais concebemos de maneira alguma” e que “[...] é preciso haver razões para que os adultos não joguem nem brinquem mais no sentido dos jogos e das brincadeiras das crianças, mas arranjem um substituto para esse jogo (HEIDEGGER, 2009, p. 330; *ibid.*, p. 331). Podemos nos questionar, no entanto, se o estabelecimento em nossa sociedade de tal prerrogativa em relação ao brincar não estaria associado a essa visão do brincar e do jogar como algo que não é sério, que apenas serve para distrair o homem adulto (em um lazer que deve mostra-se sempre útil e otimizado), mas que é para as crianças algo essencial ao auxiliá-las em seu desenvolvimento. A possibilidade de brincar está presente, então, em qualquer faixa etária, mas o nosso horizonte histórico fornece as determinações sobre quem pode e deve brincar, e qual a utilidade dessa brincadeira. Assim, a seu modo, o homem brinca, mas ao fazer isso, parece se relacionar de uma maneira diferente com essa brincadeira e com o mundo, quando comparado à criança, que ao brincar de soldado não parece encenar o que para ela é um soldado, mas viver essa possibilidade na brincadeira.

No entanto, ainda que pareça não estar em jogo para a criança no brincar que esta atividade se mostre uma ação realizadora útil, na era da técnica é assim que o brincar vem sendo desvelado. Todos os aspectos da vida da criança foram invadidos pela com-posição e por esse ideal de produtividade que mencionamos anteriormente, sendo a criança compreendida a todo o momento pelo que ela virá a ser, mas não um vir a ser qualquer, no futuro a criança deve se tornar esse adulto bem-sucedido, produtivo para a sociedade. O objetivo da infância parece ser, em nossa sociedade, uma preparação ininterrupta para o sucesso, em uma longa carreira que tem seu ponto de partida cada vez mais cedo, desde a chamada estimulação precoce até a creche. A preparação para vida parece estar cada vez mais associada à educação, mas não uma educação qualquer, senão aquela que garantirá o sucesso profissional.

Tornou-se corriqueiro nos depararmos com a infância ocupada e produtiva a que se referiu Mattar (2017), onde as crianças possuem agendas lotadas de atividades extracurriculares. Elas vão da escola para aulas de língua estrangeira, para a natação, para o futebol, para o balé, para o judô, para a aula de violão... sempre atarefadas. Em uma compreensão metafísica do tempo enquanto algo que se possui, este precisa ser organizado, controlado, de forma a ser utilizado de maneira eficaz inclusive na infância.

Atualmente, fala-se mesmo em uma gestão do tempo. Tal controle do tempo, sua ocupação com atividades úteis, parece se mostrar fundamental para o tão almejado sucesso. Sucesso esse que compreende o ócio apenas como algo negativo, a ser evitado. Por isso, muitas crianças têm seus dias ocupados com atividades que variam em sua utilidade. Atividades que buscam estimular o desenvolvimento, pois compreende-se que para que as crianças se desenvolvam adequadamente, é preciso que sejam estimuladas. Aqui nos lembramos, inclusive, da fala de João³⁸, pai de um dos participantes da pesquisa de campo realizada no SPA-UFF, pesquisa que falaremos com mais profundidade em nosso quarto capítulo, em que este aponta a responsabilidade dos responsáveis pela criança em seu desenvolvimento. João, pai de Erik, menino de quatro que até então não falava, tendo sido diagnosticado com Transtorno de Espectro Autista (TEA), em uma de nossas entrevistas, em que ele contava sobre as atividades pedagógicas que realizava com o filho em casa, afirma: “Acredito que devemos fazer de tudo para que o desenvolvimento do Erik ocorra da melhor maneira possível. Nada melhor que os pais para isso, contribuïrem para o bom desenvolvimento do filho”.

Além dessas atividades que buscam estimular o desenvolvimento, existem, ainda, aquelas que buscam ensinar as crianças conhecimentos tidos como fundamentais para o futuro, como é o caso do aprendizado de línguas estrangeiras. Seja para estimulá-los ou para ensinar-lhes algum conhecimento específico, o objetivo dessas atividades ditas extracurriculares parece ser o mesmo, prepará-los para o mercado de trabalho, tido como cada vez mais competitivo. Somado a isso, podemos observar ainda um aumento no número de tarefas escolares que as crianças, mesmo aquelas no início da vida escolar, precisam realizar em casa. Nesse cenário atual, cada dia mais competitivo, as crianças precisam estudar a cada dia mais para se destacarem.

Do mesmo modo, tornaram-se comuns espetáculos televisivos em que crianças e adolescentes de diversas idades competem entre si, sendo avaliados por jurados conceituados e por milhões de espectadores, a fim de determinar qual deles é melhor que os outros. Podemos citar como exemplo aqueles programas de culinária, em que crianças e adolescentes devem realizar pratos sofisticados sob o olhar dos jurados e dos familiares enquanto o cronômetro corre, sendo o mais conhecido deles o *Masterchef* júnior, nome que já deixa claro que não basta apenas ser bom na cozinha, é preciso ser *master* (MATTAR, 2017). Assim como os competidores da versão adulta, as crianças e adolescentes participantes do programa, que

³⁸ Os nomes aqui presentes são fictícios e foram utilizados para preservar a identidade do paciente e de sua família.

possuem entre nove e treze anos, devem demonstrar a cada semana não apenas que sabem cozinhar pratos saborosos, mas que possuem técnica e criatividade na elaboração dos pratos e na apresentação dos mesmos. Apesar das cenas de humilhações se mostrarem menos presentes na versão júnior, é palpável a tensão que ronda os participantes do programa, que a cada semana disputam entre si para saber qual deles falhará e “irá para casa”. Aquele que mostrar ser o melhor, destacando-se em relação aos outros competidores, ganhará, além de outros prêmios, um curso de culinária.

Outro exemplo são os programas de música, dos quais podemos destacar o *The Voice Kids*, que sob a mesma lógica, deve escolher a criança ou o adolescente entre nove e quinze anos cujo desempenho é superior aos demais, que dá indícios de que no futuro será um grande profissional. Nesse programa, após uma primeira etapa de seleção, os competidores devem batalhar entre si, em uma exposição de si e do próprio desempenho, a fim de escolher a melhor voz. Ao final de cada etapa, somam-se crianças extremamente *maduras*³⁹, agradecidas por poderem participar do programa e felizes pelos companheiros que ficaram. Fica claro que, mesmo tão novas, essas crianças precisam saber competir, e saber competir é saber perder. Nesse contexto, não há lugar para qualquer outro sentimento senão o de felicidade. Parece que ficar triste por si mesmo não seria apenas constranger o outro, mas mostrar-se infantil. Ironicamente, não há espaço para *infantilidades*⁴⁰ em um programa protagonizado por crianças.

Assim, se por um lado a criança é compreendida na atualidade como um ser ainda incompleto, que está se desenvolvendo, e que precisa ser estimulado, cuidado e educado para vir a ser no futuro alguém feliz e bem-sucedido, por outro, por vezes a criança parece ser compreendida como uma espécie de miniadulto, que pode assumir uma série de responsabilidades e que precisa agir com maturidade.

Essa primeira visão em relação à criança, parece coadunar com aquela visão apresentada pelo historiador Philippe Ariès (1914-1984), em sua obra *História social da criança e da família*. Nessa obra, Ariès (2006), ao nos apontar o surgimento de um sentimento de infância por volta dos séculos XVI e XVII – sentimento até então estranho a sociedade medieval, onde não existia uma consciência da particularidade infantil, que distingue a

³⁹ Podemos problematizar aqui essa utilização dos termos maduro e imaturo comumente utilizados em referência a atitudes de crianças e adolescentes. Sobre uma fruta, sobre o fato objetivo de sua maturação, podemos observar, normalmente por sua cor, que ela está madura, mas podemos observar com a mesma objetividade o modo de ser de uma criança e afirmar que ela é madura/imatura? Não seria isso um julgamento de valor construído a partir dos padrões normativos criados pelas abordagens evolucionistas do desenvolvimento?

⁴⁰ O termo infantilidade refere-se àquilo que é infantil, sendo constantemente utilizado em nossa sociedade, é importante ressaltar, em um sentido negativo, pejorativo. Tal utilização demarca a desqualificação desse estágio transitório da vida do homem e a valorização de uma dada maturidade, tida como ideal a ser alcançado.

criança do adulto –, apresenta-nos dois sentimentos de infância. O primeiro deles, caracterizado pela “paparicação”, teria surgido no meio familiar, na companhia das crianças pequenas, que, por sua ingenuidade, gentileza e graça, tornaram-se uma fonte de distração e relaxamento para os adultos, que não mais hesitariam em admitir o prazer provocado por suas maneiras e por “paparicá-las”. O segundo, ao contrário, proveio de uma fonte exterior à família, surgindo entre os moralistas e educadores do século XVII e servindo de inspiração para toda a educação até o século XX. Tais educadores e moralistas estavam preocupados com a disciplina e a racionalidade dos costumes, sendo o apego à infância refletido através do interesse psicológico e da preocupação moral. Considerada um ser imperfeito, a criança deveria ser educada para tornar-se uma pessoa honrada, honesta e racional. No século XVIII, esses dois sentimentos de infância teriam se associado, assumindo a criança um lugar central na família, que passa a assumir uma função moral de formar seus filhos, de prepará-los para a vida. Essa preparação seria assegurada pela escola, que com o passar dos séculos passou a ser dividida por classes sociais.

Segundo Castro (2013), essa compreensão da criança como “indivíduo ainda não pronto” surge no Brasil no século XIX associado à medicina higienista, onde as crianças tornaram-se elementos fundamentais para o redesenho do espaço privado. As crianças passaram a representar o futuro, tendo sido depositado nelas as esperanças do porvir, do progresso e da evolução da sociedade. “O cenário em que se coloca a infância neste início do século XX no Brasil alude a ideais sociais que vão normatizar e regular a família nuclear burguesa, e a infância como valor na reprodução societária e familiar” (CASTRO, 2013, p. 48).

Agora, o ‘patrimônio’ deve ser construído pela educação – o *Bildung* – que congemma o presente ao futuro, o que se vive no agora ao que pode ser adquirido no porvir. A criança, enquanto indivíduo, se torna um vir-a-ser, e a infância, uma noção que imanta as vontades individuais, dos pais e dos filhos, em torno de um tempo-lugar a ser atingido no futuro: ao buscar sua autorrealização e construção de si pela educação, o indivíduo promove o progresso da sociedade e o desenvolvimento da nação (ibid., p. 49).

Mas, essa representação do lugar ocupado pela infância no imaginário do país que se quer construir, restringe-se nesse momento histórico àquelas crianças brancas da elite brasileira. As crianças pobres e negras não se incluíram, na prática, nesses ideais forjados para aquelas crianças *bem-nascidas* que poderiam contar com a proteção e sustento econômico dos familiares. Somente a partir dos anos de 1920, a caridade praticada pelas associações religiosas cede lugar às políticas governamentais de controle sobre a infância pobre (PASSETTI, 1999 apud CASTRO, 2013). As categorias sociais e jurídicas que surgem em um esforço de tratar a

institucionalização de crianças no Brasil, como infante exposto, menor extraviado, menor desassistido, desamparado, menor moralmente abandonado, menor delinquente, pívete etc., reunidos por Rizzini e Rizzini (2004), segundo Carrijo (2007), ilustram a “cultura de cuidado” já retratado por Ariès (2006) e o impacto do projeto educacional sobre a criança e sobre a instituição da infância. Uma “cultura de cuidado” onde há uma tentativa de controle das virtualidades, isto é, uma tentativa de controle não apenas do que a pessoa é, mas do que ela poderia vir a ser (FOUCAULT, 2012). Em um vir-a-ser que não é um vir-a-ser qualquer, mas que deve corresponder aos ideais presentes em nosso horizonte histórico.

Segundo Coimbra e Nascimento (2003), o controle de virtualidades desempenhará um papel fundamental na constituição das subjetividades sobre a pobreza em nosso país. Um país que tem uma herança de mais de trezentos anos de escravidão e onde o movimento higienista, que atingiu seu apogeu nos anos de 1920, aliado aos ideais eugênicos e à teoria da degenerescência de Morel⁴¹, afirmava que as pessoas advindas de uma “má herança”, isto é, as pessoas pobres, seriam portadoras de degenerescências e por isso teriam a “moral duvidosa”. Surge, então, uma grande preocupação com as crianças e jovens pobres, que num futuro próximo, poderiam compor a chamada “classe perigosa”. Eram crianças e jovens em perigo que, devido a isso, deveriam estar sob um controle permanente de suas virtualidades.

Já a partir da obra *O desaparecimento da infância* de Neil Postman (1931-2003), teórico da comunicação, podemos refletir sobre aquela outra visão da criança presente na atualidade, como uma espécie de mini adulto. Segundo Postman (1999), a infância é um artefato social que se tornou possível com uma mudança no mundo adulto que se deu com a tipografia. A tipografia, ao criar um novo mundo simbólico dos adultos, criou esse mundo da infância, onde as crianças passaram a ser separadas do resto da população por ser essencial em sua cultura que aprendessem a ler e escrever. A educação formal teria prolongado o período das crianças longe das exigências e responsabilidades presentes na vida dos adultos. A infância teria sido fruto de um ambiente onde havia o controle das informações pelos adultos que, com o advento do telégrafo começou a desaparecer, à medida que retirou da família e da escola o controle das informações. Com a televisão, a linha divisória entre crianças e adultos teria sido destruída, ao tornar públicos segredos presentes em livros impressos a que somente aqueles que no decorrer da infância foram educados, poderiam ter acesso. A escola seria para o autor a última defesa contra o desaparecimento da infância e a adultificação das crianças.

⁴¹ Segundo Coimbra e Nascimento, as teorias racistas e eugênicas surgiram na Europa, no século XIX, e condenavam a miscigenação racial, considerando-as indesejáveis e produtoras de doenças. Nesse contexto surge o *Tratado das degenerescências* de Morel, onde é estabelecida uma relação entre degenerescência, hereditariedade e moral.

Para Castro (2013), essa “infância adultizada” parece ser sintoma de uma época em que as diferenças entre as gerações se tornarem menos nítidas.

Esses três modos de compreender a infância apresentados por Ariès (2006), Castro (2013) e Postman (1999) são determinadas fotografias da infância que se tornaram tradição. Trata-se de definições universais de um fenômeno que é múltiplo. Não cabe a nós em nossas reflexões avaliar essas formas de compreensão da infância em uma perspectiva moralizante, como se fossem melhores ou piores que os outros modos possíveis de a infância se dar. Mas, é certo que essas cristalizações em relação à compreensão da infância não dão conta dessa multiplicidade da experiência infantil e desconsideram que existem diversas infâncias, em nome dessa visão unitária do fenômeno. Não devemos ingenuamente nos deixar enganar, a infância não é uma experiência unitária que acontece da mesma forma independente do local, da cultura, da classe social e da cor/raça da criança.

Em nossa sociedade, nós temos em um extremo aquela infância protegida, que na maioria das vezes é o objeto dos estudos e alvo das práticas de cuidado da psicologia clínica e do desenvolvimento, em uma profissão ainda fortemente marcada por um elitismo, e, no outro, há aquela infância dita perigosa, a infância do risco, produzida historicamente pelos discursos normativos jurídicos, da psicologia, pedagogia e medicina. Essa criança perigosa é aquela pobre, na maioria das vezes negra, que tem sua existência invisibilizada. Observamos, por exemplo, que chama muito mais atenção e causa muito mais comoção em nosso país, quando um responsável leva seu filho a uma exposição de arte onde um artista realiza uma performance nu⁴², do que a situação de milhares de crianças que convivem diariamente com a violência nas comunidades tomadas pelo tráfico de drogas no Rio de Janeiro, e que diversas vezes são impedidas de irem a aula por conta de tiroteios. Essa diferença se escancara para nós quando, poucos dias após essa comoção, nos deparamos com o fato de que outra criança foi encontrada em uma cela com um preso acusado de estupro de vulnerável, tendo esse caso

⁴² Referência a performance *La Bete*, do artista fluminense Wagner Schwartz realizada na abertura do 35º Panorama da Arte Brasileira, no Museu de Arte Moderna (MAM), em São Paulo. A performance de Schwartz trata-se de uma leitura interpretativa da obra *Bichos* da artista Lygia Clark, uma série de esculturas de alumínio com várias dobradiças que podiam ser manipuladas pelo público. O artista e o museu foram acusados por internautas nas redes sociais de pedofilia e erotização infantil após uma criança acompanhada e supervisionada pela mãe, comparecer a exposição e tocar a mão, o pé e o tornozelo do artista enquanto ele se encontra deitado e imóvel. Não se trata aqui de questionar se a mãe da criança estaria certa ou errada, mas problematizar a disparidade do comportamento social no que se refere a essa infância protegida e essa infância pobre, muitas vezes tida como perigosa.

gerado cerca de 8% de repercussão quando comparado à repercussão do caso ocorrido na exposição de arte⁴³.

Poderíamos seguir, ainda, citando uma série de outros exemplos dessa invisibilização, dessa disparidade em relação à infância protegida e a dita de risco. Mas, como podemos compreender essa invisibilização à luz de nosso horizonte histórico? Para tal, é preciso que relembremos o que repetimos aqui já algumas vezes: a técnica moderna funciona a partir de um registro de utilidade. Isso significa dizer que na era da técnica, aquilo ou aqueles que não são úteis, que não aparecem como recursos, não tem serventia.

Essas crianças que têm suas existências invisibilizadas são aquelas marginalizadas, e a elas e a seus pares adultos, sobram, no máximo, aquelas funções desvalorizadas, subalternizadas e mal remuneradas que mantém o *status quo*. Nos termos de Foucault (2012), elas precisam, nesse local marginal que ocupam, mostrarem-se corpos dóceis e úteis à produção, pois se não o forem, se não cumprirem seu papel daqueles que servem ao bem-sucedido e consumidor, podem simplesmente deixar de existir. É aí que essa invisibilização termina de cumprir seu papel. Uma vez que esses corpos que carregam a marca da invisibilidade e da marginalidade, por seu potencial de risco à sociedade, podem simplesmente deixar de existir sem que com eles nos importemos. Aqui é inevitável que nos lembremos mais uma vez de Foucault (1999), que afirma que em nossa sociedade, uma sociedade disciplinar, está em jogo não o direito de “fazer morrer e de deixar viver”, técnica de controle da população presente na antiga sociedade de soberania, mas justamente o direito de “fazer viver e de deixar morrer” (p. 287)⁴⁴. E, assim, esses corpos potencialmente perigosos veem seus pares morrerem não apenas como vítimas da polícia, do tráfico ou da

⁴³ Na época do ocorrido, era notável a disparidade em relação a repercussão desses dois casos. O dado percentual que fornecemos aqui surge, como uma comprovação técnica dessa experiência, e foi obtida através do Monitor do debate político no meio digital, um projeto do Grupo de Pesquisa em Políticas Públicas para o Acesso à Informação da Universidade de São Paulo (USP), que busca realizar um mapeamento, mensuramento e análise do ecossistema do debate político no meio digital, tendo realizado uma análise do compartilhamento dessas duas notícias – a que se refere a exposição de arte e da criança encontrada na cela com um homem acusado de estupro de vulnerável – nos dois primeiros dias em que cada notícia teve repercussão (MONITOR DO DEBATE POLÍTICO DO MEIO DIGITAL. Dois pesos, duas medidas. Disponível em: <<http://observatoriodaimprensa.com.br/monitor-do-debate-politico-do-meio-digital/dois-pesos-duas-medidas-4/>>. Acesso em: 27 de jul. 2018)

⁴⁴ Segundo Foucault (1979), a passagem da sociedade de soberania, onde estava em jogo o poder do soberano sobre a morte e, assim, sobre a vida de seus súditos, para a sociedade disciplinar, em que impera a disciplinarização dos corpos, ocorre por volta dos séculos XVII e XVIII. Segundo Deleuze (1992), o apogeu dessa sociedade disciplinar ocorre no século XX, e ela começa a dar lugar a chamada sociedade de controle, onde o controle da população se dá não por meio das instituições de confinamento, como a prisão, hospital, fábrica, escola e família, mas ao ar livre.

milícia, mas também de bala “perdida” ou na fila do hospital, sem médico, sem remédio, etc.⁴⁵

As cristalizações sociais em relação às crianças relatadas pela historiografia nos apontam, do mesmo modo, para algo que é de nosso tempo, do acontecimento histórico do ser, à medida que essas cristalizações se desenvolvem justamente nessa correspondência com a técnica moderna e a sua essência, a com-posição. Como nos afirma Heidegger (2014), é somente com base na historicidade, isto é, no acontecimento histórico do ser, que os fatos históricos, “e tudo que pertence historicamente à história do mundo, torna-se possível” (p. 57). Assim, essa maneira de compreender a criança como um ser frágil, ainda em desenvolvimento que precisa ser cuidado em nome do que virá a ser no futuro e aquela outra maneira, em que a criança aparece como um mini adulto, não se excluem, elas coexistem entre si. Na era da técnica está em jogo uma indiferenciação, um nivelamento de todas as possibilidades. A criança é um ser em desenvolvimento e é um mini adulto; ela é frágil por estar ainda incompleta e pode assumir uma série de responsabilidades e agir com maturidade.

Mostra-se fundamental notarmos, então, que, ainda que na atualidade as crianças possam assumir tantas tarefas curriculares e extracurriculares ou passar por experiências de competição como o *Masterchef júnior* e o *The voice kids*, correspondendo desde tão novas aos ideais de sucesso e produtividade de nossa sociedade, elas continuam não sendo compreendidas como capazes de serem responsáveis por si mesmas. Na compreensão cotidiana do ser criança, por serem tidas como frágeis e vulneráveis, as crianças necessitam de um adulto para zelar por elas e tutelá-las em suas escolhas.

Na cotidianidade, em nossa compreensão mediana sobre o ser criança, o cuidado que estabelecemos com as crianças é este que comumente nomeamos como tutela. O termo tutela possui duas significações correntes possíveis, a primeira delas possui um caráter jurídico e se refere ao poder que a lei confere a uma pessoa legalmente responsável por si mesma em relação a uma criança ou adolescente que não esteja sob o poder familiar. Este se torna o tutor legal da criança, sendo responsável por protegê-la e administrar seus bens, representando-a e assistindo-a em todos os atos da vida civil até sua maior idade legal. Diferentemente da guarda, a tutela pressupõe que não exista mais o poder familiar, seja pelo falecimento dos pais ou pela destituição ou suspensão do poder familiar⁴⁶. Nos termos da lei nº 8.069, de 13 de

⁴⁵ Essa temática se mostra, sem dúvida, de grande importância e deve, cada vez mais, estar presente em nossas pesquisas. Não aprofundaremos aqui esse debate, no entanto, pois ele não é o foco de nosso trabalho. Sobre o assunto ver autoras como Cecília Coimbra, Maria Lívia do Nascimento e Lília Lobo.

⁴⁶ Segundo o Código Civil o poder familiar compete a ambos os pais; e na falta ou impedimento de um deles, o outro exercerá com exclusividade (BRASIL, 2002).

julho de 1990, na colocação da criança ou adolescente em família substituta, como é o caso da tutela, somente será necessário o consentimento se este possuir mais de 12 anos, isto é, se for adolescente, nos termos desta mesma lei⁴⁷.

Ao falamos aqui sobre a tutela não nos referimos, no entanto, ao uso jurídico do termo, mas àquela outra significação atribuída a este, de uma proteção exercida em relação a alguém mais frágil. Tutelar o outro, para nós, é assumir pelo outro o cuidado que lhe cabe pela própria existência, pelas suas escolhas⁴⁸, por considerá-lo frágil ou incapaz. Atitude esta que, como veremos no próximo capítulo ao falarmos sobre o cuidado clínico, é questionada em uma clínica fenomenológico-existencial. É fundamental que deixemos claro que não é nosso objetivo aqui condenar o cuidado tutelar e afirmar que este não possui um lugar em nossa sociedade. Trata-se, na verdade, de uma tentativa de questioná-lo como único modo possível de cuidado com as crianças na atualidade. Único modo possível não porque não existem outras possibilidades, mas porque elas parecem se encontrar retraídas em nosso horizonte histórico.

Há, sem dúvida, uma correspondência entre a maneira com que compreendemos a criança na cotidianidade, enquanto ser frágil e incompleto, e a afirmação de um cuidado tutelar. O cuidado tutelar compreende a criança como alguém que precisa ser guiado. Guiado de acordo com aqueles discursos ideacionais com relação à criança. Determinações que, ao contrário do que podemos descuidadamente supor, não dizem respeito simplesmente a determinações impostas por indivíduos particulares que costumam assumir o cuidado pelas crianças em nossa sociedade, como os pais, ou aqueles indivíduos considerados especialistas, como os pedagogos, professores, médicos ou psicólogos. Estas determinações devem a todo o momento serem compreendidas em sua relação com a técnica moderna, que é condição de possibilidade para determinações produtivistas e utilitaristas do real. Frente a tais determinações, cresce o número de diagnósticos infantis, dentre os quais podemos destacar o Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade (TDAH), bem como a medicalização da infância e a busca por especialistas que irão, através de um cuidado tutelar, encontrar soluções para os problemas das crianças.

⁴⁷ A lei nº 8.069/1990, que dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), define que criança é aquela pessoa que possui até doze anos incompletos e adolescente, aquela que possui entre doze e dezoito anos (BRASIL, 1990).

⁴⁸ Faz-se necessário lembrarmos aqui que, como vimos mais demoradamente no capítulo anterior, o ser-aí é essencialmente Cuidado. Em sendo no mundo, o ser-aí é Cuidado com tudo aquilo que vem a seu encontro em sua abertura, inclusive com seu próprio modo de ser, o que faz que ele seja responsável pela própria existência. Mas, na cotidianidade mediana, mergulhado no impessoal, o ser-aí toma a si mesmo como mais um dos entes que vem a seu encontro no mundo e por vezes deixa que seus coexistentes assumam a responsabilidade que lhe cabe pela própria existência. Responsabilidade esta que, em sendo Cuidado, continuará lhe cabendo.

Dentre esses está o psicólogo, que, como nos afirma Coimbra (1995), tem sido historicamente convocado a ocupar esse lugar do especialista que irá ouvir o desejo de seu cliente e consertar o que vai mal, exercendo sua prática sob uma lógica normatizadora, embora se apregoe libertadora. A psicologia nasce, junto a outros campos de saber, enquanto uma ciência metafísica sobre o homem, um saber técnico que devemos dominar, a fim de ajudar nossos pacientes a se adequarem ao que é socialmente requerido. Segundo Mattar e Sá (2008), a representação das práticas psicológicas clínicas como psicologia aplicada, que busca determinados resultados, tem como uma das principais influências o funcionalismo americano, que surgiu entre os séculos XIX e XX. Apesar da psicologia funcional se opor à psicologia experimental alemã, compartilha com ela os mesmos pressupostos positivistas, mecanicistas, deterministas e materialistas.

A partir de sua influência, a validação científica da psicologia passou a depender principalmente do valor pragmático de suas produções. O psiquismo, como capacidade mental, deveria desenvolver-se com a ajuda do psicólogo, cuja missão seria atuar na adaptação bem sucedida ao meio, tornando o homem competitivo e capaz de superar as adversidades. Todo o ideal cientificista da modernidade se faz presente no projeto da psicoterapia como psicologia aplicada com fins pragmáticos. O psicólogo, nesta ótica, é procurado como aquele que vai analisar e solucionar problemas, especialista em adaptar comportamentos com vistas ao sucesso nas diversas áreas da vida: profissional, escolar, afetiva, social e familiar (MATTAR; SÁ, 2008, p. 191-193).

Assim, podemos observar que as demandas na clínica psicológica aparecem envoltas pela técnica moderna, em ideais de solução rápida, substituição de cuidado e pautadas nos cânones modernos de felicidade, vendidos por comerciais onde todos aparecem sempre bonitos, sorrindo e sem problemas. Mas, se na clínica psicológica com adultos, o especialista psi é convocado a rapidamente eliminar os sofrimentos e a ensinar seus pacientes a lidar com todos os problemas da vida, ajudando-os a alcançar os ideais socialmente construídos de felicidade, na clínica psicológica infantil a busca pela normatização parece se fazer ainda mais presente, em uma sociedade onde “educar e formar crianças e jovens para a vida se tornou sinônimo apenas de moldá-los para o sucesso financeiro, profissional, para competir e vencer no trabalho, no amor, no lazer, serem famosos e terem tudo o que quiserem” (MATTAR, 2017, p. 10).

Podemos observar que essa busca pela psicoterapia infantil geralmente ocorre por uma indicação da escola, do pediatra ou em uma demanda dos próprios responsáveis pela criança. Segundo Feijoo (2016):

As preocupações por parte dos responsáveis pelas crianças, aliás, muito frequentes na atualidade, são do tipo: medo que a criança não responda às solicitações do

mundo moderno, preocupação da mãe em agir conforme recomendam os manuais de psicologia, modos diferentes com que os pais entendem a educação dos filhos. [...] Na maioria das vezes, no entanto, o pedido de psicoterapia vem da escola e a queixa diz respeito ao fraco desempenho escolar. No entanto, mais frequentemente, a questão refere-se à improdutividade da criança e à pretensão com a psicoterapia é a de que a criança possa entrar na cadência das determinações do mundo moderno. Espera-se que a criança seja estudiosa, alegre, comunicativa, esperta, ou seja, tenha as características necessárias para se tornar um adulto produtivo. Aquelas que não se mostram como recurso, potencial para a produtividade, são alvos de preocupação da escola e dos pais. E por não corresponderem ao potencial requerido no mundo da técnica, recebem o rótulo de criança-problema. E os pais, conseqüentemente, também são rotulados como incapazes e culpados por não terem tratado de modo suficiente um manancial energético.

A família, neste contexto, acaba por buscar na psicoterapia respostas, critérios, referenciais de como lidar com os filhos para que eles sejam adultos bem-sucedidos (p. 54-55).

O psicólogo aparece, portanto, como aquele que irá, através de um saber técnico-especializado, adaptar as crianças ao padrão considerado ideal pelos pais, pela escola ou pela mídia (MATTAR, 2015). Somos convidados na clínica psicológica a assumirmos também um cuidado tutelar em relação às crianças, mas, mais do isso, a assumirmos práticas de cuidado coercitivas e policiais que buscam uma adaptação do outro. Como nos questiona Canguilhem (1999): quem nos autoriza a agirmos como condutores de condutas?

O fundamental para esse trabalho não seria delinear uma resposta a essa questão, mas colocar outra questão urgente: é isso que buscamos em nossas práticas de cuidado? Certamente que não, poderíamos responder, sem mais delongas. Na verdade, tornar-se mesmo estranho para nós pensar na possibilidade de uma clínica psicológica fenomenológico-existencial em que o psicólogo não busque estar a todo o momento atento ao horizonte histórico e de sentido em que nos encontramos, aos discursos ideacionais que surgem nesse horizonte e que buscam normatizar a vida – definindo o que é ser homem, mulher, adulto, criança, etc –, e ao que esse horizonte nos demanda em nossas práticas de cuidado.

Nesse *ver através da* fenomenologia existencial a que nos propomos, e da qual falaremos no próximo capítulo, o homem, seja ele adulto ou criança, não pode ser compreendido a partir de quaisquer discursos ideacionais ou em termos de completude e incompletude, pois, em sendo ser-aí, em qualquer fase de sua vida, o homem é já um ente em

sua totalidade⁴⁹, constituído por uma multiplicidade de momentos estruturais – a saber, as estruturas ontológico-existenciais, e marcado por uma negatividade e indeterminação essenciais, tendo que realizar sua existência a partir de seu mundo fático e das possibilidades que se lhe apresentam. Na clínica psicológica vemos que muitas vezes o que nos aparece como sofrimento é justamente uma queixa em relação à inadaptação a esses cânones modernos de felicidade postulados pela técnica moderna, com seus ideais de sucesso e produtividade. A inadequação desses que chegam à clínica psicológica como desadaptados no contexto de funcionalidade, força, competição e produtividade, descortina para nós o modo como temos vivido, o que é esperado de nós em nosso tempo (MATTAR, 2017).

Assim, como nos afirma Mattar (2015), a cada vez que formos chamados

[...] a adaptar uma criança, ajustar seus pais, a sanar falhas e anormalidades, a conjurar transtornos, que é como são vistos os fenômenos que apelam para que se pense sobre o modo como se tem vivido, se estará sempre diante de um *dilema ético* que interpela a todos como habitantes desse horizonte epocal e como psicólogos, e convoca a repensar as práticas de cuidado, a fim que elas se dêem como abertura de um espaço para que todo o mal-estar mostre sua face e possa ser compreendido em uma visada mais ampla do que a que vem sendo ofertada pelos saberes técnicos especializados (MATTAR, 2015, p. 33, grifo nosso).

Compete a cada um de nós, portanto, refletirmos sobre nosso cuidado com o outro e o quanto este permite que toda forma de mal-estar se mostre, estando atentos aos dilemas éticos com os quais nos deparamos na clínica psicológica, ao buscarmos exercer uma prática de cuidado que não se pretenda tutelar ou normatizadora em nosso horizonte histórico. Tais dilemas éticos estão relacionados justamente a essa busca pela normatização da vida, à medida que compreendemos que, mesmo que sejamos demandados a isso, não precisa ser nosso papel, enquanto psicólogos, sermos agentes normatizadores. No cotidiano clínico, à medida que somos assim convocados, faz-se necessário que analisemos, que reflitamos sobre essa demanda. Nossa pretensão com isso não é a de eliminar esses discursos e demandas de normatização da vida ou negar de algum modo o sofrimento associado à desadaptação a esses ideais de sucesso e produtividade, que, como vimos, estão em correspondência com a técnica moderna, mas questioná-los, localizá-los, dando um passo atrás para que possam ser compreendidos em uma visada mais ampla. Do mesmo modo, não se trata aqui de negar esse local de especialista que somos convidados a ocupar, mas de problematizá-lo, refletindo de

⁴⁹ A totalidade de toda estrutura ontológica do ser-aí, como vimos mais demoradamente no primeiro capítulo, deve ser apreendida a partir do existencial Cuidado.

que outra forma podemos habitar a clínica e torná-la um lugar de resistência às determinações já dadas *a priori*.

Cabe aqui, portanto, nos questionarmos: que outra prática de cuidado é essa que podemos exercer na clínica, que corresponda de maneira mais livre à técnica moderna e que recue diante do fenômeno, permitindo que todo mal-estar se mostre e seja compreendido em uma visada mais ampla? E ainda: em que medida tal modo de cuidado, uma vez que se posiciona frente às tentativas de normatização da vida, será já um exercício ético? Buscaremos no próximo capítulo, refletirmos sobre tais questões, buscando compreender o cuidado e a ética em jogo na clínica psicológica infantil sob uma perspectiva fenomenológico-existencial.

4 REFLEXÕES SOBRE CUIDADO E ÉTICA NA CLÍNICA PSICOLÓGICA INFANTIL

No capítulo anterior, não apenas nos aproximamos de uma compreensão sobre nosso horizonte histórico, a técnica moderna, e a lida com a criança nesse horizonte, mas também tecemos relações entre ambos e a demanda na clínica psicológica infantil. Vimos que em um horizonte em que todos nós, crianças e adultos, precisamos nos mostrar úteis, o psicólogo aparece como aquele que irá consertar o que vai mal, que ajudará a criança a se desenvolver e se comportar dentro dos padrões normativos. Ao questionarmos o convite para ocuparmos o lugar de um agente normatizador da vida e problematizar esse modo de cuidado, tecemos questões sobre o cuidado e a ética na clínica psicológica, que nos guiaram até aqui e nos guiarão no restante deste trabalho.

Assim, prosseguiremos em nosso caminhar, buscando refletir nesse capítulo justamente sobre o cuidado e a ética em jogo em uma clínica psicológica infantil sob uma perspectiva fenomenológico-existencial. Para tal, iniciaremos refletindo justamente sobre essa afirmação, dessa clínica que estabelece um diálogo com a fenomenologia existencial, como perspectiva e não como uma teoria ou abordagem em psicologia, buscando, a partir daí, compreender esse modo de clinicar.

4.1 Fenomenologia existencial: teoria, abordagem ou perspectiva em psicologia?

A Psicologia fenomenológico-existencial se constitui a partir de referências diversas daquelas utilizadas pela psicologia desde seu surgimento. Distancia-se tanto do projeto de uma psicologia experimental, positivista, que busca se desenvolver enquanto uma ciência natural, como a química e a física, quanto daquelas psicologias pautadas no inconsciente, como a psicanálise, ou na experiência consciente de crescimento, como acontece nas psicologias humanistas. Suas referências são encontradas na filosofia de Edmund Husserl, Martin Heidegger, Søren Kierkegaard, Jean-Paul Sartre, dentre outros.

O objetivo de Heidegger em sua obra, como vimos anteriormente, não se tratava de elaborar uma explicitação completa do modo de ser do homem e assim oferecer as bases para uma antropologia “filosófica”, mas refletir sobre o sentido do ser. Heidegger (2001) chega a afirmar que não deveríamos interpretar a fenomenologia, e poderíamos dizer o mesmo com

relação a sua obra, como uma entre outras “linhas” ou escolas de Filosofia. Assim, ao buscarmos dialogar com a obra do autor neste trabalho e em nossa prática, devemos ter o mesmo cuidado, para não transformar a fenomenologia existencial em uma linha teórica ou escola em Psicologia. Mas, ao falarmos aqui em teoria, nos referimos ao sentido moderno do termo como uma observação, “uma elaboração que visa apoderar-se e assegurar-se do real” (HEIDEGGER, 2008, p. 48), e não da teoria em seu sentido originário, enquanto *theoría*.

O termo “teoria” provém do verbo grego *theorien*, cujo substantivo correspondente é *theoría*. O verbo grego *theorien* deriva da composição dos étimos *théa* e *horáo*. *Théa* diz da fisionomia, fala sobre o perfil em que algo é e se mostra, a visão que é e oferece. *Horáo* significa “ver alguma coisa, tomá-la sob os olhos, percebê-la com a vista” (HEIDEGGER, 2008, p. 45). *Theoría* é, então, um visualizar a fisionomia do vigente, um ater-se ao modo como o ente aparece sendo o que é e manter-se sendo com ele. Trata-se de um exercício de correspondência, e não de acumulação de saber como acontece na teoria moderna.

No entanto, além dessa significação, os gregos escutavam ainda outra na palavra *theoría*, pois os étimos, *théa* e *horáo*, podem ter outra acentuação: *theá* e *óra*. *Theá* é deusa, a própria *alétheia*, a verdade. Já *óra* significa o respeito que temos, a honra e consideração que damos. Se compreendermos a *theoría* à luz desses étimos, ela se torna, então, a “consideração respeitosa da re-velação do vigente em sua vigência. Em sentido antigo, isto é, originário, mas de forma alguma antiquado, a teoria é a *visão protetora da verdade*” (p. 46).

Segundo Heidegger (2008), dedicar-se à *theoría* era considerado pelos gregos a forma mais refinada de viver. Maneira de viver do vidente, daquele que vê o brilho puro do vigente, isto é, que, em sua abertura de mundo, vê o ente enquanto o que ele é. Viver para *theoría* constitui-se como “a forma mais perfeita e completa do modo de ser e realizar-se do homem” (p. 45).

A fenomenologia existencial de Heidegger, bem como a perspectiva para a clínica psicológica dela decorrente, podem, desse modo, ser compreendidas como *theoría*, uma *visão protetora da verdade*, modo de correspondência que zela pelo des-velamento daquilo que aparece, mas jamais poderão ser compreendidas como uma teoria em seu sentido moderno, metafísico, que visa apoderar-se e assegurar-se do real. A analítica existencial do ser-aí busca acessar o fenômeno, aquilo que se mostra a partir de si mesmo, através de uma elaboração sobre o sentido da experiência. Para tal, busca suspender qualquer compreensão metafísica do real e do homem.

Pensar o homem a partir das contribuições da fenomenologia existencial é compreendê-lo aquém de qualquer concepção metafísica do homem como sujeito, psique,

pessoa ou consciência, representações objetivantes utilizadas até hoje na Psicologia e na Psicopatologia (HEIDEGGER, 2001).

O que o existir como Da-sein [ser-aí] significa é um manter aberto de um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e que se lhe fala a partir de sua clareira. O Da-sein [ser-aí] humano como âmbito de poder-apreender nunca é um objeto simplesmente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação (HEIDEGGER, 2001, p. 33).

Há, então, na fenomenologia existencial uma compreensão específica do homem que pode inspirar a clínica psicológica, sem que, no entanto, tal compreensão seja por nós apropriada como uma nova teoria em Psicologia, em seu sentido moderno. Tal compreensão desloca a clínica em relação àquelas tradicionais, uma vez que esse debruçar-se sobre o leito do paciente para acolhê-lo⁵⁰, não é um debruçar-se sobre um ente acabado, com uma interioridade, mas um estar junto a um ente que é abertura, não tendo, deste modo, nada que o essencialize positivamente. Em nosso fazer clínico, como nos afirma Roriz (2010), não há uma busca pelo funcionamento do ‘humano’, do ‘ser orgânico’ e, muito menos, de uma explicação psicológica do homem, mas de uma compreensão fenomenológico-hermenêutica da experiência.

O termo experiência é, sem dúvida, polissêmico, tendo recebido uma variedade de significados tanto no decorrer da história da filosofia, quanto no senso-comum, na linguagem popular. Para Aristóteles, segundo Cabral (2009), a experiência é um tipo de saber e está estritamente relacionada à memória, que possibilita trazer um ente ausente à presença. Trata-se do saber fruto da experiência. Se ficou “registrado” na memória que uma determinada aspirina curou a dor de cabeça de Carlos, Ricardo e outros, daí surge o saber de que a aspirina cura a dor de cabeça dos homens. Já para Kant, a experiência se refere ao contato do homem com os entes, à recepção das impressões do ente pelo homem. “O ver a rosa, por exemplo, é uma experiência, pois, no ver, a rosa está afetando a faculdade da sensibilidade inerente ao homem” (CABRAL, 2009, p. 69). Já na modernidade o conceito de experiência por vezes encontra-se associado ao sentido de um experimento científico, que toma o ente como objeto e a partir disso elabora leis que antecipam o experimento, calculando e controlando o fenômeno antes mesmo que ele ocorra. Podemos notar que essas concepções têm algo em comum, elas compreendem a experiência como estando relacionada ao homem, tido como um ente simplesmente dado.

⁵⁰ A palavra clínica vem do grego *Kline*, que significa leito, cama. *Klinikós* se refere a maneira de se atender doentes que estão acamados, debruçando-se sobre o leito paciente, acolhendo-o (RORIZ, 2010).

Nenhum desses significados é aquele a que nos referimos, portanto, ao falarmos em experiência a partir da fenomenologia existencial. É a partir do mundo, do horizonte em que Heidegger descreve o ser-aí, que a noção de experiência precisa ser compreendida. Para tal, iremos recorrer a dois termos: *empeiría* e *Erfahrung*. *Empeiría* é o termo grego para experiência e significa estar dentro do limite. A experiência seria o movimentar-se dentro do limite. Já o termo alemão *Erfahrung*, viagem, “tem o mesmo sentido para Heidegger que aquele expresso pelo gerúndio do verbo viajar: é o viajando, ou seja, o em viagem, o a caminho” (FOGEL, 2002 apud CABRAL, 2009, p. 70). É formado pelo verbo *fahren*, viajar, “que possui a qualidade de um acontecimento exterior, mas que é simultaneamente apropriado por quem experiencia. Não há divisão entre ‘sujeito’ e ‘objeto’ na experiência”, entre aquele que experiencia e o que é experienciado (EVANGELISTA, 2008, p. 34). “Seja *empeiría* seja *Erfahrung*, a experiência dá-se como movimento, um envio, uma destinação (FOGEL, 2002 apud CABRAL, 2009, p. 70). O ser-aí é desde a experiência. É no envio de suas possibilidades de ser que o ser-aí se torna quem ele é.

Neste sentido, experiência fala do envio de uma possibilidade de ser; é a viagem ou o encaminhar-se de um modo de ser possível. Por sua vez, se experiência é “algo” que se apropria do *Dasein* [ser-aí], pode-se, de outra forma, defini-la como: o ser afetado ou tomado pelo envio ou destinação de uma possibilidade de ser e no limite desta mesma possibilidade de ser manter-se (CABRAL, 2009, p. 71).

Assim, compreender a experiência a partir da fenomenologia existencial é acompanhar esse experienciar que é próprio do modo de ser do homem, ente que é essencialmente Cuidado. O ser-aí é os seus modos de ser. É para esse sendo do homem no mundo fático que é o seu, para as possibilidades que aí lhe surgem, que buscamos nos voltar, e não para qualquer suposta vivência interior do homem. Nesse voltar-se, está em jogo o sentido dessa experiência, que não é dada *a priori*, mas na relação do homem com isso que experiencia. O método fenomenológico, como vimos anteriormente, implica em um deixar e fazer ver aquilo que aparece a partir de si mesmo. Na clínica, isso implica justamente nessa apreensão da experiência do paciente a partir dela mesma, do modo como se mostra, não apenas na fala, mas em todos os seus gestos, como nos silêncios, nos movimentos corporais ou no brincar. Trata-se, portanto, de deixar aparecer o campo fenomênico e hermenêutico de manifestação. Para que isso se faça possível, precisamos suspender toda e qualquer pressuposição teórica, bem como quaisquer juízos e preconceitos. Trata-se de assumir uma atitude fenomenológica, antinatural, que, contrapondo-se àquela atitude natural que tende a tomar as coisas que encontramos no mundo como se já estivessem dadas, como realidade “em si”, busca através de um exercício de redução fenomenológica, “alcançar o fenômeno, deixando para trás todas

as pressuposições sobre o mesmo” (HUSSERL, 1952/2007 apud FEIJOO, 2011a, p. 186; SÁ; BARRETO, 2011).

Na obra *Seminários de Zollikon*, livro onde está registrada uma série de seminários realizados por Heidegger na cidade suíça de Zollikon para médicos e psicoterapeutas, além de diálogos e cartas com o psiquiatra Medard Boss, com quem Heidegger manteve um longo relacionamento até o final de sua vida, podemos notar não apenas um interesse, mas um empenho da parte do próprio Heidegger de que as contribuições de sua fenomenologia hermenêutica pudessem ajudar médicos e psicoterapeutas em sua prática clínica (SÁ, 2017). Nos seminários ele propõe aos participantes justamente “a suspensão do olhar científico-natural, em que foram formados, para que pudessem ter acesso a uma atitude fenomenológica de atenção à realidade” (MATTAR; SÁ, 2008, p. 193). Nos diálogos entre Heidegger e Boss, encontramos que exercemos a psicologia e a psicoterapia para ajudar as pessoas a alcançar a adaptação e a liberdade, pois as perturbações da saúde são perturbações da adaptação e da liberdade. Em certo trecho, é dito:

O homem é essencialmente necessitado de ajuda, por estar sempre em perigo de se perder, de não conseguir lidar consigo. Este perigo é ligado à liberdade do homem. Toda a questão do poder-ser-doente está ligada à imperfeição de sua essência. Toda doença é uma perda de liberdade, uma limitação da possibilidade de viver (HEIDEGGER, 2001, p. 180).

Tais afirmações têm sido descuidadamente apropriadas pela psicologia, sem que nelas nos demoremos adequadamente, por vezes psicologizando-as, interpretando-as em um nível ôntico, ao qual elas não pertencem. Não devemos compreendê-las, então, “como o fortalecimento de identidade positivas que correspondam mais adequadamente àquilo que define um sujeito saudável” (SÁ, 2017, p. 122). A adaptação (*Anpassung*) está relacionada ao modo como o ser-aí se relaciona com os entes que lhe vêm ao encontro no mundo, e a liberdade não se refere ao livre arbítrio, mas ao poder-ser do homem, o quanto ele deixa vir à luz na abertura compreensiva do ser em que sempre se encontra. Em sua nadaidade, isto é, nessa indeterminação e negatividade que lhe constitui, o homem é livre, possui possibilidades de ser, inclusive a possibilidade da *fuga* de si mesmo. Na cotidianidade mediana, o ser-aí *foge* de si mesmo como próprio poder-ser propriamente, de sua negatividade e indeterminação constitutivas, que fazem com que ele não seja um ente completo, acabado, mas marcado por um poder ou não ser ele mesmo propriamente. No modo de ser próprio o ser-aí tende à abertura, ao des-velamento de possibilidades, enquanto que na impropriedade, ele tende ao fechamento, ao velamento das possibilidades. A propriedade e a impropriedade, como vimos anteriormente, são modos que estão em jogo para o ser-aí a todo o momento, não possuindo

nenhum caráter valorativo, à medida que somente para um ente que é abertura ao ser, podemos falar em fechamento.

De início e na maior parte das vezes, o ser-aí vive de maneira imprópria, objetivando-se, compreendendo-se como um ser dado, e restringindo as possibilidades que lhe vêm ao encontro. Tal restrição faz parte da nossa existência, bem como a possibilidade de sofrimento. Uma clínica psicológica que compreenda o conteúdo fenomenal de seus atendimentos a partir das contribuições ontológicas da fenomenologia existencial, pode ser um dos modos possíveis de ajudar as pessoas com seu sofrimento⁵¹. Sofrimento que não é compreendido a partir de uma teorização. Mesmo os quadros descritos como patológicos, são compreendidos como possibilidades humanas de ser, pois para nós,

[...] o que diferencia um existir diagnosticado como doente de um saudável, não é o fato de possuir algo que este não possui, mas sim o estar restrito apenas àquela possibilidade, que para o ser saudável é uma entre outras possibilidades de ser (MATTAR; SÁ, 2008, p. 198).

Assim, essa ajuda de que falamos aqui trata, antes, de um acolhimento, um cuidado, que ao invés de ter como objetivo a eliminação do sofrimento, embora esta possa ocorrer, busca, através de uma reflexão, a integração do sofrimento como uma possibilidade do existir, entendendo que superar “o sofrimento não é se livrar dele, é habitá-lo”, isto é, é demorar-se na compreensão disto que é próprio do nosso modo de ser (SÁ, 2016, p. 40). Tal concepção sobre o sofrimento representa um deslocamento com relação à compreensão e ao cuidado oferecidos pela psiquiatria e por algumas áreas da psicologia que, associadas a uma compreensão metafísica do homem, pretendem eliminar por completo o sofrimento. Esse projeto de eliminação do sofrimento desconsidera a relação entre o sofrimento e aquilo que somos em nossa essência.

Na fenomenologia existencial, no entanto, todo sofrimento é um sofrimento existencial, pois não há um corpo, uma mente ou uma psique que sofre, mas toda uma existência, mobilizada por isso que deve ser compreendido em seu campo existencial de sentido, pois muitas vezes o que aparece na clínica como sofrimento, trata-se de uma queixa pela inadaptação a determinações sociais de nosso horizonte histórico, que devem ser compreendidas justamente à luz da técnica moderna. A liberdade em jogo na psicoterapia é,

⁵¹ É importante aqui ressaltar que apostamos nas contribuições da fenomenologia existencial para a clínica, como uma forma dessa ajuda se dar, mas não a única. “A questão que instala a terapia e nela se instala é a mesma já imposta pela vida” (SÁ, 2017, p. 54), não havendo, devido a isso, nenhum privilégio na relação psicoterapêutica, no sentido de uma maior objetividade, neutralidade ou afastamento. “Podemos apenas dizer que o espaço terapêutico se mantém no esforço de sustentar a questão, enquanto questão concernente ao poder-ser próprio do ser-aí, até o limite em que seu apelo suscite novas possibilidades de correspondência” (ibid., p. 55). Do mesmo modo, não buscamos aqui a afirmação desta perspectiva clínica como superior às demais.

na verdade, a busca por “uma ampliação da mobilidade e da liberdade com relação aos desejos que traduzem justamente o fechamento e a restrição da existência às identidades enrijecidas” (SÁ, 2017, p. 122).

Para que possamos ajudar as pessoas a refletirem sobre seu sofrimento, assim como Heidegger (2001) afirmou para os psiquiatras que assistiam a seus seminários, é preciso que nos tornemos “atentos ao que diz respeito inevitavelmente ao homem” (p. 139), mas que não nos é imediatamente acessível, isto é, ao nosso modo de ser, a partir do qual as perturbações que acontecem em nossa existência podem ser compreendidas. O treinamento dessa atenção requer uma atitude metódica especial, a analítica. Analítica que não significa, como na análise química, um decompor em elementos, mas a articulação da unidade de uma estrutura, isto é, a articulação do todo estrutural do ser-aí. “A analítica, em lugar de dividir, re-constitui a constituição originária do único ente que é interpelado pelo ser e a ele deve corresponder: o homem” (MATTAR; SÁ, 2008, p. 195).

Com relação a essa analítica, Heidegger (2001) afirma que há duas formas distintas de a exercermos, ambas nomeadas como Daseinsanálise (*Daseinsanalyse*). A primeira delas seria o executar da apresentação das estruturas ontológico-existenciais do ser-aí, pertencendo à analítica existencial e, com isso, a uma ontologia. Ela deve ser diferenciada daquela outra Daseinsanálise, que seria uma comprovação e descrição dos fenômenos que se mostram factualmente em um determinado ser-aí. “Esta análise, por ser dirigida sempre a um existente em cada caso, é orientada necessariamente pelas determinações fundamentais do ser do ente, isto é, por aquilo que a Analítica do Dasein [ser-aí] destaca como existenciais” (ibid., p. 151).

Esta “análise existencial” distingue-se da “analítica existenciária”, levada a cabo em *Ser e Tempo*, porque, embora fundamentando-se nesta e guardando as estruturas fundamentais nela postas a descoberto – a saber, as estruturas da ex-sistência e da correspondente projeção do horizonte de encontro com as coisas – se move no âmbito meta-ontológico do concreto, do ente facticamente existente, com as características e formas de manifestação em cada caso próprias (BORGES-DUARTE, 2013, p. 170).

Essa Daseinsanálise seria, segundo Heidegger (2001), a realização de uma Daseinsanálise antropológica. Essa Antropologia ôntica, de cunho daseinsanalítico, se colocaria a tarefa de “demonstrar os fenômenos existenciais comprováveis do Dasein [ser-aí] social-histórico e individual” (HEIDEGGER, 2001, p. 151). Essa Daseinsanálise dirigida a um existente é de interesse da psicologia, como foi interesse para psiquiatras como Ludwig Binswanger⁵² e Medard Boss, considerados os fundadores da Daseinsanálise médica. Nesta,

⁵² Heidegger (2001) afirma que Binswanger compreendeu radicalmente errado o que constitui o caráter essencial do ser-aí, pois em sua Daseinsanálise Psiquiátrica considera apenas o existencial ser-no-mundo. Tal estrutura que

as experiências patológicas, ao invés de serem consideradas do ponto de vista causal, passaram a ser consideradas como movimentos da existência humana (DASTUR; CABESTAN, 2015). Mas, para que uma prática clínica que seja um exercício ôntico da analítica existencial-ontológica seja possível

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 (HEIDEGGER, 2001, p. 150).

Assim, junto ao paciente, buscamos nos voltar e ajudá-lo também a se voltar para sua experiência concreta, para o conteúdo ôntico que vai se revelando, sem perder de vista a referência ontológica, uma vez que no exercício da analítica na clínica, a existência factual do cliente é sempre remetida às estruturas ontológico-existenciais que lhe são constitutivas, ainda que nunca genericamente reduzidas a uma estrutura existencial (MATTAR; SÁ, 2008). Essa relação psicoterapeuta-paciente só é possível pelo fato do ser-aí ser esse ente a quem interessa o outro ser-aí, com quem ele está junto no mundo, relacionando-se de maneira existente. Tal interesse fundamenta ontologicamente nossa prática, assim como toda e qualquer prática psicoterapêutica.

As influências ontológicas geram ainda outra série de diferenças com relação às clínicas psicológicas tradicionais. Dentre elas está a compreensão da interpretação por parte do psicoterapeuta. Diferentemente das clínicas tradicionais, não buscamos dizer a verdade ao outro, para o outro, aconselhá-lo, desvendar algo de sua interioridade. Não há interioridade a ser revelada, não podendo, portanto, haver uma interpretação como é tradicionalmente compreendida pela psicologia, que busca olhar para essa suposta vivência interior. Aquilo para o qual a interpretação se abre, o fenômeno, nada tem a ver com a manifestação, isto é, com algo que ao mostrar-se, dá indícios de uma outra coisa que não se mostra. Heidegger (2014) traz como exemplo dessa diferença, as manifestações de uma doença. Segundo ele, tais manifestações são indícios de alguma alteração no organismo que não se mostra, como um rosto vermelho que anuncia uma febre. “[...] manifestação enquanto manifestação de alguma coisa não significa um mostrar-se a si mesmo, mas um anunciar-se de algo que não se mostra através de algo que se mostra. Manifestação é um *não mostrar-se*” (HEIDEGGER, 2014, p.

é a primeira a tornar-se evidente na ontologia fundamental, mas não é a única e, sobretudo, não é a principal. A principal estrutura é a compreensão-do-ser, é ela que determina o ser-aí enquanto tal. A eliminação de tal determinação ontológica-fundamental do ser-aí implica não apenas em uma interpretação inadequada dos existenciais, como de toda ontologia fundamental. O próprio Binswanger reconhece que não compreendeu adequadamente o pensamento de Heidegger, mas considera que sua incompreensão foi produtiva.

Apesar disso, Binswanger, como nos mostram Dastur e Cabestan (2015), foi o primeiro psiquiatra a se interessar pela fenomenologia, sendo, então, incontestável a sua contribuição para a fundação da Daseinsanálise.

68, grifo do autor). Assim, apesar da manifestação só ser possível a partir de um mostrar-se de algo, do fenômeno, ela mesma não é um mostrar-se no sentido do fenômeno.

Na clínica fenomenológico-existencial é para o fenômeno que nos voltamos, para esse modo privilegiado de encontro em que aquilo que se anuncia, mostra-se por si mesmo. Ao tencionarmos nosso fazer clínico a partir da fenomenologia existencial, a interpretação deixa de ser para nós, então, uma aplicação de um saber prévio sobre o paciente para tornar-se uma arte: a arte de perguntar corretamente. Trata-se de elaborar e tematizar aquilo que já foi previamente compreendido (SÁ, 2017).

Numa interpretação, não se trata em primeiro lugar de como algo deve ser explicado, mas sim de ver os fatos fenomenológicos. [...] não se olhar para uma suposta “vivência interior”, mas perguntar como a relação das coisas é determinada, como a coisa verdadeira é uma indicação de mundo (HEIDEGGER, 2001, 82-83).

Ou seja, para perguntar corretamente, neste sentido, é preciso manter a atenção voltada para o âmbito de sentido da existência como ser-no-mundo. É necessário perguntar sobre o campo existencial, discursivamente estruturado e projetado a partir de uma compreensão e de uma disposição afetiva, que permitem a constituição daquele acontecimento existencial. *A intervenção psicoterapêutica tem, de forma privilegiada, a estrutura de pergunta, porque, ao buscar a resposta, temos que conquistar, a cada vez, a compreensão das coisas e não nos contentarmos com representações prontas* (SÁ, 2017, p. 124, grifo nosso)

A fenomenologia existencial pode nos fornecer, então, uma base filosófica de compreensão ontológica do homem a partir da qual buscaremos compreender o sentido da existência de um ser-*á* in-determinado, do que aparece nos atendimentos. Segundo Mattar e Sá (2008), essa psicoterapia se configura como um exercitar da Analítica Existencial no encontro do psicoterapeuta-paciente, “encontro que tece e destece os sentidos previamente dados, que libera para outros sentidos, onde toda queixa, sintoma, fala ou silêncio, remetem à abertura originária que é a existência humana” (p. 200).

Assim como consideramos não ser apropriado o uso do termo teoria para referir-se à psicologia fenomenológico-existencial, acreditamos não ser adequado o uso do termo abordagem, de uso recorrente na psicologia, devido a toda uma significação problemática que o termo carrega. A palavra abordagem refere-se ao ato de abordar, de se aproximar. Em linguagem naval o termo abordagem era utilizado no sentido de entrar a bordo pela força e atualmente é utilizada em âmbito policiaisco para referir-se à aproximação de policiais de prováveis suspeitos. Diz-se, então, abordagem policial. Como dito no capítulo anterior, não é de nosso interesse aproximar as práticas psi de práticas coercitivas ou policiaiscas, local que, como nos alertam Costa (1989) e Coimbra (1995), as práticas psi são constantemente convidadas a ocupar. Outro motivo para optarmos por não utilizar o termo abordagem, é o seu

uso pelo psicólogo Carl Rogers (1902-1987), fundador da Abordagem Centrada na Pessoa, prática psicoterápica do rol das psicologias humanistas, que, diferentemente da fenomenologia existencial, remonta ao pensamento humanista da Grécia Antiga, do Renascimento e do Movimento do Potencial Humano nos anos de 1940 a 1960 nos EUA (FEIJOO; MATTAR, 2009).

Adentremos, por fim, no questionamento que buscamos trazer nesse tópico: se a fenomenologia existencial não pode ser compreendida como uma linha teórica, se entendermos teoria em seu sentido moderno, como uma escola ou como uma abordagem para a clínica psicológica, como considerá-la uma perspectiva em psicologia?

O termo perspectiva vem do latim *perspectiva*, derivando de *per*, através, e *specere*, olhar para, trata-se de um “ver através de”, como nos afirma Cabral (2009). Mas o ver aqui não seria um ver anatômico-fisiológico, pois em todo ver está em jogo uma captação de sentido. “Ver” tem duplo significado: “ver” de modo sensorial óptico e “ver” no sentido de “compreender” [einsehen], isto é, de des-velar o sentido daquilo que vem ao nosso encontro (HEIDEGGER, 2001, p. 36).

Pensar a fenomenologia existencial como uma perspectiva em clínica psicológica, apesar dos ruídos que tal afirmação pode causar, seria pensá-la como uma forma de “ver”, de apreender o sentido da experiência, daquilo que surge a partir de si mesmo, possibilitando que o paciente se relacione mais livremente com esta. Trata-se, portanto, de um exercício hermenêutico que exige do psicoterapeuta um esforço contínuo de corresponder de maneira livre ao que se desvela. Para tal, é necessário um pensamento que pensa o sentido e que, em oposição àquele pensamento que calcula, demora-se na compreensão do sentido daquilo que aparece. Através do pensamento do sentido “chegamos propriamente onde, de há muito, já nos encontramos, embora sem tê-lo experienciado e percebido”, nossa relação com o ser (HEIDEGGER, 2008, p. 58). Nele nos entregamos ao sentido, àquilo que é digno de ser questionado.

Ao nos aproximarmos aqui e em nossas práticas das contribuições da fenomenologia-existencial, não buscamos, portanto, criar mais uma teoria em Psicologia, de aplicar pura e simplesmente as contribuições da fenomenologia existencial, confundindo o que está em um nível ontológico, como a analítica existencial do ser-aí, e o que está em um nível ôntico, como a clínica, ou mesmo de tentar explicar a existência humana ou dizer a verdade sobre o homem. Com essa aproximação, buscamos perspectivar nosso olhar a partir das contribuições da fenomenologia existencial, utilizando-a como fundamento ontológico de compreensão daquilo que surge durante os atendimentos. Nessa clínica, buscamos lembrar o homem de seu

modo próprio de ser, “evitando as objetivações da ciência e do senso comum, recordando-o de sua liberdade para livremente corresponder ao sentido do ser” (MATTAR; SÁ, 2008, p. 195).

Para tal, nos é demandado um modo de atenção e uma relação de cuidado que busca ajudar o existente a ter uma relação mais própria com seu modo de ser enquanto abertura, como des-velamento das possibilidades que lhe vêm ao encontro na clareira em que, sendo-aí, ele sempre está. No tópico que segue, buscaremos compreender esse cuidado e a ética em jogo em uma perspectiva fenomenológico-existencial para a clínica, bem como os questionamentos e posicionamentos decorrentes dessa prática.

4.2 O cuidado e a ética na clínica psicológica infantil em uma perspectiva fenomenológico-existencial

No presente tópico buscaremos apresentar algumas possibilidades para o atendimento psicológico a crianças na perspectiva fenomenológico-existencial, tecendo a partir daí nossas reflexões sobre o cuidado e a ética na clínica. Para tal, mostra-se importante ressaltar dois pontos fundamentais de que já falamos aqui e que darão o tom das reflexões que se seguem. São eles: em uma clínica que perspectiva seu olhar a partir das contribuições da fenomenologia existencial, as particularidades em relação ao atendimento com crianças estão relacionadas ao modo como as crianças se mostram a cada vez na clínica, e não a uma compreensão desenvolvimentista destas; e nosso objetivo aqui não é estabelecer uma teoria ou técnica psicológica, mas apresentar o modo como o cuidado clínico tem ocorrido nessa perspectiva, refletindo sobre esse cuidado e sobre a ética em jogo nessa clínica psicoterapêutica.

Segundo Sá (2017), quando compreendida fenomenologicamente, a psicoterapia é um modo de cuidado com o ser-no-mundo que acontece discursivamente. O acesso direto a esse ser-no-mundo ocorre, segundo o autor, a partir de uma modulação da atenção ou da escuta,

[...] enquanto modo de abertura do ser-aí, para o acontecimento discursivo, compreensivo e afetivamente disposto do mundo projetado a partir do ser-aí, como mero poder-ser. Se a atenção, por sua vez, é apenas um modo de abertura do ser-aí, modular a atenção para o acesso direto à alma [ser-no-mundo]⁵³, é “modular a si

⁵³ Sá (2017) em seu texto *A psicoterapia como hermenêutica fenomenológica da existência* retoma um texto de 1905 do psicanalista Sigmund Freud nomeado *Tratamento Psíquico (Tratamento pela alma) [Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)]* em que o autor afirma que no termo “psicoterapia”, a raiz grega que corresponde a alma não indica o objeto de tratamento, mas o meio pela qual o tratamento acontece, cujo o instrumento é a linguagem. É a partir daí que devemos compreender a utilização de Sá (2012) de um termo tão contaminado como alma para se referir ao modo de ser do homem. A alma humana não é compreendida em seu

mesmo”, como modulação da compreensão, da disposição afetiva e do discurso (SÁ, 2017, p. 119).

Na clínica psicológica em uma perspectiva fenomenológico-existencial o discurso constitui a essência do processo psicoterapêutico, pois é na linguagem que o ser, isto é, o real se revela. Esse discurso já aconteceu sempre, mas se mostra oticamente por meio da fala, do silêncio, dos gestos, do brincar etc. Podemos observar que enquanto no atendimento a adultos, na maioria das vezes é possível realizar o processo psicoterapêutico apenas por meio da fala, no atendimento a crianças na maioria das vezes isso não se mostra possível, fazendo com que se torne necessário a utilização do brinquedo para que o processo psicoterapêutico possa fluir, pois na brincadeira, como dito no capítulo anterior, a criança vive suas possibilidades. No brincar, a criança pode trazer à luz suas vivências e sentimentos, seus significados, podendo através dele se aproximar de suas possibilidades (FEIJOO, 1997).

Assim, o brincar surge como um modo possível da criança estar no mundo. Trata-se de um recurso que se coloca aí não como um fim, mas como algo que pretende facilitar o processo, possibilitando a abertura (FEIJOO, 1997). Os jogos e brincadeiras escolhidos pela criança não são compreendidos como possuindo uma utilidade *a priori*, mas como algo que permite que nos aproximemos do modo de ser da criança e de suas vivências. Se a criança consegue recordar ou não as peças de um jogo da memória, se fica irritada quando perde, se prefere jogos em que pode jogar sozinha ou se prefere jogar com o psicoterapeuta etc., tudo isso nos fala do modo de ser da criança, de seu mundo, e não de estruturas do desenvolvimento da criança.

Além dos brinquedos e jogos, diversos outros recursos podem ser colocados para a criança. Podemos propor a leitura de algum livro infantil que acreditemos que possa auxiliá-la a refletir sobre si mesma e o que vem vivenciando. Ou podemos propor que ela realize algum teste psicológico ou, de maneira mais livre, que ela realize uma atividade elaborada pelo próprio psicoterapeuta, como contar alguma história a partir de imagens que serão fornecidas a ela e desenhar a si mesma e/ou os membros de sua família como animais ou objetos, caso se perceba que ajudarão a criança. De início, todas as proposições estão suspensas. Tais atividades, como compreenderemos melhor no decorrer deste tópico, não deverão ser impostas à criança. Caso ela não queira realizá-las, cabe ao psicoterapeuta reconhecer e aceitar o não.

Na psicoterapia infantil, após o contato feito pelos responsáveis da criança, o início do acompanhamento psicoterapêutico pode acontecer de diversas formas. Existem aqueles psicoterapeutas que iniciam pelo atendimento à criança, realizando em outro momento a entrevista inicial com os responsáveis ou mesmo com a família. Outros psicoterapeutas, no entanto, consideram melhor iniciar o acompanhamento psicológico pela entrevista inicial com os responsáveis. Nessa entrevista inicial, costuma-se realizar uma entrevista de anamnese, onde buscamos compreender o que levou os responsáveis a procurar um acompanhamento psicológico para a criança, qual a demanda em relação aos atendimentos e o modo como eles se relacionam com a criança. Assim, perguntas sobre o momento da gravidez, os primeiros anos de vida da criança, sua alimentação e horários de sono, ou, em casos de crianças adotadas, como se deu o processo de adoção, os primeiros contatos com a criança etc., são fundamentais para compreender o modo como os responsáveis se relacionam com a criança, a dinâmica familiar, a afetividade... Um pai, por exemplo, que considera que não é necessário comparecer junto à mãe à entrevista, ou que mesmo chega a comparecer, mas não sabe informar nada sobre seu filho, já nos conta algo sobre esse que é o mundo da criança, seu horizonte fático, local a partir do qual isso que os responsáveis, a escola ou o pediatra da criança, consideram que não vai bem, pode surgir.

Além da entrevista inicial, outros atendimentos podem ser reservados para uma conversa com os responsáveis, a variar, é claro, da necessidade de cada caso. Nas entrevistas devolutivas, os responsáveis terão a oportunidade de refletirem junto ao psicoterapeuta sobre o que tem afetado a criança e trazido problemas. A partir de tais reflexões, os responsáveis podem ampliar sua compreensão em relação ao que vem acontecendo com a criança, sobre a qual a participação deles em tal questão e como podem ajuda-la.

Junto à criança, buscamos desde o primeiro atendimento, estarmos dispostos em serenidade, deixando a criança ser a seu modo, para que assim ela se aproprie de seu poder ser e se sinta livre e à vontade para expressar o que desejar e para escolher as brincadeiras que mais lhe aprouverem. Na sessão, nomeada justamente de sessão livre, a criança pode experimentar estar livre para fazer o que desejar, não sendo obrigada a fazer ou a falar nada que não queira ou que fosse esperado dela. Afinados na serenidade, não impomos à criança nenhuma orientação, estando abertos a todas as expressões e escolhas feitas pela criança durante o atendimento⁵⁴.

⁵⁴ É importante ressaltar que algumas atitudes apresentadas por nós nesse parágrafo, bem como nos que se seguem, possuem certa aproximação com as oito atitudes básicas do terapeuta formuladas pela psicóloga americana Virgínia Axline (1911-1988), em seu livro *Ludoterapia*. Axline trabalhou com Carl Rogers e sua

No espaço clínico, deixamos, então, a criança consigo mesma e aguardamos que ela escolha ou não fazer algo na sessão. O psicoterapeuta suspende os juízos e as críticas sobre qualquer expressão da criança, bem como não a encoraja ou faz sugestões. Ou seja, as atitudes usuais e naturais que tomam a criança como ser em si, como natureza ou identidade, são suspensas. Não se trata da liberdade como um livre-arbítrio absoluto, como se tudo fosse dado à criança, bastando que esta o queira. Não se concede liberdade a alguém, mas se propõe que haja menos obstáculos à criança em função de que esta é culturalmente conduzida e monitorada pelos adultos, quando é cuidada. Sabemos que há situações em que a criança é deixada por conta própria e tal cuidado não acontece. Quando falamos desta suspensão na clínica, não nos referimos, portanto, a uma indiferença e a deixar a criança desprotegida, sem referências ou sem orientação. Tal atitude configuraria abandono e negligência e não um cuidado libertador, que aqui apostamos. Nossa proposição nesse trabalho não é refletir sobre a eliminação do cuidado, o que nem seria possível, à medida que este sempre se dá de algum modo, seja o da disciplina, o da violência, o do produtivismo, seja o da ausência e negligência, mas sim sobre outros modos possíveis de cuidado, uma vez que o cuidado tem estado relacionado a informações técnicas e a determinações já dadas pela tradição que não permitem o vislumbrar da existência e seus possíveis.

Assim, por exemplo, na sessão o psicoterapeuta estará atento à criança, acompanhando seu estar ali, atento aos limites de tempo da sessão, e ao fato de que a criança é livre para escolher o que fará, desde que não coloque em risco sua integridade física e psicológica. Da mesma forma, como dissemos anteriormente, ao encontrar os pais e responsáveis, refletirá sobre o que possa estar afetando a criança em seu cotidiano e sobre as relações estabelecidas

Ludoterapia não-diretiva, apesar de também ser pautada no método fenomenológico, tem por fundamentação teórica a Psicologia humanista (MATTAR, 2010). Assim como Feijoo e Mattar (2016), temos observado que no meio acadêmico muito tem se confundido a Psicologia humanista e a Psicologia fenomenológico-existencial. A Psicologia Humanista, como vimos no início deste capítulo, remonta ao pensamento humanista da Grécia Antiga e ao Movimento do Potencial Humano nos anos 1960. Nela, compreende-se o homem como detentor de potenciais inatos ao crescimento, devendo a terapia oferecer as condições para tal, uma vez que o cliente tem em si mesmo o potencial e conhecimento daquilo que é melhor para ele (MATTAR, 2010). A Psicologia humanista, como nos alertam Feijoo e Mattar (2016), ainda que represente um refrigério em relação a Psicanálise e a Psicologia behaviorista ou comportamental, conhecidas como *primeira* e *segunda forças* em psicologia, ainda mantém ideias metafísicas em seus fundamentos, como a noção de potencial, interioridade psíquica e a premissa de que a saúde psíquica é algo que pode ser conquistado. Na clínica psicológica infantil essa confusão se expressa pela difusão de parte dessas atitudes básicas formuladas por Axline, sem que se localize que a fonte é a obra da autora, localização que consideramos fundamental, pois é inegável toda a contribuição do trabalho de Axline para o desenvolvimento da Psicoterapia infantil, e, também, sem localizar que a utilização dessas atitudes não ocorre de forma integral, ela exige cuidado e atenção de nossa parte devido as diferenças existentes entre a Psicologia humanista e Psicologia fenomenológico-existencial, no que se refere às suas bases filosóficas e objetivos. É devido a essas diferenças, que, diferentemente de Axline, compreendemos a atitude clínica não enquanto uma atitude de permissividade e aceitação incondicional do psicoterapeuta em relação a criança, mas como uma atitude de serenidade, de dar permissão para que as coisas sejam a seu modo.

com a mesma. O que não se fará, de fato, será conduzir, corrigir, criticar ou “educar” a criança, ressaltando-se a diferença entre uma relação pedagógica e o encontro terapêutico.

No primeiro atendimento à criança, apresentamos a ela o consultório, os brinquedos e jogos que temos ali disponíveis e conversamos com ela sobre a psicoterapia, esclarecendo que aquele espaço e horário são dela, podendo ela ali fazer ou falar o que desejar, e que poderá haver momentos em que precisaremos conversar com os responsáveis. Quando isso ocorrer, só poderemos contar algo que ela disse ou que aconteceu durante o atendimento, ou mesmo mostrar algo que ela fez ali, como um desenho, por exemplo, se ela autorizar que o façamos. Trata-se aqui de tornar acessível à criança a noção de sigilo profissional, para que ela possa sentir-se livre e à vontade durante os atendimentos. Para ajudar nesse processo, podemos recorrer à leitura de livros que tratem dessa questão, como *O Primeiro Livro da Criança Sobre Psicoterapia*, que apresenta de forma simples para a criança a psicoterapia.

Além disso, buscamos nesse primeiro atendimento compreender se a criança sabe o porquê de estar sendo trazida ali. Para tal, costumamos perguntar se ela sabe o porquê de seus responsáveis terem procurado um psicólogo para ela e, caso ela não saiba e nós já tenhamos realizado a entrevista inicial com os responsáveis, esclarecemos o que foi trazido à criança. Nesse momento, pode aparecer o que a criança pensa sobre essa demanda, se ela concorda ou não com o motivo apresentado por seus responsáveis.

Buscamos assumir junto à criança, então, um cuidado diferente daquele em jogo no cotidiano, onde as crianças são tuteladas pelos adultos com quem convivem. Como vimos anteriormente, esse cuidado tutelar está associado à visão da criança como alguém frágil ou incapaz, o que faz com que seja necessário que ela se torne objeto do cuidado de outro, que irá assumir por ela o cuidado que lhe cabe por suas escolhas, por sua existência. Tutelamos uma criança na clínica quando frente às possibilidades que ali se encontram – falar, ficar em silêncio, jogar esse ou aquele jogo, de tal ou qual maneira etc., escolhemos sobre o que ela deve falar, o que deve fazer e/ou como deve ser feito. Ou quando julgamos algo que ela diz ou faz como inadequado e a corrigimos. Se, por exemplo, uma criança decide desenhar seus familiares em diversas folhas e após desenhar seu irmão, risca todo o desenho, amassa-o e finge que o come antes de jogá-lo longe, não cabe ao psicólogo assumir um posicionamento cotidiano e dizer que ela não pode se sentir assim com o irmão, que isso é errado ou que devemos amar nossos irmãos. Em uma situação como esta, devemos aguardar, buscar compreender isso que se mostra e ajudar a criança a se apropriar da experiência ali expressa.

Qualquer escolha que façamos no lugar da criança, qualquer determinação *a priori* de como ela deve ou não agir, como deve ou não se sentir, por mais ingênua que nos possa parecer, pode retirar da criança a possibilidade dela mesma escolher algo (o que implica em um não escolher o restante), e assumir a responsabilidade que lhe cabe por sua existência, pela abertura para as possibilidades que ela mesma é. Com isso, podemos estar impedindo que a criança se aproxime dela mesma, do que está sentindo e vivenciando. No exemplo que citamos no parágrafo anterior, podemos dizer que isso ocorre em nome de uma determinação social de como uma criança deve se sentir em relação ao irmão, tratando-se, assim, de uma tentativa de normatização da criança, de um enquadramento do que ela sente dentro das normas sociais.

No capítulo anterior, em nossas reflexões sobre a lida com a criança na atualidade e a demanda na clínica psicológica, vimos que a demanda por uma normatização das crianças (e dos pais) é muito presente na clínica. Somos historicamente convocados a ocupar esse lugar de um especialista que irá exercer sua prática sob uma lógica normatizadora, que busca adaptar o outro a um padrão considerado ideal pela sociedade. O questionamento ético presente neste trabalho surge justamente dos dilemas com que nos deparamos na clínica, à medida que compreendemos que não é nosso papel enquanto psicólogos sermos agentes normatizadores. Não é nosso papel, portanto, dizer à criança de nosso exemplo como ela deve se sentir em relação ao irmão, adequando seus sentimentos ao que é socialmente aceito, mas construir o espaço clínico, nossa relação de cuidado com a criança, de forma que ali ela possa se aproximar de si mesma, de seu modo de ser. Ao retomar o cuidado que lhe cabe por sua existência, a criança poderá tomar distância dos modos usuais de “sentir” que são determinados pela tradição, para se apropriar de si mesma.

Podemos aproximar esse cuidado tutelar, ôntico, que por vezes acaba mesmo por normatizar o outro, daquela modalidade de Cuidado que Heidegger (2014) nomeou como preocupação substitutiva. Como vimos no primeiro capítulo, nessa modalidade de Cuidado, o ser-aí salta para o lugar do outro, assumindo o lugar desse outro na ocupação que deve realizar. Ele assume, portanto, a responsabilidade que cabe ao outro por suas ocupações e, assim, pelo cuidado de si mesmo. Mas a substituição não é algo de ordem pessoal; ela já sempre se deu. Jogado no mundo, o ser-aí já se encontra, de início e na maior parte das vezes, substituído pelo impessoal. Esse modo de cuidado tutelar é comum em “formas de terapia que possuem ou aspiram a uma teoria e uma técnica que deem conta do sofrimento humano” (SANTOS; SÁ, 2013, p. 56). Ele tem sido muito demandado na atualidade, onde se busca cada vez mais soluções rápidas e mágicas para todos os tipos de situações, inclusive para o

sofrimento psicológico e emocional. O profissional que atua a partir desse modo de cuidado se encontra no modo de atuação sedimentado, no qual se afirma que é preciso conduzir o outro e que cuidar é tutelar. A demanda por esse cuidado tutelar, como dissemos anteriormente, precisa ser compreendida à luz de nosso horizonte histórico.

No entanto, ao buscarmos realizar aqui essa aproximação entre o cuidado tutelar e a preocupação substitutiva, não estaríamos confundindo algo de ordem ontológica com algo de ordem ôntica? Tal questionamento merece, sem dúvida, nossa atenção. Como vimos, Heidegger nos alerta em sua obra justamente para o esquecimento da diferença ontológica presente na metafísica. Mas, essa diferença ontológica entre ser e ente de que nos fala Heidegger, não deve jamais ser compreendida como uma cisão ente ôntico e ontológico (MAGLIANO; SÁ, 2015). Ôntico e ontológico, devemos nos lembrar, não existem isolados um do outro, eles estão em constante relação, são idênticos. Essa identidade não deve ser compreendida como igualdade, pois como nos aponta Heidegger (1999), identidade e igualdade não são sinônimos; a identidade fala de uma relação de comum-pertencimento.

O cuidado, em um sentido ôntico, como intervenção voltada para um ente já constituído em seu ser, tem como condição de possibilidade o fato de que o homem é, antes, cuidado em um sentido ontológico. Só é possível nos ocuparmos com as coisas e nos preocuparmos com os outros porque as coisas e os outros já se abriram em seu ser como presenças na abertura de sentido que nos constitui mais essencialmente do que qualquer identidade positiva (SANTOS; SÁ, 2013, p. 58).

Então, como vimos no primeiro capítulo, é precisamente porque somos Cuidado que podemos ter algum modo de cuidado ôntico na clínica com nossos pacientes. “Os comportamentos ônticos de cuidar do outro já estão sempre pré-determinados pelo cuidado ontológico [...]” (SANTOS; SÁ, 2013, p. 59). É a partir dessa abertura que é ser Cuidado, que acontece a doação de sentido. “Quando nos damos conta da presença de outro que diante de nós demanda ajuda, nosso “olhar” já posicionou previamente esse outro em seu ser-outro, atribuindo-lhe e subtraindo-lhe possibilidades de ser” (SANTOS e SÁ, 2013, p. 58). Já sempre nos posicionamos em nossa convivência com o outro, a partir das diferentes modalidades de preocupação, sejam elas aquelas modalidades extremas de preocupação, a saber, a preocupação substitutiva e a preocupação antepositivo-libertadora, ou suas inúmeras formas mistas, que irão determinar nosso cuidado ôntico com o outro. O cuidado ôntico, como nos afirmam Santos e Sá (2013), já está previamente limitado pelo Cuidado ontológico, que é mais originário.

Como vimos, Heidegger (2014) chega mesmo a utilizar o termo tutela ao falar sobre o “quem” do ser-aí cotidiano. No parágrafo 27 de *Ser e Tempo*, ele afirma que o homem vive

mergulhado no impessoal, que possui como um de seus modos de ser o afastamento. Na convivência cotidiana, esse afastamento do ser-com tem o caráter justamente de um estar sob a tutela dos outros, de um estar sob a tutela da tradição sedimentada de mundo, o impessoal, da qual o outro também faz parte. Ser tutelado aparece, assim, como o modo em que, de início e na maior parte das vezes, o homem é em sua relação com os outros. Faz parte do próprio Cuidado como modo de ser do homem o se deixar ser tutelado na decadência das determinações do mundo que é o seu e substituir o outro em suas ocupações. Quando na vida cotidiana alguém nos orienta e nos diz o que fazer, que direção tomar, essa é uma possibilidade de relação que esteve sempre presente, justamente pelo fato de que ontologicamente, somos marcados por uma negatividade estrutural, isto é, somos Cuidado. É à medida que nada nos define, que podemos ser tutelados ou que podemos substituir o outro em suas ocupações. Trata-se, então, não apenas de possibilidades que estão sempre presentes, mas daquelas nas quais, de início e na maior parte das vezes, nos encontramos.

Do mesmo modo, essa nada nos permite construir outros modos de preocupação com o outro e, assim, de cuidados ônticos com esse outro. É daquele outro modo de preocupação, que não substitui o outro, mas que busca devolver a ele a responsabilidade que lhe cabe por sua própria existência, que buscamos nos aproximar em nosso cuidado ôntico com o outro na psicoterapia sob uma perspectiva fenomenológico-existencial.

O termo psicoterapia é formado pelas palavras gregas *psyché* e *therapéia*. *Psyché*, alma, em seu sentido mais originário, é “respiração”, “sopro de vida”, “princípio vital”. Já o termo *therapéia* quer dizer “cuidado”, “zelo”, “tratamento”. Assim, etimologicamente, a palavra psicoterapia significa cuidado pela vida. Segundo Beaufret (1985 apud SÁ, 2017), o termo ser-aí traduziria de forma apropriada o termo *psyché*, vida. Em relação à palavra cuidado, Sá (2017) nos alerta sobre o risco de uma compreensão romântica do termo, e retoma a compreensão ontológica do termo Cuidado, que fala sobre o caráter originariamente relacional do modo de ser do homem. Cuidado é mera relação. Esse relacionar-se nunca é neutro, nele está sempre em jogo o ser abertura para que os outros apareçam segundo determinadas possibilidades de ser. “A partir de tais sugestões poderíamos, então, compreender psicoterapia, enquanto "cuidado pela vida", como: o estar-com que co-responde ao outro enquanto abertura às suas mais diversas e próprias possibilidades de ser” (SÁ, 2017, p. 79).

Com relação à psicoterapia, Sá (2017) afirma ainda:

A psicoterapia como terapia da alma, ou seja, da existência em sua dimensão essencial de sentido, cuida, no fundo, da negatividade essencial da existência. Por isso, seu modo mais próprio de cuidado é também negativo, ou antepositivo como

diz Heidegger. É cuidado pela liberdade da existência como mero poder-ser, que se realiza como atitude existencial discursiva de desconstrução das identificações e encobrimentos a que ela está sempre sujeita por sua própria natureza (p. 122).

Assim, na clínica em uma perspectiva fenomenológico-existencial, buscamos nos aproximar daquela preocupação antepositivo-libertadora que, como vimos, salta não para substituir o outro em sua ocupação, mas para se antecipar a ele em suas possibilidades existenciárias de ser, ajudando a tornar transparente para ele o seu modo de ser enquanto *ek-sistência*, poder-ser. Essa modalidade de Cuidado fala sobre o Cuidado em seu modo próprio, onde o outro aparece propriamente como coexistente. Na clínica, “a “anteposição” seria o modo do “ser-com” em que o terapeuta se deixa apropriar enquanto abertura para a manifestação das possibilidades próprias do outro” (SANTOS; SÁ, 2013, p. 56). Mas, assim como no Cuidado em seu modo próprio, esse modo de cuidado ôntico, em que aqui apostamos, demanda um esforço por parte do psicoterapeuta, uma vez que não é o modo como de início e na maior parte das vezes nos relacionamos com os outros. Não se trata de algo voluntariamente controlável, de uma atitude que alcançamos e ali permanecemos, mas de uma possibilidade de cuidado que precisa ser (re) conquistada⁵⁵ e demanda um esforço contínuo e um exercício ininterrupto da reflexão por parte do psicoterapeuta, do treinamento persistente na experiência da serenidade, disposição própria ao pensamento do sentido, e também da atitude fenomenológica. Esse cuidado não é adquirido, portanto, a partir de mero aprendizado técnico-científico, ele demanda o modo de ser do psicoterapeuta (SANTOS; SÁ, 2013; SÁ, 2017).

Se a atitude fenomenológica é intuitiva, no sentido de se ater ao imediato dar-se das coisas a partir de si mesmas, tal possibilidade é sempre mediada por um esforço paciente e um treinamento persistente na experiência da atenção, do aguardar na abertura ao sentido, do pensamento meditativo; que dizem o mesmo que a realização das possibilidades de ser em um modo próprio e pessoal do ser-aí (SÁ, 2017, p. 34).

Assim, segundo Feijoo (1997), na clínica psicológica infantil em uma perspectiva fenomenológico-existencial a atuação do psicólogo durante o atendimento se constitui em uma arte, muito mais do que em uma técnica. O aprendizado dessa arte ocorre a partir da experiência, do próprio exercício da clínica. No começo, o psicoterapeuta pode encontrar dificuldade em separar a forma como lida com as crianças em seu cotidiano da atitude

⁵⁵ Escolhemos aqui utilizar o termo “(re) conquista” para denotar que tal atitude não é algo que alcançamos de modo absoluto, isto é, que não é algo que uma vez conquistado irá assim permanecer, tal qual ocorreria se a compreendêssemos como um mero aprendizado técnico. Essa atitude, pelo contrário, é algo sempre em movimento, nós a conquistamos e a perdemos, sendo necessário um novo esforço, que não a trará enquanto garantia, mas com uma nova conquista, que logo se perderá. Implica, então, em um movimento de (re) conquista constante.

requerida na clínica. Por isso, é comum ocorrerem deslizes. Esses deslizes devem ser compreendidos justamente a partir do esforço que implica estar junto às crianças em uma atitude diferenciada da cotidiana, e não como se houvesse uma técnica correta de atuação a ser seguida na clínica, que nesses momentos foi feita de maneira incorreta. O modo de cuidado que aqui nos propomos não é algo que conquistamos de maneira definitiva, mas que, como vimos, exige um esforço e um movimento de (re) conquista constantes, o que faz com que o risco de que recaíamos naquele modo de cuidado cotidiano com as crianças esteja sempre presente.

Para Sá (2017), atuar na clínica a partir de tal perspectiva traz para o psicoterapeuta uma experiência de desconforto, uma vez que sua prática jamais se esgota no âmbito do saber representacional, estando conectada à experiência singular. Nessa clínica as questões da vida não são compreendidas como estando formuladas *a priori*, seu sentido se encontra no contexto existencial concreto em que surgem. Assim, por mais que o treinamento da atitude fenomenológica e a experiência sejam importantes, o exercício clínico se desenrola a cada vez, junto a cada existência concreta, como se fosse a primeira vez (MATTAR; SÁ, 2008).

Bem, mas é possível pensar que se esse desconforto constitui uma condição inerente a essa tarefa, sua experiência enquanto deficiência a ser superada pelo desenvolvimento científico da psicologia esteja mais vinculada ao horizonte histórico de sentido em que nos encontramos hoje, aquele que Heidegger denominou como a “era da técnica” (SÁ, 2017, p. 79).

É a partir da era da técnica que tal experiência de desconforto/deficiência deve ser compreendida. Horizonte onde não apenas temos a ilusão de que possuímos o controle de tudo, mas de que é necessário ter esse controle. Onde não ter um elaborado arcabouço técnico-científico que nos diz como agir ou que nos fornece uma compreensão *a priori* das questões trazidas pelos pacientes na psicoterapia, pode ser vivenciado mesmo a partir de uma experiência de desamparo. Assumir nesse horizonte histórico outro modo de cuidado, que não esse sedimentado em que se busca tutelar o outro, substituindo-o em suas escolhas, mas que aguarda paciente que os sentidos ali em jogo se mostrem, que aquela existência concreta se desvele, mostra-se para nós como uma atitude ética, uma vez que nela o psicoterapeuta busca preservar-se enquanto abertura para as possibilidades existenciárias do outro.

“A Ética, de modo geral, pode ser compreendida como a reflexão filosófica sobre o agir humano no seu sentido radical e global” (MAC DOWELL, 2016, s/p). O agir ético, como caracterizado a partir de Aristóteles, é ambivalente, podendo ser compreendido como bom ou mau. Essa qualificação determinaria não apenas o valor dessa ação, mas também do próprio homem. Mas, como vimos anteriormente, não é com essa noção de ética que dialogamos aqui.

A Ética, como concebida pela tradição metafísica, ratifica “a distinção metafísica entre fato e valor, real e ideal, existência e essência”, ao medir o valor de uma ação em função de princípios e normas universais (ibid., s/p). Compreendemos a ética, assim como o faz Heidegger (1967), não enquanto uma disciplina filosófica, mas como serva do *éthos*. Como vimos no primeiro capítulo, ser Cuidado é ser-no-*éthos*, é morar na verdade do ser. O homem é na verdade do ser justamente quando está com o outro a partir de uma preocupação antepositivo-libertadora. Segundo Cabral (2009), é na dinâmica dessa modalidade positiva de preocupação que o homem se relaciona com o outro de modo a ser veículo de favorecimento do Cuidado do outro, permitindo, assim, que esse outro *também* venha a ser ele mesmo em sua existência. Mais uma vez fica aqui claro o porquê de afirmarmos ser demandado o modo de ser do psicoterapeuta na perspectiva fenomenológico-existencial. Somente podemos nos relacionar autenticamente com o outro quando já (re) conquistamos nosso ser. Ser-no-*éthos* e existir autenticamente falam de uma mesma experiência, pois existir eticamente é existir tomado pela verdade do ser.

Assim, se na perspectiva fenomenológico-existencial buscamos construir nosso cuidado ôntico com o outro a partir justamente dessa preocupação antepositivo-libertadora, desse modo próprio de Cuidado, onde o homem é na verdade do ser, falar em cuidado nessa perspectiva é falar em ética. Cuidado e ética, como afirmamos anteriormente, mostram-se indissociáveis, assim como o são o Cuidado ontológico e a ética originária, a que correspondem.

A partir das reflexões de Duarte (2000), apostamos na compreensão da ética em jogo na clínica psicológica em uma perspectiva fenomenológico-existencial como uma ética da precariedade. Precária porque se assenta no reconhecimento do modo de ser do homem,

[...] cuja “existência”, sendo “lançada” no mundo em que se “projeta”, é ontologicamente desprovida de fundamentos últimos, é sem-porquê, tornando vão qualquer empreendimento teórico visando fundamentar moralmente ou cognitivamente os seus projetos mundanos. Nem irreal nem inexistente, uma ética da precariedade não poderia expressar prescrições normativas nem ser reconstruída até seu fundamento último, pois extrai seu potencial ético justamente da ausência de quaisquer garantias transcendentais (DUARTE, 2000, p. 74).

Precária justamente porque “desprovida de fundamentos últimos ou procedimentos intersubjetivos capazes de assegurar critérios transcendentais infalíveis de validação da qualidade ética da conduta humana” (ibid., p. 71). Essa ética de que aqui falamos não busca soluções definitivas e absolutas para as questões que surgem para uma determinada existência concreta, pois seu fazer ético surge na relação de cuidado com cada existente. Ética pautada,

pois, na nidade e na liberdade do homem, em seu modo de ser enquanto abertura ao ser, enquanto Cuidado.

De uma perspectiva ôntica, agir sem dispor de garantias quanto ao caráter moral de nossas ações não significa abdicar do respeito e da responsabilidade para consigo e com os outros, mas desconfiar e opor resistência a qualquer sistema teórico, qualquer instituição social, qualquer instância ou mecanismo de manipulação, objetificação e controle, em sua pretensão de administrar a precariedade que somos (DUARTE, 2000, p. 97).

Nesse cuidado ético com o outro, questionamos, portanto, qualquer tentativa de normatização da vida. Mas, como vimos no capítulo anterior, não buscamos a partir de tal questionamento eliminar as demandas de normatização da vida que surgem em nosso horizonte ou negar de alguma forma o sofrimento associado à desadaptação aos ideais de desempenho de nossa sociedade, mas dar um passo atrás para que essas demandas possam ser compreendidas em uma visada mais ampla, a partir do modo como se desvelam e em sua relação com nosso horizonte histórico. Trata-se de buscar aí outra correspondência ao ser dos entes que não seja essa em jogo na com-posição, modo de desabrigar que, ao nos desenraizar de nossa essência, traz consigo o perigo de que estejamos impedidos de existir desde a verdade do ser, desde esse que é nosso *éthos*.

Segundo Heidegger (1999), a filosofia grega, a *philosophia*, é compreendida não como disciplina, mas enquanto o corresponder propriamente ao ser dos entes. O *páthos*, isto é, a disposição da filosofia é o espanto, nele nos detemos, retrocedemos diante do ser dos entes. Mas o espanto não se esgota aí. No ato de retroceder e se manter em suspenso, se é ao mesmo tempo atraído, como que fascinado por aquilo diante do qual se recua. O espanto é um se deixar convocar pelo apelo do ser. “Assim o espanto é a dis-posição na qual e para a qual o ser do ente se abre” (HEIDEGGER, 1999, p. 38). Na filosofia grega e em seu *páthos*, o espanto, encontramos, então, indicações fundamentais para esse passo atrás em relação às demandas de normatização da vida de que falamos anteriormente e para a nossa prática clínica como um todo, pois “enquanto a dúvida pede certeza, resposta, orientação, definição, o espanto é *dis-posição* que nada pede. Recua para permanecer, ao mesmo tempo, atraído e fascinado pelo que apela no âmbito do comum-*pertencer* de homem e ser” (MATTAR, 2017, p. 15, grifo da autora). Na disposição do espanto permitimos que o fenômeno se mostre por si mesmo, a partir de si mesmo.

Não devemos aqui nos confundir, no entanto: o fenômeno é sempre um mostrar-se, mesmo quando se oculta, isto é, seja a partir de um velamento ou de um desvelamento, o fenômeno já sempre se deu. Mas, nessa atitude que aqui nos propomos, realizamos a

suspensão das determinações pelas quais o fenômeno é interpretado para que a própria mostração ou dação possa “dar-se”. Abre-se com isso na clínica um caminho para que o pensar a partir de nosso horizonte histórico, com suas determinações de desempenho e sua normalização disciplinar, dê lugar a uma escuta mais livre ao apelo do ser dos entes, que permita espantar-se, recuando frente a isso que lhe é mais próximo, para justamente aproximar-se disso que nos é mais essencial, nossa relação com o ser (MATTAR, 2017).

Na clínica é possível silenciar o burburinho das informações e sugestões, conselhos e orientações, sempre numerosos no repertório de ações dos psicólogos. Essas orientações não irão desaparecer, pois fazem parte do modo como lidamos com as *situações-problema* na atualidade. No entanto, é possível resistir à tentação de ceder a elas e silenciar para escutar; [...] (MATTAR, 2017, p. 16, grifo da autora).

Assim, não buscamos na psicoterapia infantil alguma espécie de adequação da criança a um padrão social, mas através de uma escuta paciente, que silencia e aguarda, deixar que o sentido daquilo que está em jogo ali apareça em seu contexto de significações. A clínica necessita desse pacientar; um silenciar que aguarda e um aguardar que silencia. Silencia frente aos ruídos da vida cotidiana, em que muito se fala, muito se aconselha e determina. Nesse horizonte, é preciso construir na clínica um estar com o outro que dê a esse outro espaço para estar consigo mesmo, podendo, assim, se aproximar e cuidar de si. A suspensão fenomenológica se faz aí imprescindível, pois convoca o psicoterapeuta a colocar em suspenso todos os seus juízos e pré-conceitos, permitindo que o fenômeno se mostre por si mesmo, a partir de si mesmo. Na atitude fenomenológica, a partir de seu movimento de suspensão, buscamos, então, nos preservar na força de mostração do real, nesse que é o nosso *éthos*, a morada do ser. Tal atitude permite, portanto, que nos relacionemos eticamente com o outro. Essa mesma atitude poderá ser assumida pelo cliente: uma suspensão da capa de preconceitos para que o mundo se anuncie em seu movimento de aparição. No mundo, ele mesmo, o cliente, aparece como tema para si mesmo.

Nessa relação, o psicoterapeuta surge não como o condutor do processo, mas como aquele que acompanha a criança, que está junto a ela, servindo de abertura para que ela se aproxime de si mesma, podendo, assim, vislumbrar suas possibilidades. Ao brincar seu mundo, suas possibilidades, a criança pode cuidar de si.

Mostra-se importante ressaltar aqui, no entanto, que não é nosso objetivo condenar o cuidado tutelar. Ele possui seu lugar no cotidiano da criança, e também na clínica em uma perspectiva fenomenológico-existencial. Na clínica nós tutelamos uma criança, por exemplo, quando impedimos que ela realize uma atividade em que ela comprometerá sua integridade física. Se em nosso exemplo clínico julgássemos a partir da situação que a criança iria se

engasgar com o papel em que havia desenhado o irmão, teríamos que tomar uma atitude para que isso não acontecesse. Mas, mesmo nesses momentos de cuidado, em que precisamos, por exemplo, intervir e impedir que a criança se machuque, buscamos assumir uma postura diferente daquela cotidiana.

No livro *Dibs: em busca de si mesmo*, Axline (1992) nos apresenta uma cena que pode nos ajudar a compreender a atenção que buscamos ter nessas situações em relação ao modo como vamos intervir junto à criança. Na cena, o paciente, Dibs, uma criança de cinco anos de idade, está brincando na pia da sala de ludoterapia até que vê um objeto que se encontra na prateleira sobre esta, e após Axline responder a sua pergunta informando-o que se tratava de um detergente em pó, ele cheira o detergente, coloca um pouco na mão e leva até a boca para prová-lo. Axline (1992, s/p) imediatamente interfere:

- Oh! não, Dibs! - exclamei. Isso é detergente em pó. Não é bom para o paladar. Virou-se e encarou-me friamente. Minha súbita reação havia sido incoerente.
- Como posso saber que gosto tem sem experimentá-lo? - perguntou com dignidade.
- Não conheço nenhuma outra maneira. Entretanto, não creio que você deva engoli-lo, pois não serve para isso.
- Dibs cuspiu na pia.
- Por que não lava a boca com um pouco de água? sugeri.
- Ele concordou. Mas minha reação perturbou-o. Recolocou a lata de detergente na prateleira e lançou-me um olhar frio.
- Lamento tê-lo assustado, Dibs. Acho que nem pensei. Mas não pude vê-lo experimentar tal quantidade de detergente.
- Dibs mordeu o lábio, e encaminhou-se para a janela. Seu sensível escudo estava pronto para entrar em ação imediatamente, quando seus sentimentos estavam feridos. Finalmente, voltou para a pia. Encheu a jarra com água e derramou-a na pia. Colocou as mamadeiras na água, fazendo umas baterem de encontro às outras. A água corria com força total. Dibs ria enquanto movimentava os frascos. Deixou cair um dos vidros, que bateu na torneira.
- Podem quebrar e cortar! - gritou. Você está com medo que me fira?
- Acho que você sabe como evitar isso, respondi, tendo aprendido a lição.

A cena traz uma situação em que, de fato, o paciente poderia comprometer sua integridade física, ingerindo produto tóxico, mas ainda assim, observamos que Axline (1992) percebe sua reação como incoerente. Não a tutela em si, mas o modo em que ela se deu em um espaço construído a partir da liberdade do paciente. Talvez fosse o caso apenas de alertar o menino de forma tranquila que ele não deveria levar o detergente à boca, nem o engolir, pois poderia fazer mal a ele, e só intervir caso o menino insistisse, de forma a resguardar sua integridade física. Dessa forma, ela teria dado a chance a Dibs dele mesmo refletir sobre a situação.

Há de se ter em conta, é claro, que na Ludoterapia não-diretiva de Axline, essa atitude diferenciada que o psicoterapeuta deve ter com a criança, de permissividade e aceitação, sem lhe dar ordens ou apressá-la, bem como a liberdade presente nos atendimentos, tem como

base a Psicologia humanista e não a Psicologia fenomenológico-existencial (MATTAR, 2010). A Psicologia humanista pressupõe a liberdade como potencial a ser liberado e possui ideais de autonomia e autogestão, inclusive para a criança, possuindo a crença de que esta sabe o que é bom para ela, do que ela necessita. Na perspectiva fenomenológico-existencial não há natureza humana a priori, portanto, o que há são modos de ser pelos quais o existente se deixa apropriar ou não. Neste caso, a criança já é jogada em um mundo que lhe diz quem ela é e como deve viver, estando seu poder ser atrelado a interpretações já dadas. A clínica possibilita o quebrar de algumas dessas determinações, para que outros modos de ser possam ser vislumbrados e experienciados. Mas isso não se faz pelo indivíduo autônomo e livre, sendo uma possibilidade do ser-no-mundo como cuidado, relação com o ser dos entes, inclusive do ente empírico pelo qual nos tomamos. Qualquer movimento singular já é possibilidade do ser-do-mundo nesse contexto.

Na perspectiva fenomenológico-existencial, o que está em jogo, como vimos no decorrer desse capítulo, não é, então, uma permissividade, mas uma atitude de serenidade frente às coisas; um aguardar junto ao que se mostra, como aquele que diz “sim” e “não”. É a partir dessa prontidão serena que se constrói nossa relação de cuidado e, assim, as intervenções junto à criança. Não uma criança qualquer, mas justamente essa que se mostra a nós. Nesse sentido, qualquer outra intervenção possível de ser feita com Dibs na cena citada anteriormente, seria construída na relação com ele, a partir desse campo de intencionalidade que é a clínica.

Do mesmo modo, compreendemos que a decisão sobre o momento do término do acompanhamento psicoterapêutico pertence à criança. Ela mesma vai percebendo que não precisa mais ir a psicoterapia, que não existem mais questões a serem trabalhadas junto ao psicoterapeuta.

Na psicologia fenomenológico-existencial o terapeuta não é o responsável pelo término do processo. Se assim fosse, estaria contrariando o princípio básico de que a escolha do cliente compete a ele próprio. Portanto é o próprio cliente quem vai se dar alta. No caso da criança, esta vai chegar a um ponto em que vai dizer: “não preciso vir mais à terapia”. Ela está bem, o terapeuta então levará a questão aos pais (FEIJOO, 1997, p. 11).

Junto aos responsáveis, trabalharemos, então, o momento da alta. É importante que eles compreendam que as questões que o fizeram buscar a psicoterapia para a criança estão resolvidas, que a criança vem conseguindo lidar com o que lhe acontece sem a ajuda do psicoterapeuta, não sendo mais preciso frequentar a psicoterapia.

Assim, como vimos no decorrer deste trabalho, na psicologia fenomenológico-existencial compreendemos a normatização dos modos de ser desde a conjuntura da composição técnica, sendo assim, a questão que se coloca para nós não diz respeito a uma negação dessa modalidade de cuidado, mas a como podemos estabelecer com o outro uma outra modalidade de cuidado, que corresponda a este horizonte sem a ele ficar tão aderido, de forma irrefletida. A partir das contribuições da fenomenologia hermenêutica de Heidegger, mostrou-se possível não apenas a construção de outro modo de compreensão da criança, que não aquele presente nas teorias do desenvolvimento, mas também de outro modo de cuidado, que não busca assumir por ela o cuidado que lhe cabe por si mesma. Nessa relação o psicoterapeuta surge não enquanto agente normatizador, mas como aquele que zela pelo desvelar-se do fenômeno tal qual ele aparece em seu contexto de significações.

No tópico que se segue, apresentaremos a análise de uma situação clínica que se deu no contexto de uma pesquisa de campo realizada com crianças com a devida aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP). A aposta na pesquisa de campo surge a partir da compreensão de que é justamente a partir da prática clínica que é possível experienciar esse cuidado que aqui nos propomos, além de refletirmos sobre outras problemáticas que trouxemos no decorrer deste trabalho.

4.3 Análise de uma situação clínica

A análise de situação clínica aqui presente é fruto de pesquisa de campo de cunho qualitativo que foi realizada no Serviço de Psicologia Aplicada da Universidade Federal Fluminense (SPA-UFF). Nessa pesquisa, foram realizados atendimentos psicológicos a cinco crianças, com idades entre dois e onze anos quando do início da participação na pesquisa. A amostragem, bem como o prazo de pesquisa de cerca de nove meses, foi definida para adequada análise da situação clínica. Quando da divulgação das vagas de atendimento no SPA-UFF, utilizamos como artifício para definição da faixa etária das crianças, o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), instituído na Lei Federal 8.069/90, que estabelece como criança aquela pessoa que possui até 12 anos incompletos. Não foram estabelecidos critérios de exclusão, seja com relação à idade mínima da criança ou presença de diagnósticos, por considerarmos importante a análise das demandas de atendimento que surgissem para nós.

Além da demanda terapêutica que traz a criança à clínica, foram definidos os seguintes pontos de observação: a relação de cuidado durante a sessão; o contexto sócio-histórico em

que ocorre a procura pela psicoterapia infantil, isto é, a situação existencial vivenciada no contemporâneo e que aparece no contexto do atendimento clínico, e a atuação do psicoterapeuta na forma do cuidado ético, ou seja, não tutelar nem atrelado às demandas de eficiência, adequação e sucesso dirigidas às crianças no contemporâneo.

Para um leitor desatento, um tópico que pretenda apresentar situações clínicas pode ser considerado praxe em trabalhos acadêmicos, uma espécie de apêndice que busca apenas enriquecer um trabalho já desenvolvido, sem nem mesmo buscar refletir sobre o porquê de sua utilização. Compreendemos aqui a análise da situação clínica, bem como a pesquisa de que ela é fruto, de outro modo. Ela não é um apêndice, mas parte fundamental para o desenvolvimento de nossas reflexões sobre o cuidado e a ética na clínica psicológica infantil, uma vez que o clínico e a clínica se fazem no clinicar, sendo a partir desse clinicar que nossas reflexões puderam ser tecidas como o foram e que agora poderão ganhar contorno.

Na análise fenomenológico-hermenêutica dos casos atendidos, buscaremos trazer à luz a experiência clínica, compreendendo que é somente a partir dela que podemos experienciar o cuidado e a ética em jogo na clínica psicológica infantil. Ao utilizarmos aqui o termo análise, não nos referimos à conceituação moderna do termo, como uma divisão da realidade em partes de um todo, mas a sua conceituação antiga. Heidegger (2001) retoma em um de seus seminários o sentido dado por Freud ao termo análise. O termo, em uma analogia com a análise química, falaria de um retroceder aos elementos, isto é, da recondução dos sintomas a sua origem. Essa decomposição dos sintomas em seus elementos tinha a intenção de fornecer uma explicação causal para os sintomas a partir desses elementos obtidos. Com isso, como nos afirmam Mattar e Sá (2008) o fenômeno é perdido de vista.

Heidegger (2001) irá buscar, então, o sentido antigo do termo análise. O termo análise encontra-se na Odisseia de Homero, sendo utilizada para nomear o que Penélope fazia todas as noites, isto é, o ato de destecer o que ela tecera durante o dia. Em grego, *analisein*, fala sobre o desfazer de uma trama em seus componentes, sobre o soltar alguém ou alguma coisa de suas amarras. “[...] analisar implica um modo de atenção, ou lembrança, da própria presença, ou do ser, de si mesmo e do que lhe vem ao encontro” (MATTAR; SÁ, 2008, p. 199). Trata-se, portanto, de permitir que o fenômeno venha à luz por si mesmo, a partir de si mesmo, em seu próprio movimento de mostração, apreendendo-o em sua relação de sentido com o mundo, horizonte onde este pode se dar.

Dentre os atendimentos realizados, apostamos em trazer aqui o relato e as nossas reflexões sobre os atendimentos realizados com o paciente Guilherme⁵⁶. Acreditamos que as questões presentes nesse caso dialogam com nossas reflexões anteriores em relação à lida com a criança na atualidade e a demanda clínica, bem como com as nossas reflexões sobre o cuidado clínico presente na perspectiva fenomenológico-existencial. Esta não busca se antecipar ao outro, mas devolver a ele o cuidado que lhe cabe pela própria existência, permitindo que o outro, a seu modo, cuide de si. Tal aposta pode parecer estranha ao leitor, uma vez que, como veremos na análise da situação clínica, Guilherme possuía, no início dos atendimentos, apenas dois anos de idade, idade que se convencionou não ser ainda indicada à psicoterapia. Mas, é justamente a partir das reflexões que tecemos até aqui que o acolhimento desse caso na pesquisa deve ser compreendido.

Nosso objetivo em tal análise não é realizar uma apresentação de como ocorre o atendimento infantil na perspectiva fenomenológico-existencial, trazendo as falas do psicoterapeuta e do paciente, o que já se faz presente na literatura da área, mas trazer as reflexões que se fizeram presentes para nós no decorrer dos atendimentos com Guilherme, no tecer de meu estar junto a ele, da construção de nossa relação de cuidado. Cuidado que se pretendia não-tutelar e não-normatizador, e buscava servir como abertura para que novas possibilidades de estar sendo-no-mundo fossem vislumbradas por Guilherme. Cuidado, portanto, ético, ao compreendermos *éthos* como suspensão.

Devido à natureza do relato, optamos por modular nosso discurso e apresentar o texto em primeira pessoa. Além disso, apostamos numa apresentação da experiência clínica que não deixe de fora justamente essa experiência, que inclua os momentos em que as coisas não saíram como gostaríamos e em que recaíamos no modo cotidiano de lida com a criança. Acreditamos que esses momentos foram essenciais para percebermos a atenção, o esforço e o exercício contínuo necessários para assumirmos com a criança um cuidado que não seja tutelar ou substitutivo, mas antepositivo-libertador, em nosso horizonte histórico. Do mesmo modo, acreditamos na potência do relato desses momentos para aqueles que iniciam seus caminhos na clínica e que, por vezes, recaem na lógica de desempenho de nosso horizonte histórico, reforçado por relatos de caso por vezes extremamente *asseados*.

⁵⁶ O nome Guilherme, bem como outros nomes apresentados durante análise dos atendimentos, são nomes fictícios e foram utilizados de forma a preservar a identidade do paciente e de sua família. Com o mesmo intuito, foram suprimidos ou modificados outros elementos de identificação no decorrer da análise do caso.

4.3.1 Situação clínica: a chegada de Guilherme

O primeiro contato feito pela família de Guilherme veio por intermédio de sua avó, Maria. Maria é psicóloga, e ao saber da abertura de vagas especificamente para atendimento psicológico infantil no SPA-UFF, procurou-me solicitando mais informações. Nesse primeiro contato, ela me conta, envolta em uma atmosfera de urgência, que seu neto de dois anos ainda não falava, tendo sido diagnosticado com Transtorno de Espectro Autista (TEA), e que por isso necessitava iniciar o acompanhamento psicológico. Apesar de observar ser comum o diagnóstico de autismo em crianças que, dentre outras coisas, não falam, sem ter sido encontrado algum fator físico para tal, naquele momento me causa certo estranhamento que tal diagnóstico tenha sido fornecido a Guilherme tendo ele apenas dois anos, bem como a busca por um acompanhamento psicológico tendo ele tão pouca idade. Na fala da avó, ganhava destaque para mim o diagnóstico e a necessidade de acompanhamento. Assim, a despeito do que tradicionalmente condicionamos como a idade mínima recomendada para atendimento infantil (em torno dos 6 anos de idade), forneço a Maria as informações necessárias para que sua filha, Ana, mãe de Guilherme, entrasse em contato. Mostrava-se necessário conhecer Ana, para compreender, a partir do encontro com ela, a chegada desse diagnóstico e essa demanda por atendimento. Algo na urgência dessa avó clamava atenção e cuidado.

Ana, uma moça de vinte e dois anos, comparece sozinha à entrevista inicial. Paulo, pai de Guilherme, se encontrava em uma viagem a trabalho que iria durar seis meses. Ana inicia a entrevista contando que Guilherme havia sido diagnosticado com autismo, mas que não sabiam determinar até aquele momento o grau de autismo. Ao retomar o momento da gravidez, esclarece que o filho era fruto de uma gravidez que não havia sido planejada. Paulo havia ficado feliz com a notícia, mas ela não; havia rejeitado a gravidez durante toda a gestação. Na época ela estava na faculdade, mas por conta do nascimento de Guilherme precisou trancar o curso. Quando Guilherme tinha pouco mais de um ano, buscou a pediatra, pois o filho ainda não falava. A avaliação do médico havia sido de que Guilherme não tinha nada, apenas era muito mimado pela mãe, que havia até mesmo abandonado a faculdade por ele. Podemos dizer que, diante da preocupação de Ana, o médico havia interpretado os comportamentos de Guilherme a partir de uma atitude natural baseada no senso comum, culpabilizando a mãe pelo não-falar do filho. Com isso, o fenômeno ficava obscurecido.

Ana, não estando satisfeita com a resposta da médica, busca por si mesma na internet o que observava no filho e percebe que Guilherme tem comportamentos que estavam presentes em crianças diagnosticadas com TEA, como andar nas pontas dos pés, por exemplo. Ela leva Guilherme a outro pediatra, mostra um dos vídeos que havia assistido. Esse pediatra passa uma série de exames e encaminhamentos, para que Guilherme iniciasse um tratamento multidisciplinar com profissional de psicologia, psicopedagogia, fonoaudiologia e terapia ocupacional. Assim como o médico anterior, o novo pediatra também assume uma atitude natural, mas tal atitude implicava em uma classificação do comportamento de Guilherme a partir daquilo que consta nos manuais de diagnósticos. Guilherme agora era o autista e precisava de acompanhamento multidisciplinar. Mais uma vez o fenômeno ficava obscurecido. Não eram vistos Guilherme e seus comportamentos, mas uma série de sintomas de um transtorno do desenvolvimento neurológico. O menino desaparecia para dar lugar a uma categoria de diagnóstico, que fala por si mesma (FEIJOO, 2011b). Era assim que Guilherme aparecia também na fala de Maria e Ana, envolto por um diagnóstico que parecia, como diz o dito popular, ter caído do céu, justificando todos aqueles comportamentos de Guilherme que elas julgavam inadequados ou estranhos. Dentre os comportamentos que identificou em Guilherme como pertencentes ao TEA, e os demais comportamentos e hábitos do menino, Ana trouxe:

- Seletividade alimentar: Guilherme não comia nada molhado e, ao se alimentar, cada alimento precisava estar em potes ou pratos diferentes. Atualmente comia sozinho e sem fazer bagunça, mas ao terminar a refeição jogava tudo no chão. No entanto, Ana me contou sorrindo, que isso não acontecia quando lhe davam um copo de vidro, apesar da preocupação de todos.
- Higiene: Guilherme não aceitava escovar os dentes, nem lavar os cabelos. Por vezes não aceitava trocar de roupa ou colocá-las, querendo ficar apenas de fralda.
- Comportamento: segundo Ana, por vezes Guilherme parecia já acordar mal-humorado. Considerava-o agitado, hiperativo. Vinha se mostrando agressivo em algumas situações, mas ela não diria que ele era agressivo.
- Comunicação: até o momento, após muita insistência, a única palavra que Guilherme havia falado era “batata”, que é uma comida que ele adora. Quando deseja algo, ele costuma indicar ou levar a pessoa até o que quer. Ana afirma que na maioria das vezes consegue identificar o que Guilherme deseja por conhecê-lo.

- Relacionamento social: segundo Ana, Guilherme tem seu próprio “grupinho” formado por pessoas com que ele convive e integra em sua vida. Ele não costuma conviver com outras crianças, mas quando há a interação, ele se relaciona melhor com as crianças mais velhas, que acabam fazendo suas vontades por considerá-lo apenas um bebê, o que não acontece com as crianças pequenas, que competem com ele.

Quanto à rotina diária, Ana contou que, durante o dia, ela e Guilherme brincam juntos. Ele gosta de jogos de encaixe e quando consegue encaixar as peças, comemora batendo palmas, esperando que quem esteja brincando com ele comemore também. Ele gostava também de brincar de carrinhos, mas como enfileirava-os, ela havia considerado melhor retirar esse brinquedo dele. Gosta de assistir desenhos, e se antes Ana observava que ele parecia apenas olhar para o que acontecia nos desenhos, agora havia começado a interagir, dançar e imitar os personagens. Guilherme dorme cedo, em sua própria cama, mas acorda de madrugada, desliga o próprio ventilador, e vai até a cama dos pais sozinho para ser amamentado. Nesse momento, ela estava tentando realizar o desmame.

Ao voltar a falar de sua gravidez, Ana conta que a família a culpava pelo diagnóstico do filho. Questionavam, por exemplo, se ela não olhava para Guilherme enquanto o amamentava. A partir de referências da Psicologia encontradas no senso comum, Ana era culpabilizada e mais uma vez o fenômeno se obscurecia. Ao falar sobre isso, Ana não demonstrava nem culpa, nem tristeza. A atmosfera era de irritação. “As pessoas falam que sentem um amor louco por seus filhos, que não poderiam viver sem eles. Comigo não é assim, não tenho esse amor louco. Eu poderia sim viver sem meu filho, inclusive as coisas seriam mais fáceis para mim, eu poderia ter terminado a faculdade. Amo meu filho, mas não dessa maneira louca”, disse Ana, de maneira tranquila. Com a chegada do diagnóstico de Guilherme, afirma que teria que adiar a ida do filho à creche, e conseqüentemente a sua volta à faculdade que havia sido planejada para esse ano.

Frente ao que me trazia Ana, não me cabia assumir uma atitude natural, julgando-a por não corresponder aos modos usuais de “sentir” determinados pela tradição, mas dar um passo atrás, na tentativa de compreender o que ali se mostrava. Tratava-se de compreender a experiência dessa mãe, sua aparente ambivalência em relação ao filho. Se por um lado ela trazia o amor que hoje sentia por Guilherme, da forma como o sentia, por outro trazia seu nascimento como sendo o responsável por mudanças em sua vida que ela não desejava. Com o diagnóstico, mais uma vez se mostrava claro, ao menos para ela, que teria que abrir mão

novamente de algo pelo filho. Tal afirmação parecia ser fruto de uma determinação do senso comum, mas nesse momento preferi não conjecturar sobre ela.

Apesar de minhas dúvidas sobre a possibilidade de um acompanhamento psicológico para uma criança tão nova, era preciso conhecer Guilherme, acolher nesse momento a demanda dessa família. Para tal era preciso estar com Guilherme, permitir que ele mesmo se apresentasse. Isso implicaria em uma suspensão das categorizações do “problema” de Guilherme como apresentado pelos médicos e por sua família, para estar com a criança e o fenômeno, tal qual, era. Por isso, apesar de Ana e Maria me falarem do menino autista, para mim, de certo modo, ele não existia, assim como, de certo modo, não existia a criança de dois anos. Não existia no sentido de que esses eram demarcadores sociais com os quais me relacionaria, que me diziam algo nesse horizonte que é o nosso, mas os quais eu precisaria suspender para estar junto a Guilherme. Era preciso suspender todos os meus pré-conceitos e nisso não se tratava de negar uma classificação etária ou um critério diagnóstico, mas de compreender que tudo isso é posterior em relação à existência de Guilherme. Seria com Guilherme, com sua existência concreta, que eu estabelecería minha relação de cuidado.

Essa demanda de atendimento que surgia aí por parte da família e do médico de Guilherme, precisava ser compreendida em sua relação com a técnica moderna, onde todos nós, inclusive uma criança de dois anos, precisamos corresponder ao que é esperado. A criança precisa mostrar que está se desenvolvendo dentro dos padrões estabelecidos socialmente, correspondendo, assim, aos ideais de produtividade que vigoram na com-posição e que regem toda a nossa vida em sociedade. Nesse horizonte, enquanto psicóloga, eu era demandada a, juntamente a uma equipe de tratamento multidisciplinar, adequar Guilherme ao desenvolvimento e comportamento tido como esperado para sua idade. Demanda que, como vimos, é comum na clínica infantil. Diante dela, eu me encontrava mais uma vez perante um dilema ético: eu era demandada a ocupar o lugar de um desses especialistas que iria adaptar Guilherme, mesmo que eu compreendesse que não era esse meu papel junto a ele, que não era assim que eu compreendia minha prática de cuidado. O que não significava que eu não poderia atender Guilherme. Acolher essa demanda não significava corresponder cegamente à solicitação de adaptação que ali se apresentava, mesmo que velada, pois isso seria ir contra a relação de cuidado ético a que me proponho, mas estar junto a essa família, estabelecendo outra relação de cuidado que parecia se fazer necessária. Era preciso refletir sobre essa demanda e sua relação com nosso horizonte histórico, sem perder de vista o sofrimento associado a ela. Era preciso estar com Guilherme, e com ele descobrir as possibilidades de cuidado que se mostravam para nós, pois a construção do cuidado na clínica em uma

perspectiva fenomenológico-existencial ocorre sempre e a cada vez na clínica, com cada existente em particular.

No primeiro atendimento, Maria, Ana e Guilherme me aguardavam na sala de espera. Eu me abaixei junto a Guilherme, me apresentei e disse que tinha uma sala com vários brinquedos. Convidei-o a entrar comigo. Guilherme continuou onde estava, em pé ao lado da mãe, com uma de suas mãos na perna dela. Nesse momento, vendo que Guilherme não se movia, Ana assume a escolha que cabia a ele de decidir se entraria ou não comigo, pega-o no colo e segue em direção à sala de atendimento. Quando esse tipo de tutela ocorre por parte dos pais ou pessoa responsável por levar a criança à psicoterapia, costumo intervir, esclarecendo que cabe a criança decidir naquele espaço o que gostaria de fazer, se deseja ou não entrar. Mas, naquele primeiro breve encontro com Guilherme e Ana, e com a atmosfera familiar que ali se mostrava, compreendo que talvez fosse importante para o acompanhamento psicoterapêutico de Guilherme não intervir nesse momento, mas observar. Com o decorrer dos atendimentos, veio a se comprovar a importância de observar. Em princípio, minha relação de cuidado com Guilherme se construiu não apenas a partir do meu estar com ele, mas também do meu estar com ele e sua mãe nos atendimentos. Esse *modus operandi* não se deu, no entanto, a partir de uma escolha minha ou de Ana, mas de Guilherme, pois diferentemente desse primeiro atendimento, em que Ana assumiu ali a escolha que cabia ao filho, nos atendimentos que se seguiram era Guilherme que trazia a mãe consigo para a sala de atendimento. Do mesmo modo, era ele que decidia se e quando queria que brincássemos com ele. Nesses momentos, buscava Ana na cadeira em que ela costumava sentar, puxando-a pela mão até o tapete infantil onde eu e ele nos sentávamos, ou simplesmente esticava o braço na direção dela. Já comigo, quando queria que eu brincasse com ele, ou me entregava algum brinquedo, ou levava minha mão até este.

É certo que não é usual que os pais ou responsáveis pela criança entrem junto com ela no momento do atendimento psicoterapêutico, mas o modo tradicional de funcionamento da psicoterapia infantil não poderia ser tomado como uma espécie de determinação *a priori* que prejudicasse minha relação de cuidado com Guilherme. Ali, cabia a ele escolher inclusive se gostaria de entrar sozinho ou que sua mãe entrasse com ele. Talvez em uma clínica com outra fundamentação filosófica ou teórica, a decisão de Guilherme de levar a mãe com ele aos atendimentos pudesse ser compreendida já de início como uma falta de separação nessa relação entre mãe e filho, categorizada como simbiótica, que o psicoterapeuta deveria buscar ajudar a promover, mas não é o caso na clínica fenomenológico-existencial. Era preciso que

eu suspendesse todas essas pressuposições teóricas para que Guilherme e seu mundo pudessem se anunciar em seu movimento de aparição. Para que isso que ali se mostrava fosse compreendido a partir de seu mundo, seu contexto de significações. Guilherme e a mãe estabeleciam um modo de cuidado em que se mostravam inseparáveis. Ana relatava não poder estudar ou continuar sua vida desde o nascimento do filho, para estar sempre com ele; Guilherme só entra na sala com a mãe. Os dois estão sempre com os avós maternos.

Nesse primeiro atendimento, Guilherme segue tranquilo no colo de Ana, até o momento em que vê que Maria, a avó, não os seguia, mas ia embora, como havia dito anteriormente que faria. Guilherme começa a chorar. “Parece que você não queria que sua avó fosse embora, é isso Guilherme?”, eu questiono. Ana concorda, e vendo que Guilherme busca o seu leite, se senta para amamentá-lo. Essa cena se repetiria em vários outros atendimentos após Guilherme ficar triste ou irritado com alguma situação, fato que chamava minha atenção. Estar no colo da mãe, sendo amamentado, parecia se configurar como um refúgio para Guilherme. Nesse dia, percebo que enquanto mama, Guilherme permanece me olhando. Isso me faz pensar em todos os discursos do senso comum acerca do autismo que afirmam que a pessoa autista vive em seu próprio mundo e que por isso não consegue se comunicar. Ali estava Guilherme, em nosso primeiro encontro, me olhando nos olhos. Na clínica fenomenológico-existencial Guilherme, em sendo ser-aí, não poderia jamais ser compreendido como um ente encerrado em si mesmo, que vive em seu próprio mundo, um mundo à parte do nosso. Guilherme é desde o início ser-no-mundo, sendo nessa relação de co-originariade com esse mundo que ele construía seu modo de ser e estar com outro. Ele não era determinado por esse mundo, mas existia cotidianamente a partir da familiaridade de seu mundo.

Após Guilherme terminar de mamar, foi Ana quem mostrou os brinquedos a ele, dando atenção particular aos carrinhos, afirmando que era um brinquedo que ele gostava. Ana delimitava, então, a brincadeira de Guilherme. Guilherme começa a brincar, mas é constantemente distraído pelos barulhos de portas sendo abertas e fechadas do lado de fora. O barulho parece atrair. Num primeiro momento, ele segue em direção à porta da sala, dando-nos tchau, mandando beijos com a mão, enquanto bate o punho da outra mão contra a porta, como se esperasse que alguém do lado de fora fosse abrir a porta para ele. “Você está indo, Guilherme? Gostaria de ir ou gostaria de ficar e brincar mais um pouco? Ou será que só gostaria de ir lá fora ver o que está acontecendo?”, pergunto. Mas antes que Guilherme pudesse expressar o que desejava, Ana novamente se adianta em relação a ele, trazendo-o de volta aos brinquedos. Essa cena se repete mais algumas poucas vezes, e Guilherme chega a

sair da sala, mas vendo o corredor vazio, volta. Em um desses momentos, ao ser trazido de volta pela mãe, fica com o corpo todo travado, tensionado, fecha os olhos com força e fica muito vermelho. Essa cena se repete momentos depois, quando Guilherme estava brincando, incentivado pela mãe, de empilhar alguns blocos de madeira. Ao conseguir, Guilherme, assim como Ana havia dito que ele costuma fazer, bate palmas contente, olhando-nos, como se esperasse que fizéssemos o mesmo, mas ao derrubar sem querer a torre, joga os blocos longe e essa mesma reação que parece mobilizar, ou imobilizar, todo o seu corpo, se repete.

Com o decorrer dos atendimentos, foi se mostrando a partir dessa situação e de situações semelhantes, onde Guilherme batia palmas para seu próprio êxito, esperando que fizéssemos o mesmo, e se zangava quando algo ia errado, o jogo de reconhecimento em que ele parecia estar inserido e sua grande frustração quando não correspondia a ele. Junto da família Guilherme era alvo cotidianamente de muitos olhares, as atenções estavam voltadas constantemente para seu desempenho. Ele buscava corresponder ao que era esperado dele, e quando isso não acontecia, sofria. Em sendo ser-aí, Guilherme existia corporalmente no mundo, sendo a partir de seu corpo tensionado que seu sofrimento se fazia visível. Quando cenas como essa aconteciam, Ana buscava acalmar Guilherme, que por vezes pedia para ser amamentado. Assim, minha relação de cuidado com Guilherme começava a se tecer a partir de um estar junto a ele que não apenas refletisse para ele e para Ana essa frustração, mas que também trouxesse para eles outra possibilidade desse estar junto a ele, que não o provocasse a corresponder cegamente aos ideais em jogo na técnica moderna e que não assumisse o lugar dele em suas ocupações, tutelando-o, mas permitisse a ele estar a seu modo consigo mesmo e cuidar de si.

Se nesse primeiro atendimento, Guilherme pareceu ter dificuldade de estar ali e brincar livremente, nos seguintes foi completamente diferente. Ele não aceitava as solicitações de Ana de que me aguardasse na sala de espera, tendo eu por vezes o encontrado no corredor, com a mãe atrás dele tentando trazê-lo de volta. Não mais saía apressadamente no final do atendimento e, por vezes, selecionava algum brinquedo, normalmente o que estava brincando, para tentar levar consigo. Quando isso acontecia, eu buscava não assumir uma postura cotidiana, por isso não reprendia Guilherme de qualquer forma por ele querer levar algum brinquedo e tampouco afirmava, quando isso se repetia semana após semana, que ele deveria aprender que não podia levar os brinquedos. Nesses momentos eu dizia a Guilherme que eu compreendia que ele quisesse levar o brinquedo, mas que ele não poderia levar, pois haveria outras crianças que poderiam brincar com ele, e que na semana seguinte, caso ele quisesse,

poderia brincar com o mesmo novamente. Esse era um limite com que, ao menos ali no SPA, Guilherme teria que lidar.

Em um desses atendimentos em que Guilherme não aguardou que eu fosse até sala de espera chamá-lo, eu não havia tido tempo ainda de levar os brinquedos que havia separado para nós para a sala de atendimento⁵⁷. Quando solicitei que ele aguardasse, para que eu pudesse buscar os brinquedos na sala dos estagiários, ele demonstrou interesse em ir comigo. A partir desse dia, Guilherme praticamente em todo o atendimento buscava ir à sala dos estagiários escolher algum brinquedo ou jogo. Muitas vezes o escolhido era algum jogo de tabuleiro, não indicado para sua idade, mas isso parecia não importar para Guilherme, que construía com cada um deles seu modo de brincar. Certo dia escolheu levar consigo folhas e alguns lápis de cor. Seus desenhos variavam entre rabiscos e molas, desenhados em cada folha com uma cor. Noto que se em uma das folhas Guilherme havia desenhado levemente, quase sem riscar o papel, em outra ele desenhara com força, quase rasgando a folha durante o processo. Em seu último desenho, ao terminar, fez que pegava algo no papel e comia.

Quando buscou Ana em sua poltrona, trazendo-a até onde estavam as folhas, ficou notável algo que eu já vinha observando: Ana, ao brincar com Guilherme, direcionava a brincadeira. Se ele desenhava rabiscos, ela desenhava círculos e traços contínuos incentivando que ele fizesse o mesmo, se brincava de guardar os bonecos de tecido no armário da casinha de bonecas, ela o incentivava a colocá-los na cama para dormir. Ana não criava sua própria brincadeira à parte ou se juntava a de Guilherme, como eu costumava fazer quando ele me convidava, a seu modo, a brincar com ele. Ela buscava sempre ensinar algo a Guilherme, instruí-lo e estimulá-lo.

Na era da técnica, os pais por vezes parecem se tornar espécies de “psicopedagogos” de seus filhos, que precisam estar atentos para que possam ensinar sempre algo novo ou corrigir os atos de seus filhos, garantindo seu bom desenvolvimento. Ana, correspondendo a esse horizonte que é o nosso, ocupava esse lugar de instrutora do filho, que quando obtinha êxito, batia palmas para o próprio sucesso, esperando esse reconhecimento também do outro, do qual ele é objeto do olhar. Nessa relação, parecia faltar espaço para Guilherme estar consigo mesmo e brincar a seu modo. Mais uma vez o mundo de Guilherme, seu contexto de significações, mostrava-se para mim.

⁵⁷ No SPA-UFF as salas de atendimento não possuem materiais lúdicos, eles se encontram armazenados em armários presentes na sala utilizada pelos estagiários do serviço. Um desses armários, o que eu utilizava, era de uso geral dos usuários do SPA e os demais pertenciam cada um a uma equipe de estágio. À princípio, todos os brinquedos utilizados por Guilherme eram de uma seleção variada de brinquedos que eu escolhia e que eram levados para a sala de atendimento que utilizávamos, mas, como veremos, com o passar do tempo, Guilherme passou a ir à sala dos estagiários buscar outros brinquedos e jogos que ele desejasse brincar.

No final do quarto atendimento Ana solicitou que marcássemos uma entrevista devolutiva. Nela, contou que Guilherme havia começado a ser agressivo consigo mesmo, beliscando-se e batendo a própria cabeça contra a parede. Situações que para ela ocorriam de maneira aleatória. Devido a isso, o neuropediatra o havia encaminhado para uma consulta com um psiquiatra infantil, com experiência em casos de autismo, que havia receitado um antipsicótico chamado Neuleptil⁵⁸ para Guilherme, com o objetivo de acalmá-lo e diminuir sua agressividade. Segundo Ana, não era sua intenção dar a ele esse medicamento, não apenas por considerá-lo muito novo para tal, mas também por acreditar que ele já estava recebendo tratamento a partir das terapias que realizava. Ana afirmava que somente daria algum medicamento psiquiátrico para o filho se quando ele fosse mais velho ainda apresentasse esses momentos de agressividade e ela não conseguisse mais controlá-lo. Nesse momento eu não discordava do posicionamento de Ana. A medicação psiquiátrica tem um lugar no tratamento de pessoas de diversas idades em sofrimento, não é meu objetivo negar isso, mas eu não apenas não via justificativas para tal, a partir do que se mostrara até então nos atendimentos com Guilherme, como me questionava sobre essa orientação de medicalização de uma criança de apenas dois anos de idade. Frente a essa demanda, corria-se o risco mais uma vez do fenômeno ficar obscurecido. Tal demanda, devemos nos lembrar, surge a partir dos discursos ideacionais em relação às crianças presentes na atual era da técnica e vem acompanhada de um aumento no número de diagnósticos e medicalização infantil.

Nessa entrevista, Ana apresentou outro posicionamento em relação ao filho e ao diagnóstico de TEA que ele havia recebido. Agora, ela afirmava que Guilherme não era autista, mas sim que nesse momento ele se encontrava dentro do que se classifica como espectro autista. Tal modulação, mesmo que possa parecer sutil ao leitor, representava um deslocamento de Ana de certo determinismo em relação ao diagnóstico de Guilherme e de seu modo de ser e estar no mundo, que poderia possibilitar outra relação de cuidado com ele, em que estivesse em jogo não o menino autista, mas Guilherme, sua existência. Frente a isso, Ana se preocupava com o relacionamento de Paulo com Guilherme quando voltasse de viagem. Guilherme recebeu o diagnóstico de TEA quando tinha cerca de um ano e nove meses de idade e Paulo já tinha iniciado sua viagem a trabalho, não tendo, por isso, convivido com o filho após o diagnóstico. Ana acreditava, a partir das chamadas de vídeo que haviam realizado

⁵⁸ De acordo com a bula da medicação, Neuleptil é um antipsicótico neuroléptico, fenotiazínico, indicado no tratamento de distúrbios do caráter e do comportamento, com autismo, negativismo, desinteresse, indiferença, bradipsiquismo (lentidão dos processos psíquicos), apragmatismo (incapacidade de realizar atos eficientes, objetivos e propositais), suscetibilidade, impulsividade, oposição, hostilidade, irritabilidade, agressividade, reações de frustração, hiperemotividade, egocentrismo, instabilidade psicomotora e afetiva e desajustamentos.

com a presença de Guilherme e das conversas que haviam tido sobre o assunto, que Paulo iria, por pena do filho, mimá-lo quando retornasse para casa, permitindo que ele fizesse o que desejasse, prejudicando assim a educação de Guilherme.

Os auto ataques de Guilherme que Ana então relatava, não apenas não haviam se apresentado nos atendimentos que haviam acontecido até então, como não se apresentariam em todo o nosso tempo juntos. No geral, Guilherme não se mostrava agressivo nem consigo mesmo, nem comigo e com Ana. Lembro que no primeiro dia de atendimento, ao ver Guilherme travar seu corpo ao meu lado pela primeira vez, encostei a mão levemente em suas costas por um breve segundo enquanto perguntava a ele se ele estava se sentindo mal, e Guilherme apenas pegou a minha mão e a empurrou. Mas o gesto não havia sido agressivo. Já em relação à Ana, somente em um atendimento particularmente difícil, eu o vi dar um tapa na mãe.

Este atendimento veio para mim acompanhado de um lembrete do esforço e atenção que são necessários na clínica fenomenológico-existencial, para que não recaíamos naquele modo de relação com as crianças em jogo na lida cotidiana, a tutela. Nesse dia, nosso oitavo atendimento, Guilherme me aguardava na sala de espera, sentado ao lado da mãe, atitude que a partir de então, adotaria. Quando chamei Guilherme para entrar, ele pegou a mão de Ana, para levá-la junto com ele, mas Ana diz para ele ir comigo, e pela primeira vez, ele o faz. Guilherme segue então direto para a sala dos estagiários, onde pega alguns lápis de cor e folhas, e sai da sala. Em vez de seguir para sala de atendimento, Guilherme tenta abrir a porta da sala de espera, mas não consegue, devido a estar com as mãos ocupadas. Nesse momento, pensando que poderia ser interessante estar com Guilherme sem a presença de Ana, digo: “Guilherme, você gostaria de ir para a sala de atendimento desenhar?”. Nos breves segundos em que a cena se desenrolou, Guilherme pareceu assumir minha postura e pergunta não como um convite para irmos para sala de atendimento, mas como uma negativa a sua saída e continua, de modo agitado, a tentar abrir a porta.

Se refletirmos cuidadosamente sobre tal convite, é certo que, com ele, eu não escolho o que Guilherme deveria fazer, naquele espaço as escolhas cabiam a ele, mas ao fazer tal pergunta, isso não apenas não fica claro, como se inicia aí uma certa relação de tutela, à medida que a pergunta surge a partir do que eu gostaria que ele fizesse. Tentava eu, aí, conduzir o atendimento. Dando-me conta disso, tento lidar com a situação dizendo: “Parece que você deseja ir à sala de espera, Guilherme”, e o ajudo a abrir a porta. Nesse momento, Guilherme deixa clara a sua insatisfação com o ocorrido, e após sair, fecha a porta comigo ainda no corredor. Ao entrar na sala de espera, encontro Guilherme desenhando, apoiado na

cadeira ao lado da que Ana estava sentada. Convido-o a continuar desenhando na sala de atendimento. Ele entra trazendo Ana com ele. Durante o atendimento, apesar de interagir comigo como sempre, convidando-me, a seu modo, a brincar com ele, a atmosfera se mostrava outra. Guilherme tentou desenhar na parede, quebrar um brinquedo e jogar os blocos de madeira, até que Ana vai até ele e diz que iria deixá-lo no que chamou de “cantinho” e o senta a seu lado. Nesse momento, ele dá um tapa em Ana, que o repreende, e, começa a abraçar a mãe e buscar ser amamentado, mas Ana nega, lembrando-o de que agora ele só mamava à noite.

Obviamente, o espaço da psicoterapia, ainda mais aquele pautado na sessão livre, não é um espaço de castigos ou repreensões, sejam esses quais forem. Mas, quando os responsáveis pela criança participam dos atendimentos, mesmo que esclareçamos a eles anteriormente que se trata de uma sessão livre, por vezes eles assumem junto à criança a mesma relação de tutela em jogo para eles na vida cotidiana. Nesses momentos precisamos estar atentos para lidarmos com essas situações sem assumirmos também esse modo de relação. Pensando nisso, rapidamente, pergunto a Guilherme se ele gostaria de voltar a brincar, e é o que ele faz. Quando aviso que nosso tempo havia acabado, Guilherme sai direto da sala, sem tentar levar nenhum brinquedo como normalmente faz, e só para ao chegar na sala de espera, onde se vira e me manda um beijo de despedida.

Frente a um atendimento como esse, podemos, sem dúvida, nos fragilizar questionando o nosso desempenho. Mas, as determinações de desempenho não estão relacionadas justamente ao nosso horizonte histórico? Assim como Guilherme, não era eu provocada a corresponder cegamente aos ideais de desempenho e produtividade presente na era da técnica? Sem dúvida. Em tal modo de correspondência estava presente não apenas um julgamento do que era um desempenho errado, e conseqüentemente o que era um desempenho certo, mas também uma ilusão de controle frente ao que acontecia nos atendimentos. O desconforto que eu experienciava aí, em uma situação em que nada demais havia ocorrido, nada que eu pudesse considerar grave ou prejudicial ao acompanhamento de Guilherme, a partir dessa correspondência cega à técnica moderna, era vivenciado enquanto uma deficiência. Era preciso dar um passo atrás.

Nesse momento, frente a essa experiência de deficiência, fazia-se necessário refletir sobre minha prática e sobre esse outro modo de correspondência em jogo na clínica psicológica na perspectiva fenomenológico-existencial, a serenidade. Ao dizer “sim” e “não” ao horizonte técnico, aos ideais de desempenho e produtividade, bem como a ilusão de

controle em jogo nele, era-me possível ver tal experiência de desconforto, não enquanto uma deficiência, mas enquanto algo inerente a uma prática clínica que se dá nesse horizonte, mas que acontece a cada vez como se fosse a primeira, e que implicando não um mero aprendizado técnico-científico, mas que demanda o meu modo de ser, de estar com o outro. Minha relação de cuidado com Guilherme surgia, sempre e a cada vez, em meu estar com ele, e implicava em um esforço e atenção contínuos de minha parte, para assumir com ele um modo de cuidado ôntico que se aproximasse daquela modalidade de Cuidado ontológico que Heidegger (2014) nomeara de preocupação antepositivo-libertadora, e não aquele modo de cuidado ôntico que costumamos assumir com as crianças no cotidiano, a tutela. Esse modo de cuidado ético que aqui nos propomos, em não se tratando de um modo de cuidado que conquistamos de maneira definitiva, traz consigo a possibilidade justamente de uma recaída no modo cotidiano de lida com o outro.

Nos atendimentos que se seguiram a esse, Guilherme ou entrava já puxando a mãe para ir com ele, ou entrava sozinho e voltava para buscá-la. Nesses momentos eu dizia: “Você estava brincando e parou para vir buscar sua mãe. Parece que não gosta de ficar muito tempo longe dela”. Com frequência ele saía da sala para ir à sala dos estagiários buscar algum brinquedo ou jogo, mas se antes simplesmente levantava e ia, com o tempo passou a vir até a mim e me puxar pela mão para ir com ele. Por vezes não apenas ia à sala dos estagiários, mas passeava pela sala de espera e pelo restante do andar, comigo ali, acompanhando-o. Em princípio, algumas das brincadeiras de Guilherme me lembravam muito os jogos de encaixe que são tradicionalmente oferecidos a crianças de sua idade. Durante os primeiros atendimentos, além de brincar com os carrinhos, o violão, o chapéu viking etc., Guilherme passava boa parte do tempo brincando repetidas vezes de guardar os bonecos de tecido no armário da casa de bonecas ou no corpo do pato de plástico. Quando as asas do pato caíam, ele simplesmente entregava o brinquedo a Ana, que as consertava para ele sem que ele precisasse tornar explícito de alguma forma o que queria. Do mesmo modo, quando queria um brinquedo que estava longe, apenas esticava o braço, de forma semelhante ao que por vezes fazia quando queria que Ana fosse brincar com ele, e esperava que entregássemos o brinquedo a ele.

Com o decorrer dos atendimentos, foi se mostrando, então, aquilo que Ana já havia trazido na entrevista inicial. Ela costumava entender o que Guilherme queria com facilidade, e atendia à solicitação dele, sem que fosse necessário que ele falasse. Ana parecia estabelecer com Guilherme uma relação em que esse tipo de comunicação não parecia se fazer necessária. Guilherme não precisava falar, apenas apontar. Assim, nos atendimentos, eu buscava não

assumir tal postura, partindo de pressuposições sobre o que Guilherme queria, em um risco de substituí-lo. Por isso, se ele me entregava, por exemplo, a caixa de um jogo que estava com dificuldades de abrir, eu perguntava: “Você gostaria que eu te ajudasse a abrir a caixa, é isso que deseja, Guilherme?”. E aguardava, silenciava, dando espaço para Guilherme. Não para que ele propriamente falasse, falar era uma possibilidade, mas para que ele assumisse ali a responsabilidade pela comunicação do que desejava. Em princípio, nesses momentos, Guilherme não apenas não falava, como não buscava se comunicar com movimentos corporais, como uma confirmação/negação com movimentos da cabeça. Por vezes, ele apenas mudava de atividade. Mas, como veremos no decorrer dessa análise, com o tempo, essa situação vai se modificando, e Guilherme passa a assumir alguns modos possíveis de comunicação.

Em uma de nossas entrevistas, ao conversar com Ana sobre isso, ela afirmou que vinha pensando muito, e que havia decidido tentar ir aos poucos modificando tal relação, dando espaço para que Guilherme se esforçasse em comunicar o que deseja. Ana tinha esperanças de que, com isso, a fala fosse se tornando necessária para o filho. Ana estava muito animada, pois considerava que Guilherme havia tido um “estirão de desenvolvimento”, principalmente na parte social. Ela me mostrou, então, um vídeo em que Guilherme segurava uma pequena xícara de plástico, com a qual brindava com uma menina um pouco mais velha que ele. No vídeo em questão ficava nítido, no entanto, o quanto Ana e Maria, que surgiam ali como vozes ao fundo do vídeo, ainda guiavam Guilherme, dizendo a todo o momento para ele interagir com a “amiguinha”, guiando a brincadeira ou questionando o que ele irá fazer em seguida. Considerando o momento adequado, busquei refletir para Ana tal comportamento, deixando claro que não se tratava de invalidar ou retirar de algum modo a importância que o incentivo poderia ter para Guilherme, mas que quando esse incentivo não cessa e se mostra como uma única possibilidade de relação, restringindo outras, pode não apenas incomodar Guilherme, mas também impedir que ele esteja consigo mesmo e brinque ao seu modo.

Nos atendimentos também era notável que novas possibilidades de ocupar aquele espaço iam surgindo para Guilherme. Se no início ele passeava muito, com o tempo foi passando a sair da sala de atendimento apenas para ir à sala dos estagiários buscar algum brinquedo ou jogo. Se antes passava muito tempo numa atividade repetitiva, como encher várias vezes o pato com os bonecos de tecido, agora brincava com brinquedos variados durante os atendimentos. Outros modos possíveis de brincar pareciam ir se mostrando para Guilherme.

Em um atendimento em particular, essa mudança se fez muito presente, não apenas para mim, mas também para Ana que passava cada dia mais a se surpreender com os novos modos de relação do filho. Era nosso décimo primeiro atendimento e Guilherme, por conta de feriados e problemas de saúde, tinha ficado quase um mês sem poder comparecer ao atendimento. Ele entrou animado na sala e foi direto para a cesta de brinquedos, onde pegou um martelo e foi até a parede. Se nos últimos atendimentos, por vezes, o detalhe horizontal de madeira, que servia de proteção para que as cadeiras não danificassem a pintura da parede, parecia servir de pista de corrida para os carrinhos, hoje parecia um objeto que ele pregava na parede com seu martelo. Pensando nisso digo: “Parece que você está usando o martelo para pregar a madeira na parede”. Ele vai até a cesta, pega uma peça de lego, e volta para a parede. A peça de lego parecia agora o parafuso que ele utilizava para prender a madeira. Ana parecia chocada com a brincadeira do filho e a escuto falar baixinho que não sabia onde Guilherme havia aprendido aquilo. Ainda nesse atendimento, ele que pegou um boneco bebê e acolheu-o em seu colo, deitando-o depois no chão. Passado um tempo, voltou até o bebê com uma peça de lego que havia encontrado. A peça de lego parecia fazer parte de um lego de construção, pois lembrava uma espécie de ancinho de retroescavadeira. Mas para Guilherme, a peça se mostrou de outra forma, e ele penteou o cabelo da boneca com ela. Agora, ao brincar com a casa de bonecas, não apenas guardava os bonecos no armário, uma possibilidade, mas passou também a deitá-los na cama, cobrindo-os, e a sentá-los nas cadeiras junto à mesa. Era notável também que Ana, ao se sentar para brincar, direcionava menos a brincadeira de Guilherme.

Apesar de terem se passado poucos atendimentos desde a minha última entrevista com Ana, decidi marcar outra com o objetivo de conversarmos sobre o retorno de Paulo, pai de Guilherme, de viagem. Eu sabia que o retorno estava agendado para o final do mês anterior, mas Ana não havia comentado nada sobre a volta. Paulo continuava presente para mim, ao modo da ausência. Na entrevista, Ana contou, com tranquilidade, que Paulo não havia voltado para casa. Em princípio Ana afirmou ter achado que fosse por conta dela, mas passado algum tempo, Paulo teria admitido que a questão não era ela, mas Guilherme. Aquele não era o filho que ele queria, com o qual ele havia sonhado, disse Paulo a Ana. Depois disso, Paulo teria tentado voltar para casa, mas havia contado a Ana que ao chegar na rua não havia conseguido continuar. Ana havia dado, então, entrada no divórcio e qualificava o comportamento de Paulo como de um homem transtornado. Devido a essas mudanças em sua vida, Ana, que havia se mostrado no início do acompanhamento psicológico reticente em ampliar o convívio de Guilherme com outras crianças, decide que no ano seguinte irá matriculá-lo em uma creche, para que ela possa trabalhar.

No final do atendimento seguinte, Ana me conta que havia estado em uma audiência de conciliação com Paulo e que ele, *transtornado*, havia se negado a assinar o divórcio. A advogada de Ana, preocupada com o estado de Paulo, havia indicado que ela pedisse para que eu o chamasse. Notando a preocupação de Ana em relação ao comportamento de Paulo, esclareço que eu poderia chamá-lo apenas enquanto pai de Guilherme, para conversar sobre a relação dele com o filho. Após Paulo não atender minhas ligações, opto por lhe enviar uma mensagem no qual eu me apresento, explico a ele que faz parte da psicoterapia infantil a conversa com os responsáveis pela criança e lhe ofereço uma série de possibilidades de horários para conversarmos antes do recesso de final de ano. Paulo responde horas depois: “Não posso e não quero”. Mensagem acompanhada de um *emoticon* piscando um dos olhos.

Talvez em outra clínica eu pudesse afirmar simplesmente que Paulo agora, mais do que quando estava viajando, estaria ausente da vida de Guilherme. Mas, em uma compreensão fenomenológico-existencial, Paulo estaria sempre presente na vida de Guilherme, mesmo que ao modo da ausência. Tal presença poderia se apresentar tal qual eu a via no momento, de um homem que havia desejado o nascimento do filho, tendo idealizado que ele seria tal qual ele sonhara, mas que com a chegada do diagnóstico de TEA, compreendido deterministicamente, não consegue lidar com o fato de que o filho não era aquilo que ele esperava. A avaliação ocorre sem que ele tivesse de fato convivido com o filho nos últimos sete meses. Guilherme, seu modo de ser e estar no mundo, não se adequavam aos sonhos de Paulo. Paulo, em uma correspondência cega aos ideais em relação às crianças em jogo na era da técnica, decide abandonar o filho. A situação traz em si a realidade psicossocial de muitas crianças tidas como *deficientes* em nosso país. Uma realidade marcada pelo abandono paterno, que atinge milhões de crianças no Brasil⁵⁹, e que tem uma alta prevalência naquelas crianças que possuem algum diagnóstico.

Após o recesso e o período de férias, marquei uma nova entrevista com Ana, para conversamos sobre como estava Guilherme, antes de iniciar os atendimentos daquele ano. Segundo Ana, Guilherme estava se “desenvolvendo” cada vez mais. Ele havia começado a frequentar a creche fazia duas semanas e todos os dias ele seguia tranquilamente para a sala, e diferente das outras crianças, sentava em sua cadeira. Só havia chorado um dia, já no final da primeira semana, e Ana associava tal comportamento ao fato dele ver diariamente grande parte das crianças chorarem quando os responsáveis iam embora. Ana, como ia se comprovar

⁵⁹ Segundo dados do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) (2015), com base no Censo Escolar de 2011, 5,5 milhões de crianças brasileiras não possuem o nome do pai na certidão de nascimento. Tais dados não levam em conta, é claro, aqueles casos de abandono paterno que ocorrem apesar desse registro no momento de nascimento ou após o registro da criança.

no decorrer dos próximos atendimentos, via muitos dos novos atos de Guilherme como imitações de atos que ele via na escola, como pular muito e fazer “vrum, vrum” quando brincava com os carrinhos. Ana disse, rindo, que Guilherme interagia muito bem com as outras crianças e que a professora havia contado que, certo dia, no recreio, havia notado que Guilherme estava em cima do escorrega liderando as crianças, “dizendo” quem iria descer a cada momento.

Com relação à fala, Ana vinha notando que Guilherme estava se esforçando mais para falar; se antes emitia apenas sons aleatórios, agora eles se aproximam mais das sílabas. Havia aprendido, inclusive, a falar algumas poucas palavras, “azul”, a cor de um personagem de desenho de que gosta, e os números “um”, “dois” e “três”, e quando estava brincando por vezes Guilherme contava os brinquedos, sendo que o último, independente de quantos brinquedos fossem, era o “três”.

Guilherme agora já acordava rindo, e além de ajudar a guardar os próprios brinquedos, gostava de ajudar em casa, tirando pó ou enxaguando a louça com a supervisão de Ana. Sua *sociabilidade* havia, segundo palavras de Ana, melhorado consideravelmente, a ponto de agora ele chegar a convidar estranhos para brincar com ele quando estava brincando na rua de casa. Guilherme vinha se alimentando melhor e agora já aceitava que Ana lhe lavasse os cabelos. Ela vinha tentando lidar no momento com a recusa dele de escovar os dentes. Os momentos de *agressividade* ocorriam com uma menor frequência. Guilherme havia batido em um menino na escola, mas a professora havia dito a Ana que era comum isso acontecer no começo e que ele o havia feito após o menino bater nele. Para Ana, Guilherme não sabia ainda *controlar e lidar com as próprias emoções*. Com relação a Paulo, Ana esclareceu que eles continuavam sem ter contato e que tal ausência se estendia para a família dele.

No atendimento seguinte encontro Guilherme e Ana sentados na sala de espera e peço para que eles aguardem, pois eu precisava remarcar nossa sala. Guilherme, mesmo parecendo impaciente, aguarda sentado junto à mãe. Ao entrar na sala, Guilherme exclama “Ah!” e segue direto para a cesta de brinquedos. Lá, pega uma bola, se posiciona e chuta, comemorando o gol quando esta acerta a parede. Depois, enche o bule e as xícaras de água, entregando-me uma delas para brindarmos. Em seguida, com os pratos e colheres, brinca de comidinha. Passado um tempo, Guilherme pega um bebê e aquela mesma peça de lego que atendimentos antes havia utilizado para pentear o cabelo do bebê, e começa a penteá-lo. Depois passa para a boca do bebê e com a peça de lego faz movimentos semelhantes à da escovação. “Parece que você escovou os cabelos do bebê e agora está escovando os dentes dele. É isso que está fazendo, Guilherme?”, pergunto, buscando esclarecer se era isso que estava em jogo ali para

ele. Guilherme se levanta, vai até a mãe e penteia os cabelos dela com a peça de lego, depois o próprio cabelo. Vem até mim, e começa a fazer o movimento de escovação em frente aos meus lábios. “Guilherme penteou meus cabelos, e agora parece que ele está escovando os meus dentes”, eu digo. Em seguida ele abre meus lábios, como os adultos costumam fazer para escovar os dentes de crianças pequenas, como ele, e brinca de escovar os meus dentes mais uma vez, até que vai até a mãe e faz o mesmo. Mais uma vez eu busco descrever a cena: “Guilherme escovou os cabelos e dentes da mãe, os meus cabelos e dentes, e também escovou os próprios cabelos, mas não os próprios dentes”. Guilherme muda, então, de brincadeira, dando atenção aos carrinhos que ali se encontravam, mas passado pouco tempo, empurra a cadeira até a pia, com a peça lego em suas mãos, sobe na cadeira e brinca de escovar os próprios dentes, enxaguando-os no final. Depois começa a brincar com a água e Ana intervém, dizendo para ele não brincar na pia. Nesse momento, Guilherme começa a ficar com o corpo vermelho, tensionado, mas me chama a atenção o quanto a reação era menos intensa do que havia sido antes. Ana o pega, então, no colo, ele busca mamar, mas ela esclarece que não tem mais leite.

Ana tolhia, então, mais uma vez a brincadeira de Guilherme, interferindo em sua liberdade durante o atendimento. Guilherme brincava antes de maneira independente, mas ao ser interrompido, tem vontade de reagir, ao mesmo tempo em que busca se conciliar com a mãe. Notando essa atmosfera, aponto-a para Ana. “Guilherme brincava livremente, liderava sua própria brincadeira, mas quando você interfere, ele fica com raiva. Ao ser acolhido por você, busca mamar mesmo que não o faça mais há muito tempo. Se durante os atendimentos Guilherme é livre para brincar como desejar, qual seria o problema dele brincar na pia?”, eu digo. Ana nada diz, mas enquanto Guilherme volta a brincar, mostra-se reflexiva, sem mais interferir na brincadeira do filho. No final desse atendimento, enquanto guardávamos juntos os brinquedos, Guilherme pega a tampa do bule e põe na boca, como se fosse uma chupeta. Segundo Ana, Guilherme não usava chupeta há muito tempo, mas agora que via os colegas de turma usando, estava querendo usar também.

Assim como nesse primeiro atendimento do ano, nos atendimentos seguintes foi ficando claro como o modo de Guilherme estar nos atendimentos, e assim de estar no mundo, era outro. Agora ele andava pela sala, espalhava os brinquedos, não se detinha por muito tempo em brincadeiras repetitivas, mas brincava com vários brinquedos durante os atendimentos, e interagia comigo de forma diferenciada. A cada atendimento, novas possibilidades de brincadeira iam surgindo, e essas, cada vez mais me incluíam. Guilherme

agora me integrava à brincadeira, brindando comigo com as xícaras de chá, ou brincando de comidinha, me dando de comer e indicando que eu fizesse o mesmo com ele. Se antes quando pegava o violão para brincar, tocava sozinho, numa espécie de apresentação para mim e para Ana, que correspondia ao seu modo de brincar sob o olhar do outro, esperando que o outro o parabenizasse quando seu desempenho fosse correto, agora me entregava algum outro instrumento, como o teclado ou o pandeiro, para que tocássemos juntos. Na hora de ir, passou a ajudar a guardar os brinquedos, e, algumas vezes, ficava contando os brinquedos durante o processo. Como havia dito Ana, o último brinquedo era sempre o “trêi” (sic). Se antes, quando ia à sala dos estagiários, parecia por vezes pegar o primeiro brinquedo ou jogo que via, ou buscar algum brinquedo conhecido onde ele costumava ficar guardado, agora passara a examinar os brinquedos e, por vezes, parava de frente para o armário, levava o dedo indicador à boca e exclamava “hum... hum...”, como que para indicar que estava pensando qual brinquedo iria escolher.

Certo atendimento, subiu em uma cadeira e começou a desenhar em uma folha que se encontrava em cima da mesa. Primeiro desenhou alguns rabiscos, até que parou e fez duas bolinhas e um traço reto, num padrão que parecia ser um rosto. “Parece que você desenhou um rosto, Guilherme, é isso?”, pergunto. Ele, confirmando com a cabeça, aponta para um livro de Psicologia que havia sido esquecido em cima da mesa, em cuja capa havia, além do título, um desenho de dois adultos e uma criança. A criança, localizada no centro, tinha o rosto desenhada tal qual havia desenhado Guilherme. “Ah, então você desenhou o rosto como esse na capa desse livro”, eu digo. Guilherme volta sua atenção para o papel, e desenha vários rostos em seguida, enquanto conta “un”, “doi” e “trêi” (sic), para cada dois pontos e traço que desenha.

Chegado o prazo de encerramento da pesquisa, era hora de encaminhar Guilherme. Para tal, decidi por realizar dois atendimentos conjuntos com a estagiária do SPA que iria atender Guilherme com minha saída, fato que eu havia esclarecido a Guilherme e Ana. No primeiro atendimento conjunto, a estagiária Joana se apresentou e chamamos Guilherme para entrar, tendo ele seguido direto para a sala dos estagiários. Lá, sobe em uma cadeira e mexe nos lápis de cor em cima da mesa, mas logo volta sua atenção para o armário e começa a apontar para algum brinquedo. “Você está apontando para a casa de bonecas, Guilherme, é isso?”, pergunto. “Nah” (sic)⁶⁰, responde Guilherme, enquanto gesticula que “não” com a

⁶⁰ A fala sempre esteve presente de algum modo nos atendimentos de Guilherme. Desde os primeiros atendimentos, era notável que Guilherme parecia por vezes estar conversando enquanto brincava, mas tratava-se da emissão de sílabas apenas, de consecutivos “dá...dá...dá” em tempos e padrões diferentes, fala que o senso

cabeça. “Quando você apenas aponta, por vezes eu não entendo o que deseja. Com isso corre e o risco de que eu pegue algo que você não quer brincar. Por que você mesmo não pega o brinquedo, Guilherme?”, pergunto. Guilherme desce da cadeira e vai até o armário escolher seus brinquedos. Nesse primeiro momento, Guilherme parece ignorar a presença de Joana, mas na sala, não apenas brinca com ela, como a busca pela mão quando decide ir à sala dos estagiários novamente. Lá, pela primeira vez, vai até algum outro armário, que não aquele que usávamos, e pega o “Conversível da Barbie”. De volta à sala, coloca dois bonecos no assento do conversível, e empurrando o carro, olha para mim e diz “Adeu, Adeu” (sic). Guilherme parecia, assim, começar a se despedir de mim. Assim como ele, eu aceno minhas mãos em despedida. Segundos depois Guilherme corre e se senta no meu colo, agindo como se algo o houvesse assustado. “Parece que algo o assustou, Guilherme”, eu digo, e Guilherme logo volta a brincar.

O atendimento seguinte se desenrolou de forma semelhante, e Guilherme já integrava Joana em suas brincadeiras. Já no final do atendimento, Guilherme nos puxa pela mão e segue para a sala dos estagiários, onde pega novamente o “Conversível da Barbie”, e quando Joana avisa que o tempo do atendimento já estava acabando, ele senta ali mesmo para brincar. Poucos minutos depois Joana avisa que o tempo havia acabado, que era hora de guardarmos os brinquedos para irmos embora, mas Guilherme continua onde está, brincando com o carro. A situação se manteve assim por uns breves minutos, com Guilherme se recusando a encerrar a brincadeira e guardar o carro, até que, resignado, entrega o carro a Joana para que ela o guardasse para ele como momentos antes ela havia solicitado.

Nesses dois atendimentos, na hora de ir embora, Guilherme me puxava para ir com ele, como já havia acontecido uma única vez antes. No último atendimento, quando ele me puxou, eu disse que, por ser nosso último atendimento, poderia ir até a saída do prédio com ele. No elevador, Guilherme pegou o “Mickey” que Ana segurava e o mostrou para mim, agindo com tranquilidade. Mas, chegado o momento de nos despedirmos, começa a segurar a barriga, resmungando, até que Ana o pega no colo. Guilherme, com os olhos marejados, mostrando-se triste com a despedida, não se despede quando eu lhe dou tchau, e fica

comum nomeia como “fala de bebê”. Essa fala, no entanto, dava-se no ato de brincar, não parecendo ser direcionada nem para mim, nem para Ana. Ainda, assim, em alguns desses momentos, eu dizia: “Parece que Guilherme está conversando”; “Parece que Guilherme está falando, mas do modo que ele está fazendo, nós não o compreendemos”. Mas, quando eu perguntava algo a Guilherme, ele não costumava responder nada, na maioria das vezes nem ao menos sinalizada “sim” e “não” com a cabeça. Por isso, a compreensão de uma resposta, se ela acontecia, se dava por uma observação dos atos de Guilherme, como fica claro a partir da cena em que ele brinca de escovar os meus dentes. Por isso, esse “Nah!” que Guilherme emite, seria sua primeira resposta verbal direcionada a mim.

apontando repetidamente para o prédio. “Adeus, Guilherme, adeus”, eu repito, e volto para o prédio.

...

A análise da situação existencial de Guilherme, como vimos, traz muitas das reflexões nas quais nos demoramos no capítulo anterior, acerca da lida com a criança na atualidade, a demanda na clínica psicológica infantil e o modo como os ideais em jogo na era da técnica estão presentes para todos nós. Guilherme, aos dois anos de idade, era alvo de muitos olhares. Por vezes, buscava corresponder a esses olhares, e isso se mostrava na brincadeira, quando ele solicitava a aprovação daqueles que brincavam com ele quando conseguia fazer algo, como levantar uma torre com as peças de madeira. Mas, ao não corresponder a esses olhares, ele sofria. Sofrimento que se fazia palpável, tangível, quando (i)mobilizava seu corpo. Frente a isso, como estabelecer com Guilherme, na clínica, outra relação de cuidado? Como não recair nessa mesma lógica adaptativa, normatizadora, em que recaem muitos psicoterapeutas e muitos modos de clinicar?

Corro o risco aqui de me tornar repetitiva, mas como falar da minha relação de cuidado com Guilherme, uma relação que não surge senão a partir de meu estar junto a ele, sem relembrar o quanto o próprio clinicar me mostrou que tal modo de cuidado implica necessariamente o meu modo de ser, meu modo de preocupação com o outro, e não um aprendizado técnico-teórico de uma atitude para com o outro? Minha relação de cuidado com Guilherme, como busquei mostrar anteriormente, se teceu a cada encontro, a partir do modo como ele, em sua existência concreta, se mostrava para mim. Sem dúvida, foi assim também que construí minha relação de cuidado com as outras crianças que atendi durante a pesquisa, mas com Guilherme, talvez mais do que com as outras crianças, isso por vezes se mostrou um desafio, uma vez que Guilherme era uma criança muito pequena, que não apenas não falava, como pouco se comunicava e passava bastante tempo passeando pelo SPA durante os atendimentos.

Tudo isso me convidava a estar atenta a todo o momento ao meu modo de cuidado com ele, pois parecia muito fácil assumir junto a ele um modo de cuidado tutelar. Mas tudo isso me dizia de Guilherme e de seu mundo. Guilherme não se encontrava isolado em seu próprio mundo, mas lançado nesse mundo que é o nosso, sendo numa relação de familiaridade com esse mundo em que ele havia construído seu modo de ser, de estar no mundo. Compreendê-lo como um ente isolado em seu próprio mundo não apenas não estaria de

acordo com uma compreensão fenomenológico-existencial, como geraria prejuízos em nossa relação de cuidado. Era preciso suspender esses pré-conceitos, para estar com Guilherme, sua existência concreta. Era necessário ali um esforço ético para estar junto a ele, não para tutelá-lo, normatizá-lo, mas para aguardar junto a ele, não como aquele que conduz, mas como aquele que o acompanha em seu cuidado de si. Esforço ético porque pautado nesse modo de cuidado em que o psicoterapeuta busca servir de abertura para o outro, relacionando-se autenticamente com ele.

O trabalho com Ana teve aí um caráter fundamental. Trabalho que se deu tanto nos atendimentos, à medida que eu trazia ali a possibilidade de outro modo de estar com Guilherme, como nas entrevistas devolutivas, onde pudemos nos demorar na compreensão do que vinha afetando Guilherme, na participação dela e dos familiares nisso e na reflexão sobre o diagnóstico de TEA. Um diagnóstico apressado que contribuía para que Ana e sua família tratassem Guilherme tal como o tratavam, como doente, controlando-o e protegendo-o em excesso, não deixando que ele fosse ao seu modo uma criança de dois anos. Ao final da pesquisa, Ana parecia se relacionar de maneira mais leve com Guilherme, sem se sentir tão aprisionada a ele. Era notável que conforme o diagnóstico ia perdendo contorno e essas determinações, correções e controles iam se afrouxando, Guilherme brincava, interagia, comunicava-se etc., isto é, estabelecia uma relação mais livre com suas possibilidades e consigo mesmo. Então, a partir dessa outra possibilidade de lidar com Guilherme, Ana, que passa a se orgulhar de cada nova descoberta do filho, passa a cada dia mais deixá-lo estar, ao seu modo, consigo mesmo. Deixar que ele fosse, ao seu modo, uma criança de dois anos, sem ter de ficar preso aos ideais e determinações desse mundo que é o nosso ou ao lugar do doente incapaz.

A situação existencial de Guilherme me lembra de Dibs, do livro *Dibs: em busca de si mesmo*, já citado anteriormente. Nesse livro, Axline (1992) traz um relato detalhado da situação existencial de Dibs, um menino de cinco anos de idade, fruto de uma gravidez não desejada, que havia sido encaminhado para atendimento psicológico pela escola. Quando encaminhado, Dibs falava muito pouco, não interagia com outras crianças, não olhava as pessoas nos olhos, não respondia quando alguém falava com ele, era agressivo, sendo por vezes acometido por acessos de raiva, e por vezes se sentava mudo e imóvel ou se deitava rígido no chão. Alguns desses comportamentos aconteciam quando algo aborrecia Dibs ou quando terminado o horário escolar, chegava a hora de ir para casa. Seus pais afirmavam que ele era um *retardado mental*, que havia nascido assim. Mas, com o decorrer dos atendimentos,

Axline (1992) vai deixando que se mostre o mundo de Dibs, o sofrimento do menino em relação ao modo como era tratado por seus pais, e o fato de que ele sabia ler, escrever, soletrar e somar, eliminando, assim, o diagnóstico que haviam lhe fornecido. A partir dos atendimentos, do relacionamento com Axline e da tematização de sua existência, outras possibilidades vão surgindo para Dibs e seus pais e, quando chegou o final do acompanhamento psicoterapêutico, Dibs era uma criança mais feliz, que havia conquistado outros modos de relação com seu mundo.

Não é meu objetivo fazer aqui um relato ou análise extensa do caso de Dibs, nem tampouco apontar as semelhanças (e diferenças) entre fatos da história de Dibs e Guilherme, bem como de seus comportamentos. Essa lembrança do caso de Dibs me surge por compreender, a partir dos atendimentos com Guilherme, que tal qual Dibs, o modo de ser de Guilherme não era fruto de um distúrbio neurológico qualquer, ele era coerente com o modo como ele era tratado, como o viam e descreviam. Guilherme, em sendo ser-aí, não era determinado por seu mundo, mas era na familiaridade com este que era o seu contexto de significações, sua abertura de sentido. O diagnóstico apressado que havia recebido, que acompanha o grande aumento no número de diagnósticos de TEA nos últimos tempos, e que podemos observar na clínica, parece ocupar o lugar na atualidade do diagnóstico de “retardado” fornecido nos séculos anteriores aquelas crianças que não se adequavam ao que a sociedade considerava como um comportamento e desenvolvimento normal, como pudemos observar no caso de Victor de Aveyron no primeiro capítulo.

A situação existencial de Guilherme, mesmo em seu caráter fragmentário, buscou mostrar como, a cada encontro, Guilherme ia se mostrando, como se dava nossa relação e as reflexões que iam surgindo aí a partir de sua situação existencial. Tratava-se de jogar luzes ao modo de cuidado que nos propomos na clínica fenomenológico-existencial e que eu busquei nesse trabalho tematizar. Modo de cuidado que surge senão na relação com o outro, em que o psicoterapeuta procura servir de abertura para as possibilidades existenciárias desse outro, a partir do encontro com sua existência concreta, devolvendo-lhe a responsabilidade pelo cuidado de si que lhe cabe. Com Guilherme e Ana, pude ver, isto é, compreender, que para que isso se fizesse possível, era preciso estar serenamente com eles, dizendo “sim” e “não” a esse horizonte técnico que é o nosso, o que implicava em suspender todas as interpretações psicológicas da tradição, do senso comum, da atitude natural, e, assim, todos os pré-conceitos que surgem em nosso horizonte, sobre o que é ser uma criança, o que é ser uma criança de dois anos, o que é ser autista, o que é ser uma mãe que rejeitava a própria gravidez e etc. Pré-conceitos que produzem uma série de ideais que surgiam ali para mim a partir de um pedido

de normatização de Guilherme aos supostos padrões de comportamento, desempenho e desenvolvimento de crianças de sua idade, do qual eu precisava me afastar para que o que estava ali em jogo, na situação existencial de Guilherme, pudesse se mostrar. Com essa atenção serena eu buscava, então, sem perder de vista tudo que nos é demandado em nosso tempo, permitir que o fenômeno se desse em sua mostração originária, para que eu pudesse acessá-lo em sua relação de sentido com o contexto de significações em que este pode se dar.

Assim, em minha relação de cuidado com Guilherme, foi preciso um estar junto a ele como aquele que *a-guarda*, pacientemente, preservando-se na força de mostração do real, nesse que é o nosso *éthos*, para que o fenômeno pudesse se mostrar. Era preciso permitir no espaço clínico que Guilherme fosse ao seu modo, para que ele pudesse se aproximar de seu modo de ser. Inspirada por alguns dos versos do poema *Guardar*, já apresentado anteriormente, do compositor, poeta, crítico literário, filósofo e escritor brasileiro Antônio Cícero, membro da Academia Brasileira de Letras, gostaria de afirmar que:

Guardar uma coisa não é escondê-la ou trancá-la.
Em cofre não se guarda coisa alguma.
Em cofre perde-se a coisa à vista.

Guardar uma coisa é olhá-la, fitá-la, mirá-la por
Admirá-la, isto é, iluminá-la ou ser por ela iluminado.

Guardar uma coisa é vigiá-la, isto é, fazer vigília por
Ela, isto é, velar por ela, isto é, estar acordado por ela,
Isto é, estar por ela ou ser por ela
[...]
(CÍCERO, 1996, p. 337).

Nesse *a-guardar* junto a Guilherme, busquei a todo o momento, portanto, olhá-lo, isto é, compreendê-lo⁶¹. Busquei estar com ele e ser por ele, iluminando-o e sendo por ele iluminada. Somente a partir da tecedura dessa relação com ele é que foi possível a construção de uma relação de cuidado ética, que não se teceu senão a partir de sua existência concreta, do que se mostrava a cada atendimento. Relação de cuidado que só se fez possível porque esse ente que somos, é o ente que, enquanto pastor do ser, “tem que guardar a Verdade do Ser” (HEIDEGGER, 1967, p. 51).

⁶¹ O verbo guardar vem do germânico *Wardan*, olhar (NASCENTES, 1955). Ver ou olhar, como vimos no início desse capítulo, implica sempre em uma compreensão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Longos caminhos foram trilhados até aqui. Caminhos que compartilharam um mesmo objetivo: refletir sobre o cuidado e a ética na clínica psicológica infantil na perspectiva fenomenológico-existencial. Em alguns momentos, esses caminhos prepararam o solo para tal reflexão, em outros, foram a reflexão mesma. Reflexão que veio acompanhada, desde seu início, do risco de recairmos em um maniqueísmo, como apontado por nós em nossa introdução. Agora que chegamos aos últimos passos de nossa caminhada, nos questionamos: teremos nós até aqui sobrevivido a esse risco?

De certo, a cada linha aqui escrita, buscamos estar atentas a ele, por considerarmos que as problemáticas apresentadas por nós nesse trabalho não devem de modo algum serem reduzidas a um mero dualismo de ideias, que classificaria um modo de lida ou de cuidado clínico com as crianças como “mau”, e logo elencaria outro como “bom”, como “o salvador”. O cuidado tutelar, substitutivo, e o cuidado antepositivo-libertador, de que aqui falamos, não devem ser compreendidos a partir do binômio bom/mau, mas como modos possíveis de cuidado com o outro, que tem seu lugar, sua importância, tanto no cotidiano, quanto na clínica psicológica infantil na perspectiva fenomenológico-existencial.

É inegável que nossas reflexões vieram acompanhadas de uma crítica, por vezes pungente, ao contemporâneo. Crítica que se faz extremamente necessária na atualidade, aonde, como vimos, as demandas na clínica psicológica infantil surgem envoltas nos ideais de sucesso e produtividade presentes na era da técnica, sendo o psicólogo convidado por vezes a ser aquele especialista que irá, através de seu saber-fazer, adaptar as crianças que atende e os responsáveis aos ideais sociais de desenvolvimento, desempenho e de comportamento. Frente a essa demanda, corre-se constantemente um outro risco, o de que nossos consultórios de psicologia se construam como locais não apenas de reafirmação desses ideais presentes na atualidade, mas também de normatização dos nossos pacientes a esses ideais, funcionando como mais uma engrenagem do grande circuito que é a técnica moderna, que vem provocando o homem a desvelar o mundo somente a partir desse crivo da produtividade. Clínica, portanto, que funcionaria como local de (re) produção de modos de existência restritos, condicionados apenas à lógica da técnica.

Diante desse risco, uma vez que entendamos como sendo incoerente compreender a prática desse psicólogo que atua *perspectivando* seu olhar a partir das contribuições da fenomenologia existencial, como uma prática pautada em uma normatização daqueles que nos

chegam na clínica às determinações presentes na era da técnica, faz-se necessário que reflitamos sobre nossas práticas de cuidado, para que elas não se construam como locais de (re) afirmação de modos de existência enrijecidos, mas de abertura para uma pluralidade de modos de ser. Local, então, de acolhimento desses que nos chegam à clínica. Pacientes que, muitas vezes, chegam para nós justamente como desadaptados a esse contexto de produtividade e sucesso presente em nosso horizonte histórico. Assim como Sá (2009 apud SÁ; BARRETO, 2011), consideramos que, para que a psicoterapia possa se construir enquanto esse espaço de cuidado e abertura a outros modos de existência, é preciso que se mantenha crítica a esse horizonte histórico de redução de sentido em que nos encontramos. Crítica, portanto, às determinações para o modo de ser do homem que surgem nesse horizonte, que tem muitas vezes trazido sofrimento.

Segundo Sá e Barreto (2011), em nossa vocação fenomenológica para uma análise crítica do contemporâneo,

[...] sobressai a aposta de que somente através de uma consciência cada vez mais clara do papel de regulação e dominação exercido pelas institucionalizações técnico-científicas da vida cotidiana é possível que as práticas psicológicas venham a se constituir espaços de abertura e cuidado para possibilidades históricas de ser-no-mundo-com-o-outro mais plurais e emancipatórias” (p. 394, grifo nosso).

Tal qual empreendido pelo filósofo Marco Antônio Casanova em algumas de suas palestras⁶², podemos pensar na afirmação dessa psicologia fenomenológico-existencial de que aqui falamos como uma psicologia destrutiva. Psicologia que se mantém crítica ao contemporâneo, que não busca construir-se como local de reafirmação das determinações fornecidas pelo mundo, mas enquanto um espaço de destruição dessas orientações, dessa capa de preconceitos em que nos deixamos absorver para suplantar a estranheza, a indeterminação que somos. Clínica que funciona, então, como um vomitório⁶³, como local de esvaziamento dessas determinações, de desmonte das verdades construídas em nosso horizonte histórico, para que o paciente possa estar consigo mesmo. Tal destruição não é positiva, mas negativa, ela se dá a partir de uma não obstrução, de um dar espaço para que essa negatividade que somos possa se mostrar, permitindo, assim, uma rearticulação da existência.

⁶² Casanova apresentou algumas considerações sobre uma psicologia destrutiva em palestra realizada na *Mesa-redonda Filosofia e Psicologia Clínica Fenomenológico-Existencial* e no evento *Bases filosóficas e desafios da clínica no contemporâneo*, realizados na Universidade Federal Fluminense em 24 de maio de 2016 e em 27 de novembro de 2017, respectivamente.

⁶³ Fazemos alusão aqui à descrição por Kierkegaard do que Sócrates promovia. Segundo Valls (2000), na obra *Conceito de Ironia* “se encontra o “método”, com as técnicas da maiêutica, os artifícios do “parteiro”, pois, afinal, Kierkegaard está convencido de não ter propriamente uma doutrina nova ou uma teoria recém-inventada para ensinar. Recusa-se à “comunicação magistral”. *A pessoas com indigestão, diz ele, é preciso receitar um vomitório, e não mais comida*” (p. 17, grifo nosso).

Nessa clínica está em jogo, então, não uma provocação ou intervenção, modo de desabrigar que impera na com-posição, mas um deixar que a *poiesis* se dê. A *poiesis*, como vimos, é um modo de ocasionamento, de deixar que algo se dê que é deixar-viger, fazer vir à presença aquilo que não se apresenta, levando do ocultamento ao desocultamento.

Para que isso se faça possível, como buscamos aqui mostrar, apostamos em uma prática clínica que procure se afastar daquele cuidado tutelar, muitas vezes normatizador, que estabelecemos com as crianças no cotidiano, para se aproximar de um modo de cuidado que seja pautado em uma preocupação antepositivo-libertadora com o outro, em que está em jogo justamente uma abertura para as possibilidades existenciárias do outro. Modo de cuidado que implica necessariamente em uma suspensão de nossos pré-conceitos, para que possamos assumir junto ao outro uma atitude ética, em que buscamos nos preservar em nosso *éthos*, nossa abertura ao ser, para que o que está ali em jogo, naquela situação existencial, apareça e possa ser compreendido em uma visada mais ampla, permitindo que o outro se aproxime de si mesmo, de sua essência, seu *éthos*, e realize seu modo de ser.

Assim, a partir de uma aproximação com a filosofia tardia de Heidegger, apostamos neste trabalho na compreensão de tal modo de cuidado como um exercício ético de cuidado com o outro⁶⁴. Um exercício ético que não busca se prender a quaisquer garantias transcendentais e que não pretende administrar a precariedade que somos, mas que busca se construir numa relação singular de cuidado com cada paciente que nos chega na clínica. Ética pautada, portanto, no modo de ser do homem, em nossa nidade.

Tal modo de cuidado traz consigo necessariamente um deslocamento do local que ocupamos tradicionalmente na psicoterapia, daquele especialista que conduz o processo psicoterapêutico, um processo muitas vezes de interpretação e adequação do outro as determinações de nosso mundo, para o local daquele profissional que, a partir de uma prontidão serena (HEIDEGGER, 2007), acompanha outro existente em seu cuidado de si (MATTAR, 2016). Cuidado que é visto aqui, então, não como um cuidado sobre o outro, mas como um cuidado com o outro.

Consideramos importante, ainda, demarcar o caráter eminentemente político desse modo de cuidado ético que aqui apostamos. Clínica e política são indissociáveis. Toda clínica

⁶⁴ Tal aposta, é importante ressaltar, não se trata de forma alguma de uma negação ou de um questionamento do Código de Ética do Profissional Psicólogo. Código que foi construído historicamente como um modo de “estabelecer padrões esperados quanto às práticas referendadas pela respectiva categoria profissional e pela sociedade” (BRASIL, 2005, p. 5), buscando resguardar nossos clientes contra atos tidos coletivamente como inadequados a prática profissional. Não pretendemos nesse trabalho problematizar as diretrizes presentes no Código, mas refletir, tal qual este incentiva, sobre nossa *práxis*.

é senão política, uma vez que nossos discursos e práticas não se encontram isolados do mundo; a partir deles sempre é produzido algo.

A partir das nossas práticas, podemos excluir determinados modos de existência, tidos como desadaptados em nossa sociedade, demarcando-os como doentes, desviantes, patológicos, anormais etc., ou podemos permitir que modos de existência diversos possam aparecer e serem por nós acolhidos. Assim, nossos discursos e práticas não podem jamais serem compreendidos como neutros, à medida que a partir destes não apenas nos posicionamos, como tomamos parte necessariamente na produção desse mundo que é o nosso. Mundo que, como vimos, não existe a priori, mas constrói-se justamente numa relação de cooriginariedade com o homem.

Ao assumirmos práticas de cuidado com o outro precisamos estar atentos, então, pois acabamos inseridos nas relações de poder, como bem nos afirma Mattar (2015). Mas, como já nos alertou Foucault (1979), o papel do intelectual não é mais o de dizer a verdade àqueles que não viam ou em nome daqueles que não podem dizer, pois as massas não apenas sabem, como o dizem muito bem, “[o papel] é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da "verdade", da "consciência", do discurso” (FOUCAULT, 1979, p. 71).

Trata-se, portanto, como nos afirma Coimbra (1995), não de negar esse lugar de especialista que somos convidados a ocupar, nem de inventar outro, mas nos propormos a habitar esse território utilizando-o “como máquina de guerra, como instrumento de denúncia e questionamento do que ali “normalmente” e “naturalmente” é produzido, e que possamos forjar outras formas de ocupar este espaço, dessacralizando-o cotidianamente” (p. 346). Funcionando nossa clínica, então, como local de resistência, de reflexão e de desconstrução dos sentidos já dados e que produzem sofrimento e de aposta em saberes e práticas que não apenas estejam abertos a novos modos de existência, como sirvam de ferramenta política de luta contra as tentativas de normatização da vida que surgem em nosso horizonte.

Clínica esta que não tem a pretensão de manter-se isolada em seu consultório, mas que busca estar atenta ao nosso horizonte histórico e de sentido, a realidade de nosso país e a toda normatização da vida e opressão que daí surge. No Brasil, ao buscarmos refletir sobre nossas práticas e sobre os saberes psicológicos, não podemos mais ignorar questões urgentes como o racismo, o machismo, o capacitismo, a homofobia, a bifobia, a lesbofobia e a transfobia, e todo o sofrimento associado a essas vivências.

Por fim, gostaríamos de demarcar que não foi nossa pretensão aqui esgotar as reflexões acerca do cuidado e da ética na clínica psicológica infantil em perspectiva

fenomenológico-existencial, nem tampouco afirmar uma espécie de tratado positivo sobre o cuidado na clínica psicológica infantil. Ao tematizarmos nesse trabalho esse modo de cuidado em jogo na clínica psicológica em perspectiva fenomenológico-existencial, afirmando-o como um modo de cuidado ético conosco e com nossos pacientes, buscamos jogar luzes a este modo de cuidado, refletindo sobre ele e sobre a ética na clínica psicológica infantil, sem recair justamente na produção de uma nova técnica ou na afirmação de uma substituição de uma atitude natural por uma atitude fenomenológica, no sentido de negar de alguma forma a experiência realizada através da atitude natural (SÁ; BARRETO, 2011). Na psicologia fenomenológico-existencial não está presente uma negação da atitude natural, mas uma suspensão da pretensão de “verdade natural” que esta carrega, para permanecer no plano da abertura de sentido. Não buscamos, portanto, com nossas reflexões, “[...] excluir comportamentos terapêuticos “naturais” de cuidado substitutivo, isto é, as prescrições técnicas e os conselhos pessoais, e, sim, retirar desses comportamentos seu caráter de fundamento da clínica” (SÁ; BARRETO, 2011, p. 393), subordinando tais comportamentos a essa atenção fenomenológica que aqui nos propomos, “que busca sustentar a lembrança da dinâmica de realização terapêutica enquanto possibilidade ôntica da nossa condição ontológica de ser-no-mundo-com-o-outro” (ibid. p. 393). Atitude clínica que transita, então, entre o ôntico e o ontológico e tem como direcionamento a abertura de possibilidades que nós somos.

Assim, encerramos esse trabalho com algumas conclusões acerca do nosso modo de cuidado com as crianças na clínica psicológica infantil na perspectiva fenomenológico-existencial, mas também com alguns questionamentos em relação a essa prática que foram se formando no decorrer da pesquisa. Questionamentos que não se encontravam, então, dentre aqueles que nos levaram a necessidade de produção desse trabalho, mas que foram surgindo posteriormente, a partir da prática clínica e de nosso exercício de escrita, e que por isso não encontraram espaço suficiente no decorrer dessas páginas para se desdobrarem, mas que merecem, sem dúvida, a nossa atenção em pesquisas posteriores. Pesquisas que, como a presente, precisam estar atentas ao caráter ético-político de nossas práticas e ao horizonte histórico que nos encontramos.

Resumidamente, tais questionamentos, dizem respeito:

1. A liberdade em jogo na clínica psicológica infantil em perspectiva fenomenológico-existencial. Liberdade esta que não diz respeito a uma liberdade liberal da técnica, como deve se mostrar claro ao leitor a partir de nossos estudos sobre a técnica moderna, mas que carece para nós, de maiores delineamentos nos trabalhos da área, como é o

caso do presente trabalho. Qual a relação entre liberdade e infância? E não uma infância qualquer, senão essa que surge em nosso horizonte histórico e que nos chega na clínica? Considerando o modo de ser do homem, ente que é ontologicamente liberdade, ao mesmo tempo em que é jogado no mundo sedimentado, como compreender a chamada sessão livre? Como compreender essa necessidade de demarcarmos já desde o início que o atendimento psicológico infantil está pautado em uma liberdade? Qual a relação entre essa necessidade, a técnica moderna e o nosso modo cotidiano de compreensão e lida com as crianças? Qual a relação entre a liberdade e a prontidão serena apontada por nós no presente trabalho?

2. A atitude de suspensão fenomenológico-existencial em jogo na perspectiva fenomenológico-existencial. Como podemos compreender esse exercício em uma clínica que se sabe política e que não apenas questiona a possibilidade de uma neutralidade, mas que se posiciona frente às tentativas de normatizações da vida? Seria a atitude fenomenológica uma atitude de suspensão das sedimentações e da atitude natural política, uma vez que parte do mundo como está dado, ou seja, da situação existencial, a fim de que outros sentidos possam desvelar-se, de que outra mostraçã possa também se dar? A suspensão das determinações de mundo não elimina tais determinações, mas faz com que apareçam como determinações históricas, retirando o seu peso natural e identitário, fonte de muitas violências.

Essas são questões que pretendemos investigar futuramente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARIÈS, P. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- AXLINE, V. M. *Dibs: Em busca de si mesmo*. Trad. Célia Soares Linhares. Rio de Janeiro: Agir, 1992.
- BANKS-LEITE, L.; GALVÃO, I. Introdução à história de Victor do Aveyron e suas repercussões. In: Luci Banks-Leite; Izabel Galvão (Org.). *A educação de um selvagem: as experiências pedagógicas de Jean Itard*. 2ed. São Paulo: Cortez, 2001, p. 11-24.
- BORGES-DUARTE, I. A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo. *Ex Aequo* (Oeiras), v. 21, p. 115-131, 2010.
- BRASIL. *Código Civil*. Lei n. 10.406, de 10 de jan. de 2002. Brasília: Palácio do Planalto, 2002. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2002/110406.htm>. Acesso em: 31 de jul. 2018.
- BRASIL. *Código de Ética Profissional do Psicólogo*. Resolução CFP Nº 010/2005. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2005. Disponível em: <<https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo-de-etica-psicologia-1.pdf>>. Acesso em: 20 de jun. 2018.
- BRASIL. *Estatuto da Criança e do Adolescente*. Lei n. 8.069, de 13 de jul. de 1990. Brasília: Palácio do Planalto, 1990. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L8069.htm>. Acesso em: 31 de jul. 2018.
- CABRAL, A. M. *Heidegger e a destruição da ética*. Rio de Janeiro: Mauad; UFRJ, 2009.
- CANGUILHEM, G. Que é a psicologia? *Revista Impulso*, 11(26), p. 11-26, 1999 (Trabalho original publicado em 1958).
- CARRIJO, A. T. Da pedagogização à medicalização: a construção social da infância pela representação do cuidado. In: *XIV Encontro Nacional da ABRAPSO*. Diálogos em Psicologia Social: epistemológicos, metodológicos, éticos, políticos, estéticos, políticas públicas, 2007, Rio de Janeiro. Anais de resumos e de trabalhos completos do XIV Encontro Nacional da ABRAPSO. Rio de Janeiro, 2007.
- CASANOVA, M. A. *Mundo e historicidade: leitura fenomenológica de Ser e tempo: volume um: existência e mundaneidade*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.
- CASTRO, L. R. de. *O futuro da infância e outros escritos*. 1ed. - Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.
- CÍCERO, A. C. L. *Guardar: poemas escolhidos*. Rio de Janeiro: Record, 1996. p. 337.
- COIMBRA, C. M. B. *Guardiães da Ordem: Uma Viagem pelas Práticas Psi no Brasil do “Milagre”*. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 1995.
- COIMBRA, C.; NASCIMENTO, M. L. Jovens Pobres: o mito da periculosidade. In: Paulo César Pontes; Jorge Atilio Silva Iulianelli (Org.). *Jovens em tempo real*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. *Cartilha Pai Presente e Certidões*. 2ª ed. 2015.
- COROMINAS, J. *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*. 3ed., 4ª reimpresão. Madrid: Gredos, 1987.
- COSTA, J. F. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- DASTUR, F.; CABESTAN, F. *Daseinsanálise: Fenomenologia e Psicanálise*. Trad. Alexandre Carvalho; Revisão: Marco Casanova. 1 ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- DELEUZE, G. Pós-Scriptum sobre a Sociedade de Controle. In: *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de

Janeiro: Editora 34, 1992, p. 219-226.

DE MIGUEL, R. *Nuevo diccionario latino-español etimológico*. 11 ed. Madrid: Agustín Jubera, 1867 (Leipzig: Imprenta de F.A. Brockhaus).

DUARTE, A. M. Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de Ser e Tempo. *Natureza Humana*, Educ - São Paulo, v. 1, n.2, p. 71-101, 2000.

DUBOIS, C. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

EVANGELISTA, P. *Heidegger e a fenomenologia como explicitação da vida fáctica*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

FEIJOO, A. M. L. C. A clínica psicológica infantil em uma perspectiva existencial. *Revista da Abordagem Gestáltica* (Impresso), v. 17, p. 191-198, 2011a.

_____, A. M. L. C. *A existência para além do sujeito*. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011b. v. 1. 207p

_____, A. M. L. C. As determinações de produtividade no nosso horizonte histórico e a clínica psicológica. *Fenomenologia existencial e prática em psicologia* (colóquios LEFE). 1ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016, v. 1, p. 39-55.

_____, A. M. L. C. Aspectos teórico-práticos na Ludoterapia. *Fenômeno Psi*, 1:4-11, 1997.

FEIJOO, A. M. L. C.; MATTAR, C. M. Encontros e desencontros nas perspectivas existenciais em psicologia. *Psicologia em Revista* (Online), v. 22, p. 256-272, 2016.

FEIJOO, A. M. L. C.; MATTAR, C. M. Psicologia Humanista e Psicologia Existencial. In: Carlos Diógenes Tourinho; Renato Sampaio Lima. (Org.). *Estudos em Psicologia: uma introdução*. 1ªed.Niterói: Proclama, 2009, p. 139-160.

FEIJOO, A. M. L. C; PROTÁSIO, M. M.; GILL, D. Considerações Sobre o Desenvolvimento Infantil em uma Perspectiva Existencial. In: Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo; Elaine Lopez Feijoo (Org.). *Ser criança: uma compreensão existencial da experiência infantil*. 1ed. Rio de Janeiro: IFEN, 2015, v. 1, p.115-164.

FEIJOO, A. M. L. C.; PROTÁSIO, M. M.; GILL, D. Uma investigação de ser-aí do menino selvagem à luz do pensamento heideggeriano. *Psico-USF* (Impresso), v. 17, p. 225-232, 2012.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. 36 ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

GIACOIA JUNIOR, O. *Heidegger urgente: uma introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três estrelas, 2013.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. *Scientiae studia*, 5(3), p. 375-98, 2007.

_____, M. *Conferências e Escritos filosóficos*. Coleção Os Pensadores. Trad., introdução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____, M. *Ensaio e Conferências*. 5. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

_____, M. *Introdução à filosofia*. Trad. Marco Antônio Casanova; revisão de trad. Eurides Avance de Souza.

Revisão técnica Tito Lívio Cruz Romão. – 2ª. Ed. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

_____, M. *Língua de Tradição e Língua Técnica*. Trad. Mário Botas. Lisboa: Vega, 1995.

_____, M. *Prolegomenos Para Una Historia Del Concepto de Tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza Elguezábel. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

_____, M. *Seminários de Zollikon*. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001.

_____, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____, M. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.

_____, M. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

ITARD, J. Da educação de um homem selvagem ou dos primeiros desenvolvimentos físicos e morais do jovem Selvagem do Aveyron. In: Luci Banks-Leite; Izabel Galvão (Org.). *A educação de um selvagem: as experiências pedagógicas de Jean Itard*. 2ed. São Paulo: Cortez, 2001, p. 123-177 (Trabalho original publicado em 1881).

JOBIM E SOUZA, S. Re-significando a psicologia do desenvolvimento: uma contribuição crítica à pesquisa da infância. In: Sônia Kramer e Maria Isabel Leite (orgs.). *Infância: fios e desafios da pesquisa*. Campinas, São Paulo: Papirus, 1996.

LOPARIC, Z. A metafísica e o processo de objetificação. *Natureza humana*, 10 (2), p. 9-44, 2008.

MAC DOWELL, J. A. Aspectos da questão ética em Ser e Tempo. In: Carlos Roberto Drawin; João Leite Ferreira Neto; Jacqueline de Oliveira Moreira. (Org.). *A Filosofia na Psicologia: diálogos com Foucault, Deleuze, Adorno e Heidegger*. 1ed. São Paulo: Loyola, 2016, v. 1, p. 187-202.

MAGLIANO, F. R.; SÁ, R. N. Reflexões heideggerianas sobre técnica, liberdade e práticas psicológicas clínicas. *Arquivos Brasileiros de Psicologia* (Rio de Janeiro. 1979), v. 67, p. 19-32, 2015.

MATTAR, C. M. A criança e a família: aspectos históricos e dilemas contemporâneos. In: Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo; Elaine Lopez Feijoo (Org.). *Ser criança: uma compreensão existencial da experiência infantil*. 1ed. Rio de Janeiro: IFEN, 2015, p. 13-34.

_____, C. M. Prefácio. Situação clínica e situação existencial. In: Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo; Elaine Lopez Feijoo (Org.). *Situações clínicas 2: infantil*. 1ed. Rio de Janeiro: IFEN, 2017, p. 7-16.

_____, C. M. *Psicologia, cuidado de si e clínica: diálogos com Kierkegaard e Foucault*. 1. ed. v. 1. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

_____, C. M. Três perspectivas em psicoterapia infantil: existencial, não-diretiva e Gestalt-terapia. *Contextos Clínicos*, v. 3, p. 76-87, 2010.

MATTAR, C. M.; SÁ, R. N. Os sentidos de “análise” e “analítica” no pensamento de Heidegger e suas implicações para a psicoterapia. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 8 (2), 2008, p. 189-200.

NASCENTES, A. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 1º tomo, 2ª impressão. Rio de Janeiro: Jornal do Commercio, 1955.

POSTMAN, N. *O desaparecimento da infância*. Trad. Suzana Menescal de Alencar Carvalho e José Laurenio de Melo. Rio de Janeiro: Graphia, 1999.

RIZZINI, I.; RIZZINI, I. *A Institucionalização de crianças no Brasil*. Percurso histórico e desafios do presente. 1. ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

RODRIGUES, J. T. *Terror, Medo, Pânico: Manifestações da Angústia no Contemporâneo*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2006.

RORIZ, J. C. de S. *Psicoterapia fenomenológica-existencial: acolhimento e tematização da angústia*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, 2010.

SÁ, R. N. A Analítica Heideggeriana da Existência em Ser e Tempo. In: *V Jornada IFEN - Diferentes modos de compreensão da subjetividade*, 2005, Rio de Janeiro. Artigos da V Jornada IFEN. Rio de Janeiro: IFEN, 2005.

_____, R. N. Considerações fenomenológicos-existenciais sobre as relações entre filosofia e psicoterapia. *Revista Ekstatis*, v.3, p.74-87, 2014.

_____, R. N. Contribuições da fenomenologia hermenêutica para uma meditação sobre o sentido da psicoterapia. In: Paulo Eduardo Rodrigues Alves Evangelista; Henriette Tognetti Penha Morato. (Org.). *Fenomenologia Existencial e Prática em Psicologia: Colóquio LEFE*. 1ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016, p. 33-43.

_____, R. N. *Para além da técnica: ensaios fenomenológicos sobre psicoterapia, atenção e cuidado*. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

SÁ, R. N.; BARRETO, C. L. B. T. A noção fenomenológica de existência e as práticas psicológicas clínica na perspectiva fenomenológica existencial. *Estudos de Psicologia* (PUCCAMP. Impresso), v. 28, p. 389-394, 2011.

SANTOS, D. de G.; SÁ, R. N. A existência como "cuidado": elaborações fenomenológicas sobre a psicoterapia na contemporaneidade. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 19(1), 53-59, 2013.

SAPIENZA, B. T. *Do Desabrigo à Confiança: Daseinsanalyse e terapia*. São Paulo: Escuta, 2007.

VALLS, A. L. M. *Entre Sócrates e Cristo: Ensaio sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. v. 1. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

VAZ, H. L. *Escritos de filosofia IV*. Introdução a ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999, p. 11-28.