



**Universidade de Évora - Instituto de Investigação e Formação Avançada**

**Programa de Doutoramento em Filosofia**

Tese de Doutoramento

**A angústia como possibilidade de rearticulação de sentido na  
psicoterapia fenomenológica-hermenêutica**

**André Vicente Resende Toso**

Orientador(es) | Irene Filomena Borges Duarte

Évora 2020

---

---

---

---



**Universidade de Évora - Instituto de Investigação e Formação Avançada**

**Programa de Doutoramento em Filosofia**

Tese de Doutoramento

**A angústia como possibilidade de rearticulação de sentido na  
psicoterapia fenomenológica-hermenêutica**

**André Vicente Resende Toso**

Orientador(es) | Irene Filomena Borges Duarte

Évora 2020





A tese de doutoramento foi objeto de apreciação e discussão pública pelo seguinte júri nomeado pelo Diretor do Instituto de Investigação e Formação Avançada:

Presidente | Constança Maria Sacadura Biscaia da Silva Pinto (Universidade de Évora)

Vogais | Catarina Marques Silveira Vaz Velho (Universidade de Évora)  
Cristine Monteiro Mattar (Universidade Federal Fluminense )  
Emanuele Mariani (Universidade de Lisboa)  
Irene Filomena Borges Duarte (Universidade de Évora) (Orientador)  
vítor Amorim Rodrigues (Instituto Superior de Psicologia Aplicada)



## DECLARAÇÃO

**Nome:** ANDRÉ VICENTE RESENDE TOSO

**Endereço electrónico:** [andre\\_toso@yahoo.com.br](mailto:andre_toso@yahoo.com.br)

**Telefone:** +351 911 954 314

**N.º do Cartão de Residência:** 4900J45R0

**Título da Tese de Doutoramento:**

A angústia como possibilidade de rearticulação de sentido na psicoterapia fenomenológico-hermenêutica

**Orientadora:**

Prof<sup>a</sup>. Doutora Irene Borges-Duarte

**Ano de Conclusão:** 2019

**Designação do Doutoramento:** Filosofia

É AUTORIZADA A REPRODUÇÃO PARCIAL DESTA TESE APENAS PARA EFEITOS DE INVESTIGAÇÃO, MEDIANTE DECLARAÇÃO ESCRITA DO INTERESSADO, QUE A TAL SE COMPROMETE.

Instituto de Investigação e Formação Avançada/Universidade de Évora,

16/09/2019

Assinatura:





A presente investigação foi financiada por bolsa de Doutoramento atribuída pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), no programa de Doutoramento Pleno no Exterior, com a referência 99999.001403015-00.

Os trabalhos foram realizados tendo por instituições de acolhimento as seguintes Unidades de Investigação e Desenvolvimento: LabComIFP (Grupo Praxis - Universidade de Évora); Departamento de Filosofia da Universidade de Évora.





Para Susana Silva, que diariamente me ensina o caminho do Amor



## Agradecimentos

Ao Deus da minha compreensão-afetiva: Luz, Paz e Amor.

A José Gabriel da Costa, Mestre Gabriel.

A todos os pacientes com quem tive e tenho a oportunidade do encontro, são eles que me possibilitaram escrever esta tese.

Minha orientadora, Dr<sup>a</sup>. Irene Borges Duarte, pelo amor à filosofia que demonstrou em aulas, reuniões e na leitura desta tese. Seu pensamento é base que sustenta boa parte das ideias que seguem.

À Universidade de Évora que acolheu meu projeto e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), cuja bolsa de doutoramento pleno no exterior possibilitou a finalização desta investigação.

À cidade de Évora, pelos três anos que me acolheu e me inspirou para escrever.

Agradeço à minha companheira, Susana Silva, pela paciência e companheirismo nos momentos em que a angústia do tema desta tese ameaçava invadir o cotidiano.

Aos meus pais, Vicente Toso e Maria Nazareth Resende Toso, por me ensinarem o caminho do Bem e por tudo que fizeram para que eu pudesse estudar.

Minha irmã, Juliana, meu cunhado, Tuca, e meus sobrinhos, Isabella e Miguel, que apesar da distância estão sempre próximos ao meu coração. Toda minha família no Brasil, em especial ao meu tio César Resende, que desde que eu era criança compreendia e compartilhava os meus questionamentos existenciais.


À minha família portuguesa, Albino, Rosinda, Marco, Cidália, Martin e Santiago. O meu lar em Portugal.

Aos amigos Fernando e Aline Damasceno e ao meu afilhado, Vinícius.

Aos amigos Nuno e Joana e ao meu afilhado, Gabriel.

Ao professor Dr<sup>o</sup>. Marco Antonio Casanova, pelos anos de grupo de estudo de *Ser e Tempo* que me fizeram iniciar uma compreensão do nem sempre fácil pensamento de Heidegger.

Minha professora, Dr<sup>a</sup>. Fernanda Henriques, pela amizade e por abrir novos campos de conhecimento que foram fundamentais para o desenvolvimento desta tese. Aos restantes professores do doutoramento em Évora, em especial Dr<sup>o</sup>. José Manuel Martins, Dr<sup>o</sup>. Olivier Ferron, Dr<sup>a</sup>. Margarida Amoedo e Dr<sup>a</sup>. Maria Teresa Santos.



---

Ao amigo Paulo Roberto Reimão, que me apresentou ao universo da fenomenologia-hermenêutica e abriu as portas para a ideia de encarar uma investigação acadêmica, ainda impensável para um psicoterapeuta prático como eu.

Ao amigo Fernando Savaglia, que me apresentou a psicanálise e foi influência fundamental na minha carreira como psicoterapeuta.

Meu amigo Daniel Guilhermino, pelas tardes de chá em Évora, nas quais aprendi um tanto a respeito da fenomenologia de Husserl e a respeito da amizade. Ao amigo António Nascimento, que nos infindáveis jantares e conversas filosóficas, contribuiu muito para algumas ideias. Grato também pelo auxílio prático na difícil vida de estudante com poucos recursos. Ao amigo Ingo Andrade, companheiro de quarto na residência universitária e um verdadeiro irmão que encontrei em Portugal.

À amiga Maira Clini, por compartilhar tantas ideias sobre a psicoterapia em sua curta passagem por Évora. A todos os colegas de doutoramento, que com suas ideias enriqueceram a minha investigação, em especial a Maria do Rosário Bello, amiga e companheira de reflexões filosóficas da prática clínica, e Ângelo Milhano, que auxiliou na reta final.

Ao amigo Guilherme Burgos, por ser outro irmão que a vida me deu e por me indicar a porta para tentar encontrar sabedoria. Ao amigo Lucas Nobile, irmão, amigo, que sempre foi combustível afetivo para a existência. Ao amigo Arthur Curvelo, outro irmão que encontrei em Portugal, por estar sempre pronto para ouvir minhas divagações filosóficas e que me ensina muito a respeito dos caminhos dos mistérios da existência. Aos amigos paulistas Gustavo Sampaio, André Roston, Hélder Júnior, Roberto Paes, Rafael Melo, Ricardo Torres, Leandro Borghi, Guilherme Burroul e Renato Rocha.

À Taís Ranali de Carvalho Pinto, presidente da Sociedade Paulista de Psicanálise (SPP), local em que me formei, iniciei a prática clínica e lecionei. Às professoras Rosana Machado e Vera Lucia Muller Ando.

Aos psicoterapeutas e supervisores que me acompanharam, cada um fundamental em determinado momento da minha vida: Maria Gertrudes Bim, Pepita Rovira Prunor, Alice Izique Bastos, Nichan Dichtchekian, Felipe Loberto e Jaques Delgado.

Agradecimento especial à Sonia Gomes, psicoterapeuta e supervisora que alterou por completo a minha leitura da prática clínica.

Liliana, José Carlos, Elineide, Faustino, Luis Sendino, Delcy, Jéssica e Bruno: pela força da União e da amizade.

As outras pessoas que direta ou indiretamente me auxiliaram. Sou grato.

---

## **A angústia como possibilidade de rearticulação de sentido na psicoterapia fenomenológico-hermenêutica**

### **Resumo**

A presente investigação reflete a respeito da tonalidade afetiva fundamental da angústia, como proposta ao longo da obra de Martin Heidegger, como possibilidade de rearticulação de sentido no contexto da psicoterapia. Para tanto, inicialmente, é necessário repensar as bases metafísicas da atividade clínica prática sob uma perspectiva do homem como *aí-ser*, amparando-nos no desenvolvimento da *daseinsanálise* e, ao mesmo tempo, retomando as origens da atividade, para a proposição de que é o próprio encontro paciente-psicoterapeuta que possibilita que a angústia conduza à rearticulação compreensiva-afetiva de sentido.

Tal encontro, com base no cuidado heideggeriano, utiliza como método a fenomenologia-hermenêutica, suspendendo teorias psicológicas, psicanalíticas e psiquiátricas e centrando-se nos modos existenciais do encontro paciente-psicoterapeuta para um desvelamento do ser, para um *presentir* da angústia que possibilite a rearticulação da privação existencial do paciente em sua estrutura integral como ser-no-mundo.

A seguir, apoiamo-nos nos parágrafos centrais de *Ser e Tempo* (1927) a respeito da angústia e na conferência “Que é metafísica” (1929), aproximando o pensamento heideggeriano das reflexões de Sigmund Freud, além da obra “O Conceito de Angústia”, de Søren Kierkegaard, e do pensamento clínico de Medard Boss. A intenção é criar um diálogo entre a *Angst* heideggeriana, a filosofia existencial e a prática clínica, que nasce com a psicanálise, não nos esquecendo do objetivo prático da presente tese.

Por fim, procuramos elucidar os motivos de a tonalidade afetiva fundamental da angústia ser uma possível fonte de rearticulação de sentido na psicoterapia e como, de forma prática, o modo de ser existencial do psicoterapeuta pode permitir tal possibilidade no contexto clínico do encontro com o paciente, abrindo outras veredas para se pensar o sentido e a razão de ser da psicoterapia.

### **Palavras-chave**

Martin Heidegger; psicoterapia; angústia; tonalidade afetiva; cuidado.



## **The fundamental mood of anguish as a possibility for the meaning rearticulation in psychotherapy**

### **Abstract**

The present research reflects on the fundamental mood of anguish, as proposed throughout Martin Heidegger's work, as a possibility of meaning rearticulation in the context of psychotherapy. Initially, it is necessary to rethink the metaphysical basis of practical clinical activity to a perspective of man as Dasein, approaching the daseinsanalysis and, at the same time, returning to the origins of the activity, for the proposition that it is the bond patient-psychotherapist that allows the anguish to enable a comprehensive-affective meaning rearticulation. Such a bond, based on Heideggerian care, uses as phenomenological-hermeneutic method, suspending psychological, psychoanalytic and psychiatric theories and focusing on the existential modes of the psychotherapist for an unveiling of the being, for a sense of the anguish that allows the rearticulation of the patient's in its integral structure as being-in-the-world.

In the second moment, we meditate on the central paragraphs of *Being and Time* (1927) on anguish and on the lecture "What is Metaphysics" (1929), bringing Heideggerian thought closer to Sigmund Freud's reflections, the work *The Concept of Anguish* (1844), by Søren Kierkegaard, and the clinical thinking of Medard Boss. The intention is to create a dialogue between the Heideggerian angst with existential philosophy and clinical practice, which is born with psychoanalysis, not forgetting the practical objective of the present thesis.

Finally, we intend to elucidate the reasons why the fundamental affective mood of anguish is a possible source of rearticulation of meaning in psychotherapy and how, in a practical way, the psychotherapist's existential way of being can allow this possibility in the clinical context of the encounter with the patient, opening other paths to think the meaning and raison of psychotherapy.

### **Keywords**

Martin Heidegger; psychotherapy; anguish; mood; care





*Agir sem agir  
Fazer sem fazer  
Saborear o sem sabor.  
Engrandecer o que é pequeno e aumentar o que é pouco.  
Retribuir a inimizade com a virtude.  
Planear o que é difícil no que ele tem de fácil,  
Fazer o grande no que ele tem de pequeno.*

*No mundo, as obras difíceis  
surgem sempre do que é fácil  
No mundo, as obras grandes  
surgem sempre do que é pequeno.*

*Por isso, quem é sábio  
chega ao fim sem fazer nada de grande.  
É assim que consegue alcançar a sua grandeza.*

*Promessas fáceis resultam em pouca confiança,  
Muitas facilidades resultam em muitas dificuldades.  
É por isso que quem é sábio  
as encara como se fossem difíceis.  
E é por isso que chega ao fim sem dificuldades<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> TSE, Lao (2010, p.175). *Tao Te King – Livro do Caminho e do Bom Caminhar*. Trad. António Miguel de Campos. Lisboa, Relógio D'Água.



## ÍNDICE

### **A angústia como possibilidade de rearticulação de sentido na psicoterapia fenomenológico-hermenêutica**

<i>Introdução Geral</i> .....	29
1. <i>Esclarecimentos Iniciais</i> .....	29
2. <i>Esclarecimentos Metodológicos</i> .....	34
3. <i>Psicoterapia e Encontro</i> .....	38
4. <i>Angústia e Abertura</i> .....	46

### **PARTE I**

### **O CUIDADO FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICO COMO MODO DE SER EXISTENCIAL DO PSICOTERAPEUTA: O CAMINHO INICIAL PARA UMA REFLEXÃO DA ANGÚSTIA NO ENCONTRO CLÍNICO**

<i>Introdução</i> .....	55
-------------------------	----

### **CAPÍTULO 1**

### **Correlações entre o esquecimento da pergunta pelo sentido do ser e as compreensões históricas das privações existenciais: as raízes da origem da psicoterapia**

1. <i>Apresentação</i> .....	61
2. <i>O palco que questiona o ser</i> .....	62
3. <i>Do mýthos ao lógos</i> .....	64
4. <i>O ser formatado</i> .....	67
5. <i>O ser matematizado</i> .....	70
6. <i>Os limites da razão</i> .....	73
7. <i>Uma psicoterapia para além da técnica</i> .....	77

## CAPÍTULO 2

### Os conflitos teórico-práticos da origem da psicoterapia e a preparação para um outro modo de ser do psicoterapeuta

1. Apresentação	81
2. A interpretação filosófica de Paul Ricœur: a psicanálise como discurso misto	84
3. Hermenêutica e origem da psicoterapia	90
3.1. Uma voz a ser compreendida	91
3.2. As origens da histeria: da causa ao sentido	92
3.3. Outro caminho possível	97
4. O início do caminho para o cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo de ser existencial do psicoterapeuta	99

## CAPÍTULO 3

### A crítica de Wilhelm Dilthey à psicologia explicativa e a proposta de uma nova compreensão da psicoterapia a partir da analítica do *aí-ser*

1. Apresentação	105
2. A psicologia descritiva e analítica de Wilhelm Dilthey como caminho crítico à psicologia explicativa	106
3. A descrição compreensiva das vivências históricas como contraponto à psicologia explicativa	109
4. A analítica do <i>aí-ser</i> de Martin Heidegger como possibilidade de uma leitura fenomenológico-hermenêutica da psicoterapia	113
4.1. O impacto da fenomenologia husserliana e do pensamento heideggeriano nas compreensões a respeito da psicoterapia contemporânea	116
4.2. O olhar fundador de Ludwig Binswanger: o advento da <i>daseins</i> análise	119
4.3. Medard Boss e a proposição de uma psicoterapia heideggeriana	121
5. Uma psicoterapia para além de abordagens	122

#### **CAPÍTULO 4**

##### **O respeito ao mistério e a tolerância à incerteza como modos de revivência da questão do ser: chaves filosóficas para o cuidado fenomenológico-hermenêutico na prática clínica**

<i>1. Apresentação</i> _____	<b>125</b>
<i>2. O divino racionalizado</i> _____	<b>127</b>
<i>3. O racional divinizado</i> _____	<b>131</b>
<i>4. O mistério e o incerto</i> _____	<b>137</b>
<i>5. O respeito ao mistério e a tolerância à incerteza como chaves preparatórias para uma prática clínica do cuidado fenomenológico-hermenêutico</i> _____	<b>141</b>

#### **CAPÍTULO 5**

##### **O cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo de ser existencial do psicoterapeuta: princípio de caminho para uma clínica de rearticulação de sentido**

<i>1. Apresentação</i> _____	<b>143</b>
<i>2. O cuidado heideggeriano e o modo de ser psicoterapêutico</i> _____	<b>145</b>
<i>3. O cuidado como modo de ser fenomenológico do psicoterapeuta na prática clínica</i> _____	<b>148</b>
<i>4. O cuidado como modo de ser hermenêutico do psicoterapeuta na prática clínica</i> _____	<b>154</b>
<i>5. O silêncio serenador que respeita o mistério e tolera a incerteza como espaço de abertura poética: o cuidado fenomenológico-hermenêutico</i> _____	<b>157</b>
<i>6. O cuidado fenomenológico-hermenêutico do psicoterapeuta como caminho para o deixar-acontecer da angústia na prática clínica</i> _____	<b>159</b>
<i>Conclusão</i> _____	<b>163</b>

**PARTE II**  
**A TONALIDADE AFETIVA FUNDAMENTAL DA ANGÚSTIA COMO**  
**POSSIBILIDADE DE REARTICULAÇÃO DE SENTIDO**

*Introdução* ..... 171

**CAPÍTULO 6**

**Reflexões acerca da angústia em Freud e possíveis aproximações para o caminho de nossa proposta a respeito do tema**

1. *Apresentação* ..... 177

2. *Primeiros registros da angústia na obra de Freud* ..... 178

3. *Reflexões acerca da angústia na fase final da obra de Freud* ..... 179

4. *A angústia revela o trauma* ..... 182

5. *O sentimento oceânico como tema de aproximação entre Freud e a angústia como possibilidade de rearticulação de sentido* ..... 184

6. *das Unheimliche: outra aproximação de Freud com a angústia como possibilidade de rearticulação de sentido* ..... 186

**CAPÍTULO 7**

**A angústia e o nada na filosofia de Kierkegaard: início da proposta de um meditar poético a respeito do que não pode ser pensado pela tradição**

1. *Apresentação* ..... 191

2. *O conceito de angústia em Kierkegaard e o pensar a existência fática do homem* 192

2.1. *O nada da angústia: entre a eternidade e a indeterminação* ..... 197

3. *Os buracos negros e a angústia como possibilidade de rearticulação de sentido: o início de outro modo de acesso para a questão clínica* ..... 200

3.1. *Os buracos negros na astrofísica* ..... 204

3.2. *Buracos negros e angústia: uma metáfora* ..... 206

4. *Conclusão* ..... 208

## **CAPÍTULO 8**

### **A pergunta pela metafísica e as tonalidades afetivas como pontos centrais para a reflexão da angústia na psicoterapia**

1. Apresentação	211
2. A totalidade metafísica e o nada	212
3. A angústia que revela o aí do ser	215
4. O despertar das tonalidades afetivas	219
5. As tonalidades afetivas na prática clínica	223

## **CAPÍTULO 9**

### **A angústia como possibilidade de rearticulação de sentido**

1. Apresentação	227
2. Encontrar-se afetivo	228
3. Compreender e poder-ser	229
4. Interpretação e sentido	230
5. O discurso que articula sentido	233
6. Falatório, curiosidade e ambiguidade	235
7. Queda e dejectão	237
8. A angústia	238
9. Ouvir e escutar	242

## **CAPÍTULO 10**

### **A angústia na prática clínica: da libertação em Medard Boss ao início do caminho para a rearticulação compreensivo-afetiva de sentido**

1. Apresentação	247
2. A angústia no pensamento clínico de Medard Boss	248
3. Correlação entre angústia e culpa	249
4. A angústia no cenário de uma psicoterapia como técnica	251
5. Pensamentos iniciais da angústia em Medard Boss	252
6. Angústia e liberdade	253
7. A angústia e o modo de ser do psicoterapeuta	255
Conclusão	259

**PARTE III**  
**ABERTURA POÉTICA: O PRESENTIR DA TONALIDADE AFETIVA**  
**FUNDAMENTAL DA ANGÚSTIA NA PRÁTICA CLÍNICA**

*Introdução* \_\_\_\_\_ 267

**CAPÍTULO 11**

**A essência da verdade e do fundamento como base filosófica para o cuidado fenomenológico-hermenêutico na prática clínica que rearticula sentido**

1. *Apresentação* \_\_\_\_\_ 271

2. *O mistério e o desvelar da verdade* \_\_\_\_\_ 272

3. *O cuidado fenomenológico-hermenêutico como a essência do fundamento da psicoterapia* \_\_\_\_\_ 276

4. *A tonalidade afetiva como morada para o saber desabrigado* \_\_\_\_\_ 281

**CAPÍTULO 12**

**O pensamento meditativo em detrimento ao pensamento calculador como caminho para a abertura poética que possibilita o cuidado fenomenológico-hermenêutico na prática clínica**

1. *Apresentação* \_\_\_\_\_ 287

2. *O desaparecimento da angústia na Era da Técnica* \_\_\_\_\_ 289

3. *Psicoterapia: arte ou técnica?* \_\_\_\_\_ 291

4. *A psicoterapia como tékhne* \_\_\_\_\_ 293

5. *Abertura poética na prática clínica* \_\_\_\_\_ 298

    5.1. *Investigador de si* \_\_\_\_\_ 299

    5.2. *Silenciar-se* \_\_\_\_\_ 300

    5.3. *Paciência* \_\_\_\_\_ 301

    5.4. *Atenção* \_\_\_\_\_ 302

    5.5. *Intuição* \_\_\_\_\_ 303



### **CAPÍTULO 13**

#### **Cuidado fenomenológico-hermenêutico, abertura poética e pressentir da tonalidade afetiva fundamental: a apropriação propícia**

1. Apresentação	305
2. Da linguagem técnica para a poética: zelar e não interpretar	307
3. Zelar: caminho da essência da linguagem	311
3. A abertura poética como caminho para a apropriação propícia	312
4. Angústia: o pressentir do apropriação propícia	317

### **CAPÍTULO 14**

#### **A tonalidade afetiva fundamental como possibilidade de rearticulação de sentido: reflexão a respeito de um caso clínico**


1. Apresentação	323
2. Paciente-psicoterapeuta	325
3. Privações existenciais	327
4. Cuidado fenomenológico-hermenêutico	331
5. Abertura poética	334
6. Rearticulação de sentido	336

### **CAPÍTULO 15**

#### **Ideias para uma futura aproximação fenomenológica e poética das tonalidades afetivas com a neurociência**

1. Apresentação	339
2. Tonalidades afetivas: a cor da ação	341
3. Neurofenomenologia poética: possível caminho de acesso à cor da ação	344
4. Frequências, ritmos e harmonias: uma poética musical das tonalidades afetivas em diálogo com a neurociência	347
5. Sistema cardiorrespiratório e vestibular: um olhar poético e fenomenológico a respeito das privações espaço-temporais	352
Conclusão	357
Conclusão Final	361
Referências Bibliográficas	365
Tradução de termos em alemão da obra de Martin Heidegger	383





---

A ideia inicial desta tese se relaciona com três acontecimentos existenciais. Primeiro, a um questionamento precoce do autor, cujas primeiras lembranças infantis remetem a uma indagação recorrente a respeito do sentido da existência humana. Após duas décadas, já como psicanalista, no transcorrer de consultas com um paciente a quem chamamos de Leonardo Setembrini, tais indagações reapareceram com mais força diante de um atendimento em que as mesmas questões se tornaram o *leitmotiv* da psicoterapia e possibilitaram uma rearticulação dos modos existenciais até então cristalizados do paciente<sup>2</sup>. Por fim, no mesmo período, o estudo em particular da obra *Ser e Tempo* (1927) e da conferência “Que é metafísica” (1929), de Martin Heidegger, despertou a possibilidade de uma reflexão acadêmica a respeito do nada pressentido pela tonalidade afetiva fundamental da angústia como possibilidade de rearticulação de sentido na psicoterapia. A presente investigação nasce da prática clínica e se destina a dar-lhe um fundamento e assento.

---

<sup>2</sup> O caso clínico de Leonardo Setembrini é apresentado no *Capítulo 14 da Parte III* da presente tese (pp. 323-338).



## Introdução Geral

A presente introdução tem por finalidade apresentar alguns pontos principais da investigação que se segue. Para tanto, ela está dividida em quatro partes, com os temas fundamentais que integram o caminho que conduz a nossa proposta. A primeira parte são os esclarecimentos iniciais, com alguns pontos importantes relacionados à tradução do termo *Dasein* e ao conceito de psicoterapia, seguida pelos esclarecimentos metodológicos de nossa investigação e de outras duas partes intituladas “Psicoterapia e encontro” e “Angústia e abertura”. Tal divisão visa esclarecer já de início que a tese que se segue é a busca de uma reflexão filosófica – tendo em Martin Heidegger o autor central – da atividade prática da psicoterapia. Deste modo, nossa investigação inicia por definir a fenomenologia-hermenêutica como método escolhido tanto para a tese como atividade acadêmica quanto para o próprio modo de ser essencial do encontro psicoterapêutico, com o objetivo de defender a proposta de que a tonalidade afetiva fundamental da angústia como possibilidade de rearticulação de sentido só pode ser desperta neste encontro por um modo de ser existencial que chamamos de abertura poética e que se revela no cuidado fenomenológico-hermenêutico.

### 1. Esclarecimentos iniciais

#### *Aspectos formais*

A presente tese foi escrita no português brasileiro pelo fato de ser a língua natal do autor e, deste modo, soar mais natural do que uma adaptação artificial ao português de Portugal. Em relação à opção pela citação bibliográfica no pé de página, trata-se de uma preferência pessoal do autor, que considera mais clara a citação completa de uma obra cada vez que ela aparece, o que muitas vezes não acontece com a simples citação do autor e do ano de publicação entre parênteses no corpo do texto.

### *A tradução de Dasein por “aí-ser”*

Optamos no presente trabalho pela tradução de *Dasein* por “aí-ser” com base no argumento da professora Irene Borges-Duarte<sup>3</sup> de que a tradução ser-aí, presente, por exemplo, na última edição brasileira de *Ser e Tempo* (1927), traduzida por Fausto Castilho<sup>4</sup>, levanta a possibilidade de um posicionamento do ser. O aí, advindo após o ser, dá uma ideia de localidade, como se o ser se situasse em um lugar fixo no espaço e no tempo, num sentido ôntico, quando a ideia de Heidegger é pensar o homem como o aí do ser (aí-ser), e não o ser do aí (ser-aí). No momento de citações de outros autores, respeitaremos a tradução utilizada, seja ela ser-aí ou a manutenção de *Dasein* como é comum em alguns comentadores.

### *Psicoterapia: uma breve delimitação*

Antes de iniciarmos, é importante justificar e delimitar em que sentido caminhará nossa reflexão para não nos perdermos na infinidade de conceitos e teorizações no ramo da saúde mental, principalmente no que se refere ao *setting* psicoterapêutico<sup>5</sup>. Em princípio, é necessário diferenciar a psicoterapia das três principais teorias do conhecimento com as quais a atividade é prontamente aproximada. Quando falamos em psicoterapia na investigação que se segue, orientada especificamente para o fenômeno da angústia, não a enquadraremos na psicanálise, na psicologia e tampouco na psiquiatria. A psicoterapia, aqui, centra-se na ação prática que decorre de um *setting* específico que

---

<sup>3</sup> HEIDEGGER, Martin (1998). *Caminhos de Floresta*. Coord. Científica: Irene Borges-Duarte. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian. Este argumento está bem exposto no prólogo à edição portuguesa da obra de Heidegger (p. 5-20).

<sup>4</sup> HEIDEGGER, Martin (2012). *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis (RJ), Editora Vozes.

<sup>5</sup> NOVAES DE SÁ, Roberto (2002, p. 356). “A psicoterapia e a questão da técnica”. In *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 54, v.4 (p.348-362). Instituto de Psicologia da UFRJ/Ed. Imago, Rio de Janeiro. “No caso da clínica psicoterápica, em que a dispersão teórica atingiu tamanho grau que qualquer opção unilateral parece meramente arbitrária, a fenomenologia hermenêutica pode trazer sua contribuição para que as tentativas interdisciplinares não descambem para o ecletismo indiferenciado”. Dentro desta dispersão teórica, podemos citar dezenas de abordagens em psicoterapia, como as diferentes psicanálises, a terapia cognitivo-comportamental, o behaviorismo, o psicodrama, a Gestalt, a psicologia analítica, a musicoterapia, o mindfulness, as diferentes formas de terapia corporal, as chamadas terapias alternativas, a corrente humanista, a logoterapia, a daseinsanálise, entre muitas e muitas outras técnicas psicoterápicas.

guarda ainda em suas raízes de origem a prática freudiana do que se chamou *talking cure*, em que um psicoterapeuta, utilizando-se das mais variadas abordagens, faz o atendimento de um paciente utilizando-se apenas da palavra. Portanto, a tese que sustenta o presente trabalho restringe-se no atendimento em um *setting* em que nenhum instrumento, medicamento ou exame médico é realizado.

Não se trata de psicanálise, uma vez que suspendemos a teoria econômica e a metapsicologia freudiana e propomos um pensar fenomenológico-hermenêutico do encontro clínico, que não nega a importância capital da psicanálise como origem e base da prática clínica, mas que busca um olhar crítico das contradições teórico-práticas que o pensamento freudiano guarda em sua essência. Tal prática distancia-se também da psicologia clínica, por considerá-la insuficiente e distante de uma reflexão filosófica que se debruça no fenômeno da angústia como aqui propomos. As escolas de psicologia de caráter comportamental, evolutiva e explicativa, por exemplo, possuem suas epistemologias clínicas próprias e intervencionistas que não se aproximam de nossas intenções de um outro modo de pensar a psicoterapia, como deixaremos claro por meio da crítica de Wilhelm Dilthey e que abordaremos com mais profundidade no *Capítulo 3* (pp.105-124). No que se refere à psiquiatria, consideramo-la como uma ciência de apoio à psicoterapia no momento de uma necessária utilização de medicamentos ou de exames físicos. No entanto, em nosso ponto de vista, pouco ou nada tem a contribuir no que se refere à reflexão central de um cuidado fenomenológico-hermenêutico, pelo fato de que suas bases teóricas se alicerçam sobre uma ciência de hipóteses e pressuposições que não se coadunam com a presente proposta. Não pretendemos, portanto, propor uma nova escola ou abordagem de psicoterapia, mas, isso sim, refletir filosoficamente a respeito do modo de ser psicoterapeuta-paciente<sup>6</sup>, que nasce do próprio encontro clínico. Nosso enfoque não é uma reflexão da teoria clínica, mas a respeito de sua prática orientada pelos existenciais que se revelam no encontro.

Neste sentido, em nossas investigações buscamos retomar a origem da palavra psicoterapia sob um novo olhar, rearticulado com o pensamento heideggeriano e a questão

---

<sup>6</sup> A opção de se usar o hífen para designar a relação paciente-psicoterapeuta está relacionada ao ser-com (*Mitsein*) como proposto por Heidegger em *Ser e Tempo* (1927). Tal opção tem como objetivo não realizar uma separação cartesiana entre sujeito e objeto para designar o encontro clínico e será melhor justificada ao longo da investigação.

fundamental a respeito do ser. A palavra *psyché*, em grego, significa vento, sopro da vida, aquilo que não possui forma ou materialidade<sup>7</sup>, que na tradição se imiscuiu com concepções religiosas ou subjetivas, mas que aqui consideramos como a clareira do ser, como o misterioso<sup>8</sup> que habita o aí-ser e que, por mais que teorias científicas e concepções religiosas busquem explicações racionais (consciência) ou de fé (alma), não é passível de uma resposta definitiva e indica, ela mesma, as possibilidades abertas e indeterminadas do aí-ser. *Psyché*, o imaterial, o sopro da vida, é o mistério que envolve o comportamento, os sentimentos e a afetividade humana e que não deve ser objetivamente respondido, mas sim incessantemente buscado em uma compreensão-afetiva de caráter hermenêutico por meio de uma suspensão fenomenológica dos preconceitos historicamente sedimentados<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> A palavra também dá nome ao personagem do mito grego de Eros e Psiquê, compilado no século II d.C por Lúcio Apuleio, em seu livro “Metamorfoses”. No mito, Psiquê é a filha mais jovem do rei da cidade e, tamanha é sua beleza e esplendor, que os homens preferem adorá-la ao invés de se casar com ela. Afrodite, a deusa da beleza, incomoda-se com o culto dos humanos a Psiquê e amaldiçoa a cidade, estabelecendo que seu filho, Eros, o deus do amor e do desejo, corrompa a ordem pública da cidade e o juízo de Psiquê com suas paixões ardorosas. O rei, ao observar a situação, consulta um oráculo que afirma ser necessário o sacrifício de uma de suas filhas para conter o ímpeto de Eros. Psiquê, então, é enviada para uma montanha para o sacrifício, quando Eros, também encantado pela jovem, resolve levá-la para seu palácio. Uma das regras impostas é de que Psiquê não pode ver o deus do desejo, apenas o recebendo enquanto dorme, nos sonhos. Mas Psiquê não se contém e uma noite vai até o quarto de Eros com uma lamparina para ver seu rosto, quando se depara com um deus radiante. Eros, no entanto, acorda e, irado, expulsa Psiquê do palácio. Ela passa por quatro trabalhos para reconquistar seu amado; no primeiro recebe o auxílio de formigas para separar, em uma noite, centenas de grãos misturados, tendo de utilizar para isso a discriminação do que é joio, trigo e sementes. Na segunda, colhe lã de ovelhas selvagens e, no terceiro, com o auxílio de uma águia, colhe água de dois rios do Hades. O terceiro e mais difícil é trazer do Hades um fragmento da beleza divina, mas quando Psiquê vê a caixa com o fragmento não resiste e a abre por curiosidade, sendo descoberta por Zeus, que intervém, prometendo perdoar Psiquê desde que ela aceite a missão de pacificar Eros. No mito, Psiquê, apesar de descrita como uma mulher, está entre o humano e o divino, por isso seu nome remete ao vento, ao sopro, ao imaterial. Psiquê, assim, pode ser vista como o mistério entre o divino e o humano, capaz de receber de Zeus a missão de pacificar sentimentos e afetos descontrolados de um deus como Eros. Em nossa investigação, como veremos, *psyché* é o mistério que transpassa o aí-ser em suas dimensões ôntica e ontológica.

<sup>8</sup> Em nossa investigação, optamos pela palavra mistério para designar aquilo que a tradição chama de alma, psiquê ou espírito. Mistério pelo fato de que ainda não há uma verdade absoluta a respeito dele, sua verdade está velada e apenas pode ser desvelada por cada aí-ser, para novamente cair no encobrimento (*Alétheia*). A palavra segredo, que também poderia ser utilizada aqui, não atende a proposta, uma vez que o segredo é algo que alguém sabe e, portanto, pode a qualquer momento ser revelado. Ninguém sabe o mistério da vida de ninguém, só aquele que a detém. No caso da psicoterapia como aqui propomos, o paciente é o único que pode caminhar no desvelamento dos mistérios de sua própria existência, cabe ao psicoterapeuta acompanhá-lo nesta jornada.

<sup>9</sup> A palavra “espírito” também pode ser utilizada para definir este misterioso, já que no latim, “spiritus”, aproxima-se do sentido de *psyché*, e significa “respiração” ou “sopro”, que remete também a algo sem materialidade ou forma. A psique, o espírito e a alma apontam para uma mesma direção: todas elas remetem ao mistério da existência, que ciência e religião buscam responder, mas que dizem respeito à compreensão-afetiva de cada aí-ser.



Por outro lado, a palavra terapia provém do vocábulo grego *therapeia*, um ato de cura, cuidado ou de restabelecimento e que, por sua vez, origina-se do verbo *therapeuein* (curar). Outra origem é o significado da palavra grega *therapon*, que significa servir, *être serviteur*<sup>10</sup>. É neste sentido de servir (*therapon*) ao mistério (*psyché*) que reside, em nosso ponto de vista, o lugar do psicoterapeuta. Como aprofundaremos na primeira parte desta investigação, o psicoterapeuta é aquele que, ao respeitar o mistério do ser e tolerar as incertezas, possibilita a abertura de um lugar privilegiado para que o paciente desvele para si seus próprios modos de ser até então velados.

Em suma, o mais importante é apontar que, em nossa proposta acerca da angústia, psicoterapia não se define como técnica ou como teoria, mas sim como modo de ser do encontro ele mesmo, em uma tentativa de indicar o encontrar-se com (*Begegnisart*), na proximidade radical que o *setting* oferece<sup>11</sup>. Neste sentido, a psicoterapia, como saber teórico desabrigado como aprofundaremos, passa pelo modo de ser existencial do encontro, que, por si mesmo, abre possibilidades e clareiras ao paciente em busca de auxílio. A psicoterapia, portanto, é um encontro para servir (*therapon*) como espaço libertador para o desvelar do mistério incerto da clareira do *aí* (*psyché*)<sup>12</sup>. A psicoterapia, e é isto o que pretendemos propor ao longo da investigação, é um modo de cuidado (*Sorge*) fenomenológico-hermenêutico que possibilita, ao mesmo tempo, a pergunta pelo ser e um possível desvelar compreensivo-afetivo de sua verdade.

Tal modo de compreender a psicoterapia se distancia de uma atitude intervencionista do psicoterapeuta, caracterizada, por exemplo, pela interpretação psicanalítica, e tampouco de uma postura neutra e indiferente. O cuidado fenomenológico-hermenêutico é zelar serenamente por um espaço de abertura íntima para a manifestação do que advir. É resguardar uma relação que possibilite um retorno às

---

<sup>10</sup> BAILLY. Anatole (1935, p. 928). *Dictionnaire Grec Français*. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Librairie Hachette, Paris.

<sup>11</sup> Tais temas serão aprofundados durante toda nossa investigação, mas com mais centralidade no *Capítulo 11* (pp. 271-286).

<sup>12</sup> BOSS, Medard (1997, p. 11). “Encontro com Boss”. In *Revista da Associação Brasileira de Daseinanalyse n°1*, (p. 5-21). ABD: São Paulo. Nos aproximamos, assim, da proposta de Medard Boss, que a respeito da analítica do *aí-ser* na clínica afirma: “... compreendemos um novo sentido do existir humano que é cumprir a tarefa de servirmos como guardiães para manter aberta esta clareira a fim de que ela possa aparecer e se desenvolver. Essa é a tarefa geral do homem e em particular do psicoterapeuta”.

coisas elas mesmas e aponte para as possibilidades possíveis do aí-ser. Demonstrar isso é objetivo que pretendemos atingir ao longo de todo nosso percurso.

## 2. Esclarecimentos Metodológicos

Pensar a psicoterapia por meio da filosofia de Heidegger é passo importante para uma reflexão das bases metafísicas da prática clínica, pelo fato de que a própria filosofia é base das ciências modernas como a conhecemos<sup>13</sup>. Deste modo, a visão de mundo (*Weltanschauung*) que possibilita, por exemplo, o nascimento da psicoterapia com a psicanálise freudiana é importante objeto de reflexão para uma meditação a respeito da possibilidade de outros modos de se pensar a psicoterapia. A sedimentação histórica que leva ao nascimento da psicanálise está intimamente ligada à uma específica interpretação do sentido e da finalidade do aí-ser humano que possibilita a prática clínica que se inicia nos atendimentos de Freud e Breuer e se estende até os dias de hoje.

Como Heidegger nos aponta, a visão de mundo sempre encerra em si uma visão da vida, não sendo este um saber teórico ou cognitivo, mas uma “convicção coerente” que determina as transformações de um pensamento e é, por si mesmo, posicionador dos entes, relacionando-se positivamente com os mesmos. Mas a filosofia, diferente das ciências modernas que têm como papel e objetivo tal posicionamento, não deve ter uma lida positiva com os entes, mas sim meditar sobre aquilo que não é ente. O que não é ente, no entanto, para uma ciência positiva, é nada. Mas, para se relacionar com este ente, algo se dá, algo “que em verdade não é, mas, contudo, se dá”<sup>14</sup>. Para apreender o ente enquanto ente, portanto, é preciso buscar compreender este nada que o possibilita, é preciso meditar a respeito do ser.

Refletir a respeito do ser, no entanto, não é possível centrando-se apenas nos entes, focando-se neles e os posicionando de acordo com parâmetros científicos previamente determinados, mas por meio de uma tentativa de compreender o ser, tema central da filosofia heideggeriana e do método fenomenológico-hermenêutico que aqui

---

<sup>13</sup> HEIDEGGER, Martin (2012, p.10). *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro, Editora Vozes.

<sup>14</sup> Idem, p.20.

empregamos. Portanto, a ciência de Heidegger não é uma ciência dos entes e sim uma ciência do ser. E é com este modo de pensar – que busca suspender as visões de mundo até então postas – que procuraremos meditar a respeito da psicoterapia e da angústia como possibilidade de rearticulação de sentido.

Trata-se, portanto, de uma suspensão fenomenológica da visão de mundo que possibilitou a psicoterapia como a conhecemos, evitando-se, assim, um posicionamento prévio dos entes que inviabilize pensar a angústia como tonalidade afetiva fundamental que aponta para o pressentir o nada, tema impossível de ser meditado por uma ciência que se apegue a posicionar entes no lugar de meditar a respeito do ser. Se toda visão de mundo necessita, essencialmente, de pressupor um mundo, precisamos dar um passo atrás para questionar o ser e não o posicionar, liberando-o do falatório (*das Gerede*), essência da técnica moderna, para que ele se desvele como verdade, como compreensão-afetiva.

No entanto, “não estamos em condições de pensar inicialmente nada com o ser”<sup>15</sup>, porém meditar a respeito dele já é sempre compreendê-lo de certo modo e tal compreensão possui ela mesma o modo de ser do aí-ser humano. É ao refletir a respeito da temporalidade, num voltar-se às origens, que a filosofia pode alcançar seu papel de ciência transcendental, que transpassa os entes não para alcançar um outro ente por trás, como na metafísica tradicional, mas para questionar e compreender-afetivamente o ser. Este regresso às origens, no caso de nossa investigação, empreende uma meditação tanto em relação ao princípio da psicoterapia, com suas bases iniciais na psicanálise, quanto na visão de mundo que definiu as bases do que é a saúde mental. Estes dois movimentos projetam uma tentativa de uma compreensão que revele os modos de desvelamento do ser por meio do método ontológico da filosofia de Heidegger.

O método ontológico heideggeriano é, portanto, diferente do método das ciências positivas que visam o ente, no entanto, depende, sobretudo, da analítica do aí-ser levada a cabo em *Ser e Tempo* (1927), o que indica que a questão ontológica só é possível quando remetida a um ente específico, o aí-ser<sup>16</sup>. O método heideggeriano, portanto, está diretamente relacionado à própria existência humana, à temporalidade e à historicidade

---

<sup>15</sup> Idem, p.25.

<sup>16</sup> Idem, p.34

que a acompanha. Para se questionar acerca do ser, portanto, “... a primeira tarefa é a demonstração de seu fundamento ôntico e a caracterização dessa fundação mesma”<sup>17</sup>.

A apreensão e concepção do ser dos entes deve ser buscada por meio do método fenomenológico, que apesar de se dirigir aos entes, na redução fenomenológica, busca uma condução que apreenda o ser, em um olhar ingênuo e antinatural que se encaminhe para uma compreensão do ser<sup>18</sup>. Mas tal olhar precisa ser direcionado para o ser, em um caminho que possibilite seu desvelar numa “projeção livre”, em que o olhar reconduzido dos entes para o ser se dê na “construção fenomenológica”.

No entanto, pelo fato de a metafísica ter uma história e, dessa forma, o ser já ter sido tematizado dessa ou daquela maneira pela tradição, é necessário realizar o que Heidegger chama de *destruktion*, ou seja, “...uma desconstrução crítica dos conceitos tradicionais que precisam ser de início necessariamente empregados...”<sup>19</sup>. Assim, portanto, é possível um olhar mais autêntico em direção ao ser, sem a contaminação característica da sedimentação histórica que nubla a visão. A tríade proposta pelo método heideggeriano (redução, construção e destruição), articula-se em um conhecimento historiográfico da filosofia ou, no nosso caso, da psicoterapia. Não se trata de negar a tradição, mas pelo contrário voltar às origens para um desvelamento de sua essência. Tal retorno é agora refletido de forma fenomenologicamente reduzida, construindo, assim, suas bases essenciais para, em seguida, desconstruí-las. Para desconstruir algo, no entanto, é fundamental conhecer suas bases, interpretá-las para, só aí, propor outro olhar sobre este algo.

No caso de nossa proposta, buscamos retornar às origens da psicoterapia, que se inicia como prática clínica com a psicanálise, mas que tem suas raízes no próprio filosofar e nos próprios sentidos metafísicos acerca do ser. Interpretamos essas origens com o olhar histórico de nossa época da técnica, pois não temos como dele escapar, para em seguida propormos uma desconstrução de suas bases metafísicas e tradicionais. Tal caminho, em seguida, nos possibilita um outro olhar que se projeta no modo de ser da relação paciente-psicoterapeuta, abrindo-se, assim, uma reflexão acerca do tema central: a angústia como

---

<sup>17</sup> Idem, p. 35.

<sup>18</sup> Idem, p. 37.

<sup>19</sup> Idem, p. 39.

tonalidade afetiva fundamental no exercício da prática clínica de base fenomenológico-hermenêutica.

Buscamos, neste caminhar meditativo, um olhar fenomenológico-hermenêutico que ressalte a pergunta pelo ser, a ontologia como próprio modo de ser da relação clínica. A psicoterapia, do nosso ponto de vista, é o lugar privilegiado para o desvelar do ser, já que em seu modo como atividade o que está em jogo é a própria diferença ontológica, em que o ente e o ser dos entes se tornam frequentemente questões a serem refletidas existencialmente por aquele que procura auxílio. Apesar de a psicoterapia tratar, em geral, dos problemas ônticos cotidianos, a sua tarefa sempre se refere a um aprofundamento de tais questões, em que os sentidos narrados pelo paciente são hermenêuticamente investigados por ele próprio, com o acompanhamento do psicoterapeuta. Portanto, e este é um dos pontos que procuramos defender nesta investigação, o próprio modo como se dá a psicoterapia é fenomenológico-hermenêutico, num processo radical de redução, construção e desconstrução fenomenológico dos sentidos que privam existencialmente o paciente. A psicoterapia, assim, é atividade ontológica por si, na qual o visar é sempre um ente específico, o aí-ser ele mesmo. E a rearticulação de tais sentidos em jogo em uma psicoterapia são possíveis – e é este o tema central de nossa tese – pela angústia, uma tonalidade afetiva fundamental que pressente o nada, o indizível do ser, as possibilidades possíveis que não podem ser delimitadas ou pensadas positivamente.

Tal desvelar do ser, na prática clínica que aqui propomos, são as tonalidades afetivas, o contato com o ser que está para além da palavra, da cognição e do raciocínio lógico. Trata-se, portanto, de um contato na esfera do tempo cairológico, em um átimo, que rearticula a própria afinação de abertura do ser-no-mundo. É um vislumbrar o ser, em uma propriedade radical, para em seguida decair novamente na impropriedade do falatório, em uma articulação que não se separa de modo cartesiano, mas que é própria do jogo de desvelamento da verdade do ser (*Alethéia*).

É a partir de tais reflexões que as privações existenciais, como Heidegger propõe nos *Seminários de Zollikon*, podem ser compreendidas para além dos transtornos e perturbações mentais que a ciência moderna – que se dedica apenas aos entes – propõe. Não se trata, é bom salientar, de ignorar ou ir contra as proposições da psiquiatria, da psicologia ou mesmo da psicanálise, mas ter um olhar crítico a respeito de tais preceitos

já sedimentados pela tradição para uma reflexão filosófica profunda da angústia em uma psicoterapia de bases heideggerianas.

Deste modo, a fenomenologia-hermenêutica é o modo mesmo de investigação da presente tese e também é o próprio método psicoterapêutico que propomos para meditar acerca da tonalidade afetiva fundamental como possibilidade de rearticulação de sentido. É por meio da relação paciente-psicoterapeuta, em um olhar fenomenológico-hermenêutico, que se faz possível o desvelar do ser, fundamental para que a própria abertura compreensivo-afetiva do aí-ser possa se rearticular para um outro sentido brotar. É este caminhar – em que o método filosófico da investigação e o modo de ser do psicoterapeuta se aproximam, que levantaremos uma reflexão que possibilite defender a tese proposta.

### **3. Psicoterapia e encontro**

A reflexão a respeito da tonalidade afetiva fundamental da angústia como possibilidade de rearticulação de sentido no contexto da prática clínica requer como primeiro passo um questionamento sobre o que é a psicoterapia. A tendência natural é posicioná-la como especialização das ciências psicológicas ou da saúde mental. Deste modo, a psicoterapia possui fortes vínculos tanto com as ciências humanas quanto com as ciências naturais, influenciando-se mutuamente entre as duas. Tal reflexão nos leva diretamente para a origem da psicoterapia prática: a psicanálise, um conhecimento nascido do contexto psiquiátrico europeu do fim do século XIX e início do século XX, que influencia sobremaneira as ciências psicológicas a partir de seu nascimento e que, por fim, possui em sua construção teórica fortes influências das chamadas ciências humanas, nomeadamente a literatura, a antropologia, a sociologia e a filosofia.

Na prática, a psicoterapia do século XXI é um modo de tratamento que tem centenas de diferentes abordagens, sejam elas oficialmente autorizadas ou não, que buscam uma finalidade semelhante: trazer o bem-estar e a cura para diferentes modos de “adoecimento psíquico”. Mas existe uma essência da psicoterapia que está presente em todas as abordagens, seja ela a mais próxima das diretrizes médicas e psicológicas, seja ela baseada em meditações pouco científicas oriundas de tradições orientais: o encontro

real entre duas pessoas reais. Do ponto de vista da presente investigação, é este encontro que deve ser meditado, suspendendo técnicas e abordagens específicas, para a reflexão da tonalidade afetiva fundamental da angústia. A essência da psicoterapia, portanto, é o próprio encontro<sup>20</sup>.

O modo de aproximação da presente tese em relação a este encontro se dá pela escolha do método fenomenológico-hermenêutico de Martin Heidegger, centrando-se em sua proposta de uma analítica do aí-ser levada a cabo em *Ser e Tempo* (1927), o que implica em uma suspensão do modo tradicional cartesiano de ver o homem como um animal racional, um ser descosturado entre uma suposta natureza biológica (corpo) e outra natureza espiritual (mente), para considerá-lo como o aí-ser, um ente ontologicamente indeterminado que manifesta em si o próprio ser e a pergunta por ele e, desse modo, por si mesmo. Portanto, o homem é o aí do ser, o ser-no-mundo, aberto em possibilidades possíveis que lhe vem de encontro na lida cotidiana, compreendo-afetivamente o ser. Ele deixa de ser um mero ente, entre o corpo e a mente, para se tornar a própria abertura do ser, a clareira em que corpo e mente se correlacionam intrinsecamente, sendo impossível separá-los. A própria corporeidade do aí-ser é, em si mesma, revelação da abertura do ser e de modos específicos do ser-no-mundo. Em suma, o adoecimento do aí-ser é sempre uma privação da abertura do ser, uma privação da existência (*eksistência*): uma privação existencial.

### 3.1 Esquecimento do ser e privações existenciais

Tal leitura do aí-ser nos permite no início de nossa caminhada uma reflexão a respeito dos modos historicamente sedimentados de se pensar o adoecimento mental e sua íntima relação com o esquecimento da pergunta pelo ser. O homem, ao se esquecer da busca da verdade do ser como *Alethéia*, esquece-se de si mesmo e de indagações inevitáveis sobre suas origens (*arché*) e finalidades (*télos*). Formata a questão existencial,

---

<sup>20</sup> Como tentaremos demonstrar no *Capítulo 1* (pp. 61-80), a essência original da psicoterapia é o próprio filosofar socrático e as encenações das tragédias gregas, que por meio do encontro na polis, em diálogo, buscam uma reflexão filosófica acerca de si mesmo e do mundo. O encontro proporcionado por Sócrates, ou mesmo pela encenação das tragédias na Grécia Antiga, é de uma qualidade tal que tem o potencial terapêutico de despertar no outro o desejo de conhecer melhor a si mesmo. Tal é a essência originária do encontro psicoterapêutico. A escola de filosofia helenística dos estóicos é outra que guarda em sua essência características semelhantes com o que viria a se tornar, quase vinte séculos depois, a psicoterapia.

ou seja, a questão de sua abertura para o mundo, em teorias abstratas distantes da cotidianidade, elaborando conceitos e teorias de conhecimento que lhe proporcionam alento diante dos mistérios da existência. Tais formatações, necessárias e decisivas para as ciências, o progresso e as descobertas tecnológicas, silenciam os questionamentos radicais da existência, mas não são capazes de calá-los, pelo fato de que o aí-ser é a própria pergunta pelo ser, é aquele que, ao questionar o ser, questiona a si mesmo. Por ser abertura, o aí-ser está fadado a ser sempre questionador de si, mesmo que cale temporariamente em si tal fardo. Sua condição de ser-para-a-morte lhe indica uma finitude de sua condição conhecida e um não saber intrínseco que, apesar das tentativas religiosas, científicas ou filosóficas de resposta, não podem ser objetivamente conhecidas a não ser pela própria experiência existencial e fenomenológica de cada aí-ser e, mais decisivamente, do acontecimento da morte.

A morte, deste modo, representa em si a própria abertura para algo ainda não conhecido, que ganha representações religiosas, simbólicas, poéticas e imaginativas que sempre dizem algo a respeito do aí-ser. Este algo, que traz em si uma verdade ainda não totalmente desvelada, é terapêutica para a possibilidade cotidiana da decadência no mundo, para o ser-com sustentado pelo falatório do a-gente. Ao mesmo tempo, paradoxalmente, deixa velada a verdadeira essência do aí-ser: sua abertura. Mas, tudo que é velado está sempre presente e sujeito a ser desvelado, o que se concretiza no que Heidegger chama em sua obra de tonalidade afetiva fundamental da angústia. É no pressentir da angústia que o aí-ser é confrontado com sua abertura, ou seja, com sua indeterminação ontológica, o não saber representado pelo antes do nascer, o sentido da existência e o depois do morrer. Por mais que teorias científicas, fé religiosa e imaginações poéticas se deem, o aí-ser não sabe ainda com total clareza o que o originou, os motivos de estar no mundo e o que o espera após o acontecimento da morte. A assunção sincera e humilde deste não saber, essência e condição para o desvelamento do ser, é, portanto, o caminho para a pergunta e a verdade do ser. Quando esquecido o não saber, o aí-ser cria respostas e teorias fechadas e decai no esquecimento do ser, mergulhando em uma mera curiosidade dos entes, adoecendo de sentidos e significados irremovíveis que turvam sua visão de si mesmo e o impedem de enxergar a possibilidade e o mistério que ele mesmo é.



Ao encher o mundo de significados e sentidos sedimentados, o aí-ser se depara com a revelação do ser por meio da atividade dos afetos, dos sentimentos que lhe transpassam e o deixam sem chão. Em tempos de excesso de informações e de uma *Gestell* em que o tempo tem serventia utilitária, é apenas na revelação descontrolada da afetividade, nomeada por ansiedade, depressão ou outros rótulos psiquiátricos que as abarquem, que o aí-ser em geral volta-se a si mesmo. É ao perder o controlo de suas próprias emoções que se faz possível regressar a uma reflexão profunda sobre si mesmo, procurando, para tal, uma psicoterapia. Tal busca, no entanto, ainda está carregada de um carácter funcional, utilitário e mecanicista: procura-se, muitas vezes, o conserto de algo que não funciona, equiparando-se a mente humana ao motor de um carro ou ao processador de um computador.

Tal pensamento mágico, uma espécie de ilusão metafísica da Era da Técnica, é parte de um modo historicamente sedimentado de interpretar as privações existenciais esquecido, no entanto, da pergunta pelo sentido do ser. Tal esquecimento, quando aproximado de uma história sistemática dos modos de compreensão do adoecimento mental ao longo dos tempos, clareia a psicoterapia como teoria do conhecimento e sua natural tendência, como já citado, para estar entre as ciências humanas e as ciências naturais<sup>21</sup>. Neste entre, a psicoterapia nasce e se desenvolve como um saber desabrigado, adequando-se tanto a uma atividade médica, como é o caso da psiquiatria, quanto a teorias sem provas científicas, como as chamadas terapias alternativas. Sua origem prática, a psicanálise freudiana, é a prova incontestada de tal dubiedade: uma teoria que se esforça pelo enquadre científico, mas que se apresenta em sua prática clínica afinada com questões históricas, antropológicas, sociológicas, literárias e filosóficas. A psicoterapia, aquilo que nasce da psicanálise, é, portanto, filha de dois pais: da busca da objetividade científica da psiquiatria e da neurofisiologia e da aventura criativa de pensar o homem para além da racionalidade positivista. O aparelho psíquico, um dos legados da psicanálise freudiana, é exatamente o reflexo deste não-lugar: um conceito teórico

---

<sup>21</sup> Procuraremos refletir a respeito desta questão aproximando o tema do esquecimento da pergunta pelo ser, central na obra de Martin Heidegger, com as contribuições do livro “História da Loucura”, de Michel Foucault.

impossível de ser cientificamente comprovado, mas que na experiência cotidiana do homem parece inegável e, por isso mesmo, fora tão bem aceito e absorvido pela cultura<sup>22</sup>.

### 3.2 Encontro, cuidado e revivência da questão do ser

A psicanálise prática, no entanto, revela em seu próprio nascimento clínico um caráter hermenêutico, em que o paciente, pela livre associação, narra sua história, pensamentos e sentimentos em busca de uma compreensão biográfica e existencial que não se adequa ou se enquadra em uma teoria científico-natural<sup>23</sup>. A essência mesmo da psicoterapia, portanto, é hermenêutica, um encontro, um diálogo entre paciente e psicoterapeuta, entre duas pessoas reais que se debruçam sobre a existência de uma delas, o paciente. Apesar de fundamentais para o desenvolvimento da atividade e para a diminuição do sofrimento humano, as centenas de técnicas e abordagens diferentes em psicoterapia, muitas vezes, encobrem esta essência do encontro, que ao desaparecer ofusca seu maior potencial terapêutico. O vínculo entre paciente e psicoterapeuta, centro de muitas abordagens psicanalíticas pós-freudianas, é o caráter ontológico da prática clínica<sup>24</sup>. É a compreensão-afetiva que brota da relação, aquilo que se move a partir do ser-com, da própria relação paciente-psicoterapeuta, que tem potencial terapêutico por si só. Uma boa psicoterapia nasce de uma boa relação paciente-psicoterapeuta.

Nossa proposta, assim, após um questionamento sobre o que é a psicoterapia e as interpretações decorrentes a respeito das privações existenciais nos três primeiros capítulos da *Parte I*, centra-se nos outros dois capítulos naquilo que consideramos essencial: o encontro paciente-psicoterapeuta. É por tal encontro, se aberto à questão do

---

<sup>22</sup> Nos debruçaremos sobre essa contradição prática e teórica da psicanálise no *Capítulo 2* (pp. 81-104) com o auxílio da reflexão de Paul Ricœur no texto “Une interprétation philosophique de Freud”. De acordo com o filósofo, o discurso misto da psicanálise, que articula e correlaciona questões de sentido, como os sonhos e a cultura, e questões de força, na linguagem típica dos recalques e investimentos do aparelho psíquico, forma o que ele chama de “semântica do desejo”. Tal semântica do desejo apoia nossa posição de que a psicoterapia herda da psicanálise este caráter dúbio que a faz gravitar entre as ciências humanas e as ciências naturais.

<sup>23</sup> A crítica de Wilhelm Dilthey a respeito da psicologia explicativa e sua proposta de uma psicologia analítica e descritiva nos apoiara nesta parte da tese.

<sup>24</sup> É impossível não citar aqui o importante trabalho do psicanalista português António Coimbra de Mattos, que coloca a relação como central na psicoterapia, em que a espontaneidade empática e responsiva do psicanalista face à inércia e/ou bloqueio do paciente é o verdadeiro agente terapêutico.

ser, que a angústia como possibilidade de rearticulação de sentido pode se revelar. É por meio de um modo específico de encontro, baseado no que chamaremos de cuidado fenomenológico-hermenêutico, que se faz possível um vislumbrar da tonalidade afetiva fundamental. A questão que se levanta a seguir em nossa investigação é: como se dá este modo específico de encontro? O modo que propomos é de uma revivência da pergunta pelo ser, ou seja, um modo de abertura do psicoterapeuta que respeite o mistério da existência e tolere as incertezas decorrentes de um encontro terapêutico: uma abertura poética.

A ciência moderna, em particular as teorias do conhecimento relacionadas com a atividade prática de psicoterapia, possui em sua base pressuposições e visões de mundo específicas importantes para o tratamento de uma série de privações existenciais. No entanto, tais parâmetros prévios, que sustentam um norte ao psicoterapeuta, tendem a formatar o encontro, transformando-o em uma representação guiada por conceitos e teorias específicas orientadas para os entes. A maioria das abordagens tratam o homem como puro animal racional, produto de um processo biológico evolutivo que está sujeito a sofrer perturbações psíquicas relacionadas ao simples funcionamento neurofisiológico ou comportamental. O psicoterapeuta, munido de teorias complexas, sejam elas oriundas de uma visão positivista ou do inconsciente freudiano, vê o paciente de forma já determinada, antes mesmo de o encontro se dar. O modo de revivência da pergunta pelo ser busca exatamente uma suspensão desses pressupostos para que o encontro seja radicalmente fenomenológico-hermenêutico.

### **3.3 Respeito ao mistério e tolerância à incerteza**

Assim, em nosso ponto de vista, para que o encontro paciente-psicoterapeuta tenha a possibilidade de se revelar deste modo, é necessário um modo de ser do psicoterapeuta que respeite o mistério da existência. Tal respeito é uma admissão honesta de um não saber completo sobre as origens e destinos do aí-ser, em que a questão do nada não é ignorada, mas sim admitida como um espaço de abertura poética em contraste com as tentativas de controlo e definições rígidas da Era da Técnica. É buscar uma suspensão de formulações das questões metafísicas a respeito do divino e do racional, e uma tomada de decisão que respeite o que ainda não é, e talvez nunca seja, compreensível para a razão

humana. Respeitar o mistério é estar aberto para aquilo que é, no momento em que é. É abrir-se para a questão do ser e suspender a formatação do ente. É a “pro-cura” de compreender o incompreensível<sup>25</sup>.

No mesmo sentido, tolerar as incertezas do encontro é outro modo de ser do psicoterapeuta que abre a possibilidade de uma revivência da pergunta pelo ser. O encontro psicoterapêutico é desafiador pelo fato de o paciente estar ansioso em busca de respostas para o seu sofrimento e de resoluções para o problema da existência. O psicoterapeuta, assim, vê-se na obrigação de possuir um suposto saber de questões que não estão ao alcance da razão humana, questões ligadas aos mistérios da afetividade e dos sentidos da existência humana. No entanto, para atender aos anseios do paciente e para se enquadrar à eficiência da Era da Técnica, o psicoterapeuta formula soluções e respostas, muitas vezes baseadas no falatório e na curiosidade, que ocultam o espaço de abertura do ser. Tolerar a incerteza no encontro clínico é admiti-la no próprio encontro, dialogando com o paciente e fazendo dela um tema de questionamento de si mesmo e do mundo. Ao tolerar essas incertezas, o encontro paciente-psicoterapeuta se torna um campo de jogo aberto para que as questões do ser, do nada e da existência tenham a possibilidade de se revelar.

Tal abrir-se à revivência da questão do ser exige do psicoterapeuta um determinado modo de ser existencial que chamamos de cuidado fenomenológico-hermenêutico. Aqui está a base prática de uma clínica que abra a possibilidade da tonalidade afetiva fundamental da angústia se revelar, não em uma teórica distanciada do encontro paciente-psicoterapeuta, mas numa reflexão de como o próprio encontro pode ser o agente terapêutico que rearticula sentidos que privam a existência daquele que busca auxílio. Neste sentido, o próprio método filosófico de Heidegger é aqui utilizado como o modo de ser existencial do cuidado psicoterapêutico. Como abertura ontológica que se manifesta na temporalidade e se efetiva na responsabilidade ontológica intrínseca dos seres humanos de estar ocupado no mundo da vida, o cuidado é ocupar-se do próprio ser,

---

<sup>25</sup> BORGES-DUARTE, Irene (2013, p. 166). “O tempo do cuidado e o tempo do mundo na análise existencial heideggeriana”. In *Fenomenologia Hoje IV*, textos do 2º Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia. Org. Marco Antonio Casanova e Rebeca Furtado de Melo (p.163-189). Rio de Janeiro, Via Verita. Remetemo aqui à definição de Borges-Duarte a respeito do cuidar, que significa “...*pro-curar* fazer pela vida, ocupado à beira dos entes que nos vêm ao encontro e solícito com os outros, com os quais se está a ser-no-mundo”.

é buscar a compreensão-afetiva do ser, é escutar o ser, é uma “pro-cura” do ser. É, em nossa tese, esta escuta serena e atenta do ser que possibilita, no encontro paciente-psicoterapeuta, o desvelar do ser e o conseqüente pressentimento da tonalidade afetiva fundamental da angústia. Portanto, o modo existencial que possibilita este escutar o ser é fenomenológico-hermenêutico, uma abertura poética.

E como se dá o modo de ser existencial do cuidado fenomenológico-hermenêutico na prática clínica? Como esvaziar-se de si, silenciar-se e abrir-se para a revivência da pergunta pelo ser na relação paciente-psicoterapeuta? Em busca de tal resposta, refletiremos na parte final da primeira parte de nossa tese a respeito de como o método filosófico de Heidegger é também o modo de ser existencial que propomos para o psicoterapeuta trabalhar com a angústia como possibilidade de o paciente rearticular sentidos. É na própria postura fenomenológico-hermenêutica que é possível um espaço de jogo em que os sentidos historicamente sedimentados podem ser rearticulados por um silêncio serenador que não julga, não analisa, não age, apenas zela. E neste zelar se dá o acontecimento da compreensão-afetiva, de um saber que não é objetivo, que não se insere na razão ou na construção cognitiva de sentidos, mas que caminha nas sendas misteriosas da afetividade, de um espaço de possibilidade que chama pelo ser, que chama pela compreensão de si mesmo. Este cuidado fenomenológico-hermenêutico é o anteparo da indeterminação que a tonalidade afetiva fundamental da angústia pressente. É no zelar do psicoterapeuta que o paciente pode de fato navegar nas águas profundas do ser e descobrir sentidos antes velados. Nesta navegação em conjunto, paciente-psicoterapeuta aventuram-se juntos nos modos de ser e nas sedimentações histórico-biográficas que privam o paciente de alguma forma. Mas, longe de uma resolução racional de tais privações, pelo método fenomenológico-hermenêutico nasce a possibilidade de uma compreensão-afetiva que rearticule o próprio ser-no-mundo do paciente. Assim, o que era privação pode se rearticular para uma outra visão de mundo, um outro modo de ser-no-mundo. Rearticula-se o aí do ser na compreensão-afetiva da chamada da voz da consciência, da ciência de que o ser é quem chama para outras possibilidades muitas vezes veladas pelo falatório e a curiosidade. É a partir deste modo de ser do psicoterapeuta, desta abertura poética que denominamos de cuidado fenomenológico-hermenêutico, que o pressentir da angústia pode entrar no campo de jogo do encontro paciente-psicoterapeuta. Neste sentido, a angústia, a tonalidade afetiva fundamental, é o desvelar

silencioso da lembrança de que o aí-ser é abertura, que é clareira do próprio ser e, desse modo, é uma pergunta. Tal questionar-se a si mesmo é chave fundamental para que o encontro autenticamente psicoterapêutico se dê.

#### **4. Angústia e abertura**

Esta pergunta que o próprio aí-ser é, no entanto, pode ser desvelada no encontro psicoterapêutico por um exercício hermenêutico, em que a polifonia do discurso do paciente seja recebida pela abertura poética do cuidado fenomenológico-hermenêutico do psicoterapeuta. Trata-se de um modo poético de desvelamento, modo este que também é o método, como caminho, para a reflexão que fazemos a respeito da angústia e do nada que ela aponta. Se este nada só pode ser vislumbrado em uma compreensão-afetiva, não se enquadrando em uma busca racional, cabe a nós refletir em um registro poético e criativo que tenha como centro a existência ela mesma, mas que ao mesmo tempo dialogue com a tradição. Neste sentido, escolhemos dois autores para tal diálogo: Freud, o criador da psicanálise e, por consequência, da psicoterapia, e Kierkegaard, tanto pela profundidade que alcançou em sua meditação da angústia e a influência no pensamento heideggeriano, quanto pelo exercício de pensar fora dos parâmetros puramente racionais, indicando a angústia como a possibilidade do possível e conectando-a com a metafísica, orientado pela tradição cristã da eternidade.

Em Freud, a angústia é sempre pensada apesar da impossibilidade de a pensar. O psicanalista busca explicitá-la como força psíquica incontrolável, fora do alcance da consciência do Eu e indicadora do Isso, ou seja, daquilo que é inconsciente e ultrapassa a razão, só podendo ser vislumbrada por meio de sinais fisiológicos. Em sua teoria metapsicológica, Freud admite a impossibilidade de se falar da angústia, sente até mesmo certo incomodo em fazê-lo, mas busca descrever o sentido biológico de tal acontecimento, como um fluxo de energia psíquica que invade o homem e que está relacionada diretamente às pulsões fisiológicas da sexualidade. O pensamento freudiano a respeito da angústia se altera ao longo das décadas, como buscaremos descrever, mas sempre se atendo mais para as questões de cunho biológico e fisiológico, descrevendo economicamente as respostas do aparelho psíquico a acontecimentos traumáticos. No

entanto, buscamos na obra do psicanalista dois conceitos relacionados à angústia que abrem uma possibilidade de diálogo e discussão existencial com nosso tema, o “sentimento oceânico”, proposto pelo escritor Roman Rolland em cartas trocadas com Freud, e *das Unheimliche*, que aparece ao longo da arquitetura psicanalítica como o estanho que habita o homem. Tais termos demonstram mais uma vez a riqueza intelectual do pensamento freudiano e sua “semântica do desejo”, como apontada por Paul Ricœur, em que a psicanálise se posiciona entre dois discursos, o econômico e o da cultura. No caso do “sentimento oceânico” e *das Unheimliche*, o próprio Freud coloca a questão do discurso literário, artístico e poético como enriquecedor da reflexão sobre aquilo que ultrapassa o racional e é da ordem dos sentimentos. Apesar de sempre regressar a um discurso biológico e científico, o psicanalista admite que pensar tais sentimentos é tarefa enriquecida, por exemplo, pela ficção literária, o que se torna cada vez mais presente na fase final de sua obra, com textos como “O Futuro de uma ilusão”, “O Mal-estar na cultura” e “Moisés e o monoteísmo”.

A dupla leitura da angústia de Freud, entre o positivismo vigente de sua época e a inquietude de um novo pensar o homem em que o Eu está sempre cooptado pelo conflito entre o Isso e o Super-Eu, difere da leitura de Kierkegaard, que colocara a angústia no centro da própria origem do homem como criação. Se Freud já tem em Darwin uma referência materialista e evolutiva do homem como animal racional, Kierkegaard se atém às Escrituras para sua reflexão e coloca o nada que a angústia indica como imperativo para o pecado original adâmico. É diante de todas as possibilidades possíveis que Adão decide comer do fruto da Árvore do Conhecimento e se desvia da unicidade da perfeição paradisíaca. Ao decidir pelo conhecimento, o pecado entra e constitui mundo, e o homem passa a ser responsável pela sua própria existência. Esta queda do homem no nada de todas as possibilidades possíveis aponta para uma diferença fundamental que sustenta a angústia heideggeriana: diferente do medo, que tem objeto definido, a angústia é sempre angústia de algo indefinido, de algo que não pode ser racionalmente pensado e que, em sua ausência, sempre está presente em um sentimento de estranhamento do homem a respeito de si mesmo. Esse nada não é um não ou uma negação, mas a própria impossibilidade do não e da negação, um espaço em que nada cabe, em que nada é. O sentimento difuso de não compreender totalmente porque existe algo e não nada. Este mal-estar, silencioso, funda o existencialismo kierkegaardiano, que apesar de seu

pensamento voltado para o teológico, não se esquece da vida fáctica do homem, não ignora o fato de que o existir cotidiano não tem respostas fáceis e vislumbra o eterno e o sagrado ainda apartado dele. O homem kierkegaardiano é de carne e osso, existe no mundo e tem a possibilidade sempre da escolha, de não pecar como Adão pecou. É um homem indeterminado para si mesmo, que, apesar das determinações da ordem do divino e do eterno, ainda as ignora e logo precisa escolher entre infinitas possibilidades na temporalidade cronológica que é a dele. É nesta angústia de todas as possibilidades possíveis que o homem existencial de Kierkegaard deve caminhar se quiser alcançar a perfeição divina. Este caminhar existencial se abre e é possível pela angústia, que acompanha o homem pensante ao longo de todo o caminho.

Mas como pensar o nada que a angústia pressente se ela não tem objeto definido? A opção da presente investigação é meditá-lo por meio da imaginação, da metáfora poética, comparando-o ao fenômeno astronômico dos buracos negros para que, então, o nada se revele da única maneira que pode se revelar: pela compreensão-afetiva. Tal opção se dá por três motivos principais: primeiro, pelo fato de as viagens espaciais revelarem ao homem, aos poucos, a fragilidade e insignificância de seu lugar físico no Cosmos e os buracos negros simbolizarem a indeterminação das próprias leis físicas que regem o Universo; em segundo lugar, os buracos negros são imagens que se harmonizam com o sentimento de angústia e é possível comparar as características do fenômeno, estudadas pelos astrônomos, com a meditação heideggeriana da tonalidade afetiva fundamental; por fim, a comparação já foi realizada antes por alguns autores da psicanálise e parecem enriquecer a reflexão a respeito de algo tão incerto quanto os modos de existência do humano.

#### **4.1 O nada, a metafísica e as tonalidades afetivas**

Este perguntar pelo nada, com vias de acesso poéticas, é a pergunta pela própria metafísica, a indagação dos motivos de existir algo e não antes nada. É também a pergunta pelo próprio ser, caminho que diz respeito a cada aí-ser e que não é possível de ser universalizado por teorias ou técnicas específicas. Neste momento de nossa investigação, o diálogo entre *Ser e Tempo* (1927) e três conferências de Heidegger, realizadas entre 1929 e 1930, serão centrais para aproximar o pensamento do filósofo alemão com a



psicoterapia. Em “Que é metafísica?”, Heidegger propõe que a metafísica é a pergunta pela totalidade e que só pode ser formulada por aquele que a interroga, que, ao mesmo tempo, deve ser problematizado. O aí-ser, assim, é aquele que pergunta pela totalidade e por si mesmo e, ao se questionar, depara-se com a impossibilidade de uma determinação, vislumbrando o seu caráter de possibilidade, de poder-ser, em que o fundamento e a verdade se revelam como compreensão-afetiva e não como determinação, como fundamento e *Alethéia*. Este caráter de poder-ser do aí-ser, suas possibilidades possíveis para além da curiosidade, do falatório e da ambiguidade, desvela-se na tonalidade afetiva fundamental da angústia e presente o acontecimento de ser.

A tonalidade afetiva, no entanto, não é um sentimento, uma emoção ou uma cognição, mas o modo mesmo em que a abertura do aí-ser como *eksistência* está afinada. Este modo de afinação em que a tonalidade afetiva abre o aí-ser junto às coisas modula seus modos de ser existenciais e a maneira de ser-no-mundo, podendo abrir mundo como depressivo, ansioso, triste ou mesmo alegre e bem-disposto. As variáveis de tal abertura, as privações existenciais, são tais que não podem ser universalizadas ou catalogadas em doenças mentais ou transtornos e perturbações psicossomáticas, apenas sendo possível trabalhar com elas em psicoterapia por meio do modo de ser existencial do cuidado fenomenológico-hermenêutico. Em nossa proposta, portanto, é a tonalidade afetiva que modula a compreensão-afetiva dos sentidos que cada aí-ser dá ao mundo, sentidos não apenas físicos ou cognitivos, mas no modo mesmo de abertura de mundo. Portanto, a psicoterapia que propomos nesta tese lida com a afetividade, que abre mundo como mundo para cada aí-ser e é transcendência, ou seja, transpassa o aí-ser em sua constituição como ser-no-mundo. Tal atividade dos afetos é o que afina o próprio ser-com, portanto o próprio encontro paciente-psicoterapeuta e os modos de ser existenciais de ambos se revelam como centrais para a reflexão.

Em nossa proposta, como tentaremos demonstrar, este modo afinado de abertura de cada aí-ser que articula sentido tem como fonte o nada da tonalidade afetiva fundamental da angústia. Fundamental porque fundamenta, ou seja, o aí-ser, em seu caráter de poder-ser, é fundamentado pela própria abertura, que é o nada, a apropriação propícia e o desvelamento do ser como acontecimento. A tonalidade afetiva fundamental da angústia é sentir tal apropriação propícia em um tempo cairológico de compreensão-afetiva, em que a razão e o pensamento não são mais o centro e, desse modo,


o susto deste pressentir o ser em seu a-fundamento suspende os entes e rearticula sentidos antes cristalizados como verdades e fundamentos absolutos. Este momento angustioso, um átimo de revelamento que não pode ser racionalmente pensado, revela o aí do ser, rearticula sentidos antes privados pela decadência do a-gente e chama a voz com ciência para a escuta serena do ser. Tal rearticulação, e é esta a tese central que procuramos defender, revela-se em toda a estrutura ser-no-mundo, rearticulando a própria abertura e alterando a afinação afetiva do aí-ser. Essa rearticulação pode ser observada no modo de abertura espaço-temporal da existência fática do aí-ser humano. Não se trata, portanto, de uma rearticulação interior do homem racional, mas de uma rearticulação da própria abertura do aí-ser. A rearticulação da abertura propaga-se, como uma tonalidade musical, ressoando para o ser-em e o ser-com de sua convivência. Para elucidar a linguagem heideggeriana, o que propomos nas próximas páginas é que a rearticulação de sentido possibilitado pela tonalidade afetiva fundamental da angústia rearticula mundo por meio da compreensão-afetiva e só é possível pelo caminhar do questionamento existencial de cada aí-ser. É ao perguntar pelo ser que o aí-ser inicia tal caminhar compreensivo-afetivo e é na psicoterapia, por meio do modo existencial do cuidado fenomenológico-hermenêutico, que essa possibilidade se abre de modo privilegiado no encontro paciente-psicoterapeuta. A psicoterapia se inicia com as perguntas: “Quem sou eu?”, “Para que eu existo?” e “Por que eu existo?”. A abertura poética, modo existencial do cuidado fenomenológico-hermenêutico, possibilita a articulação dessas questões, abre espaço para elas, sem força-las ou impô-las, apenas deixando que elas possam se revelar no encontro paciente-psicoterapeuta.

Portanto, a abertura poética é o silenciar a si para ouvir o ser, para pressentir o ser como acontecimento, como eclosão. Tal pressentir se revela pela tonalidade afetiva fundamental da angústia, que suspende os entes e clareia o aí-ser como poder-ser, como abertura, como ser o aí do ser. Este pressentimento, uma compreensão-afetiva revelada no tempo cairológico, rearticula sentido e, por meio de um ressoar, rearticula o próprio modo de estar afinado da abertura. Essa é a tese que procuramos defender nas próximas páginas.

# **PARTE I**

O CUIDADO FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICO  
COMO MODO DE SER EXISTENCIAL DO  
PSICOTERAPEUTA: O CAMINHO INICIAL PARA UMA  
REFLEXÃO DA ANGÚSTIA NO ENCONTRO CLÍNICO





---

*“Talvez a complexidade da mente humana seja tal que a solução para o problema nunca possa vir a ser conhecida devido às nossas limitações intrínsecas. Talvez nem sequer devêssemos considerar que existe um problema e devêssemos, em vez disso, falar de um mistério, estabelecendo uma distinção entre as questões que podem ser adequadamente abordadas pela ciência e as questões que nos iludirão sempre”, António Damásio<sup>26</sup>*

*“Todos os dias acontecem no mundo coisas que não são explicáveis pelas leis que conhecemos das coisas. Todos os dias, faladas nos momentos, esquecem, e o mesmo mistério que as trouxe as leva, convertendo-se o segredo em esquecimento. Tal é a lei do que tem que ser esquecido porque não pode ser explicado. A luz do Sol continua regular o mundo visível. O alheio espreita-nos da sombra”, Bernardo Soares*

---

<sup>26</sup>DAMÁSIO, António R. (1994, p.20) *O erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano*. Trad. Dora Vicente e Georgina Segurado. Sintra, Publicações Europa-América.



## Introdução

Para refletir a respeito da tonalidade afetiva fundamental da angústia (*Angst*) como possibilidade de rearticulação de sentido no contexto da psicoterapia, é necessária, nesta primeira parte de nossa investigação, a proposta do cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo de ser existencial do psicoterapeuta, inspirado na analítica do aí-ser realizada por Martin Heidegger em *Ser e Tempo* (1927). Optamos, inicialmente, por estabelecer uma descrição de como o esquecimento da pergunta pelo sentido do ser, tema central da obra heideggeriana, impacta historicamente as concepções e modos de interpretação das privações existenciais<sup>27</sup>, aproximando, para tanto, a *História da Loucura* (1961), de Michel Foucault, com o esquecimento da pergunta pelo ser no pensamento filosófico ocidental como apontado na obra de Heidegger. Tal tarefa nos indica os caminhos que levam a uma aproximação das privações existenciais com o campo psiquiátrico da medicina e com o conseqüente nascimento da psicoterapia no advento da psicanálise freudiana.

Desta forma, o ponto de partida é refletir os desdobramentos de *Ser e Tempo* no modo mesmo de pensar o homem e, mais detidamente, nos impactos causados pela obra no campo da psicoterapia. A proposta, portanto, se realizará em um caminhar filosófico que busca retomar as raízes da psicoterapia e meditar a respeito de seu campo de conhecimento, entrecruzando tais origens e repercussões com uma reflexão do campo específico de conhecimento da atividade, que desde seus primeiros passos se localiza como que à deriva entre as ciências naturais e as ciências humanas, como procuraremos demonstrar. Neste sentido, o objetivo é levantar um questionamento inicial das bases naturalistas e positivistas que estabelecem de pronto o surgimento da psicanálise e como esta, especificamente no exercício da prática clínica, afasta-se das premissas de seu próprio campo teórico.

---

<sup>27</sup>HEIDEGGER, Martin (2009, p. 80). *Os Seminários de Zollikon: Protocolos, Diálogos, Cartas* (1959-1969). Org. Medard Boss. Trad. Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis/RJ, Vozes. Sempre que falarmos no que leva um paciente a buscar psicoterapia, não importa o grau do problema apresentado, utilizaremos “privação existencial”, como Heidegger utiliza nos *Seminários de Zollikon*, no sentido de que estar doente é “uma forma privativa de existir”, ou seja, uma forma privativa de abertura de mundo.

Se, por um lado, a psicanálise funda o exercício da psicoterapia, por outro lado a psicologia busca explicações de bases ainda mais naturalistas para o comportamento humano e passa a influenciar as teorias clínicas que se desdobram a partir do *setting* freudiano. Posteriormente, a psiquiatria – que se afasta da psicanálise na segunda metade do século XX<sup>28</sup> – radicaliza a leitura biológica das emoções humanas com o advento das neurociências e do paralelismo psicofísico e impõe um modelo médico e prescritivo para o tratamento do que ela chama “distúrbios ou perturbações mentais”.

Para um caminhar crítico nos modos de pensar que influenciam a psicoterapia, será decisivo, aqui, um diálogo com Wilhelm Dilthey e sua proposta de uma psicologia descritiva e analítica em detrimento das pressuposições da psicologia explicativa e evolutiva. Interessa-nos, sobretudo, a crítica pertinente de Dilthey a uma psicologia que, por meio de hipóteses, busca respostas que não contemplam a vida efetiva e a história como fatores decisivos para a descrição dos fenômenos psicológicos, e não apenas sua interpretação com bases teóricas formatadas. Tal visão antecipa o impacto e a ruptura do surgimento da fenomenologia husserliana nas bases da psicologia moderna. Ao definir a consciência como intencional e propor a suspensão de todas as teorias (*epoché*) para que o fenômeno se mostre em si mesmo, Edmund Husserl instaura uma crise da psicologia explicativa e das definições do homem como sujeito, fechado em si mesmo e cindido dos objetos externos por ele percebidos, suposições da filosofia moderna que se formataram no modelo cartesiano e no sistema indivisível de mônadas de Wilhelm Leibniz.

O passo seguinte e fulcral de nossa reflexão se dá com a radicalização da ideia husserliana de intencionalidade e o abandono do conceito de consciência propostos por Heidegger. O pensador, assim, descreve o *aí-ser* humano como abertura originária para o mundo, que, portanto, é um horizonte existencial com determinações historicamente sedimentadas, que constituem o sentido e a possibilidade do projeto que o *aí-ser* é<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup>O afastamento da psiquiatria da teoria freudiana tem início gradual em 1952, com o lançamento do primeiro *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM), publicado pela *American Psychiatric Association* (APA) com o objetivo de organizar e catalogar as doenças mentais. Nas duas primeiras edições, a neurose e a psicose como descritas pela psicanálise ainda influenciavam fortemente os diagnósticos, mas no lançamento do DSM-III, entre 1973 e 1974, o pensamento freudiano foi quase que apartado por completo do psicodiagnóstico psiquiátrico. O DSM-V, versão mais atual, foi lançado em 2013.

<sup>29</sup>CASANOVA, Marco Antonio (2009, p.74). *Compreender Heidegger*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.



Heidegger se afasta de qualquer instância subjetiva que queira explicar o homem e que não possua evidências fenomenológicas: é sempre o horizonte existencial hermenêutico que determina o aí-ser. Tal compreensão propõe a existência como acontecimento espacial e resulta na noção central de ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), que sempre já se encontra junto com os entes e sempre já é lançado em seu horizonte histórico. Pelo fato de o aí-ser revelar-se como um ente indeterminado e sem conteúdo quiddativo, é o próprio horizonte que se apresenta como indeterminado e sedimentado pela tradição.

A história, portanto, como nos alerta Dilthey, Foucault e como Heidegger nos propõe nos *Seminários de Zollikon* (1959-1969), abre-se como fator decisivo para as noções de patologias mentais definidas pela psicanálise e, em seu desenvolvimento, pela psiquiatria moderna. Tais saberes se apoiam numa visão metafísica herdada pela tradição, que se ocupa com o ente e sua enunciabilidade no ser, esquecendo-se da pergunta pelo sentido e pela verdade do ser, que Heidegger colocará no centro de sua ontologia fundamental. Tal tentativa de superação da metafísica será aqui importante para a fundamentação filosófica de nosso percurso e, em seu desenvolvimento, a descrição de uma postura que será fundamental para o cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo de ser existencial do psicoterapeuta: o respeito ao mistério e a tolerância à incerteza<sup>30</sup>.

Retornando aos primórdios metafísicos da psicoterapia, nos atendimentos iniciais de Sigmund Freud e Josef Breuer com as chamadas histéricas no fim do século XIX, buscaremos meditar as origens hermenêuticas da prática clínica e o impacto da sedimentação histórica na descrição de patologias, que, muitas vezes, encobre e ignora o fenômeno que se mostra por si mesmo. Noções freudianas como insight (*Einblick*), livre associação (*einfall*) e interpretação (*Deutung*) – desenvolvidos teoricamente a partir de

---

<sup>30</sup>SEIKULLA, Jaakko e OLSO, Marie E. (2003, p. 408). “The Open Dialogue Approach to Acute Psychosis: it’s Poetics and Micropolitics”. In *Family Process*, vol. 42. N°3. FPI (p. 403-418). “Tolerance of uncertainty” é um dos três princípios do *Open Dialogue*, abordagem psicoterapêutica que surge na Finlândia baseada na sociedade em rede e que apresenta bons resultados, sem a utilização de medicamentos, em casos de psicose. Os outros dois princípios são “*dialogism*” e “*polyphony*”. Inspirada nos princípios dialógicos do filósofo russo Mikhail Mikhailovich Bakhtin, a abordagem tem em suas raízes uma tradição terapêutica familiar chamada *Batesonian*. Tive a oportunidade de aprender os três princípios em um curso da abordagem que realizei na London Metropolitan University, no dia 22 de junho de 2015, que influenciaram consideravelmente a presente investigação.

tais primórdios práticos – revelam o caráter inegavelmente hermenêutico do encontro psicoterapêutico. Dessa forma, a psicoterapia se apresenta desde sua origem como hermenêutica.

A análise da teoria freudiana realizada por Paul Ricœur em *O conflito das interpretações* (1969) será primordial neste momento do trabalho para mostrar as contradições teórico-práticas do nascimento da psicanálise e sua condição redutora do fenômeno humano, mas, ao mesmo tempo, primordial para a instalação de uma crise da certeza do *cogito* cartesiano. Tal conclusão, que será aprofundada nesta primeira parte da tese, propõe que o método filosófico heideggeriano, denominado fenomenológico-hermenêutico, contempla um caminho rico de reflexão da prática clínica como cuidado e possibilita um outro modo de compreender a psicoterapia.

Tanto é assim que a repercussão das ideias de *Ser e Tempo* logo é sentida por aqueles que se ocupam do sofrimento humano, culminando nos *Seminários de Zollikon*, única obra em que Heidegger se debruça diretamente ao tema, resultado de seminários realizados a convite de Medard Boss para psiquiatras e psicanalistas entre os anos de 1959 e 1969. Tais ecos são também sentidos na obra de Ludwig Binswanger, que sob o impacto das críticas ao psicologismo, que Husserl desenvolve no primeiro tomo de suas *Investigações Lógicas* (1900), inicia uma visão crítica do biologismo naturalista freudiano. O contato com *Ser e Tempo*, que ocorre a partir de 1928, faz com que o psiquiatra assuma a nova definição do homem como *aí-ser* e *ser-no-mundo*. Lança, assim, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*<sup>31</sup> (1942) e, no ano seguinte, em substituição ao termo “antropologia fenomenológica”, que usava desde que abandonara a psicanálise, utiliza pela primeira vez o termo *Daseinsanalyse*. A obra de Binswanger é fundadora de uma psicoterapia de base heideggeriana e, apesar das críticas direcionadas pelo próprio Heidegger, é indispensável para o aprofundamento de nossa proposta<sup>32</sup>.

A mesma atenção deve ser dada a Boss, que descobre *Ser e Tempo* no início dos anos 1940 e é o grande interlocutor de Heidegger no que se refere à psicoterapia e, portanto, o autor que mais se aproxima e é fiel à analítica do *aí-ser* na aplicação clínica,

---

<sup>31</sup>Tradução livre: “Formas fundamentais e conhecimento da existência humana”.

<sup>32</sup>Os textos mais importantes de Binswanger foram reunidos em quatro volumes editados por Herzog e Hans-Jürge Brain, Heidelberg, Roland Asanger Verlag, 1922-1994, sob o título *Ausgewählte Werke*.

deixando qualquer subjetivismo para trás e refletindo a respeito da psicoterapia a partir do aí-ser como compreensão originária ou clareira do ser (*Lichtung des Seins*). Boss, como aprofundaremos nesta parte do trabalho, acompanha a inflexão (*Kehre*)<sup>33</sup> de Heidegger do questionamento do sentido do ser para a interrogação da verdade do ser, contribuindo para um pensamento clínico de base fenomenológico-hermenêutica. Seus diálogos com Heidegger o fizeram fundar, no ano de 1971, em Zurique, o *Daseinsanalytisches Institut für Psychotherapie und Psychosomatik*<sup>34</sup>, hoje conhecida como Federação Internacional de Daseinsanálise (IVDA).

Apesar das diferenças, os dois autores são fundadores do pensamento clínico inspirado no pensamento heideggeriano e ao refletirmos a respeito do trabalho de ambos é possível vislumbrarmos o cuidado fenomenológico-hermenêutico, porém com diferenças importantes em relação à daseinsanálise pelo fato de nos centramos aqui no modo de ser do psicoterapeuta, distanciando-se da tentativa – que julgamos inócua na reflexão específica da angústia – de uma teoria fechada em si e que não tenha como ponto de orientação o que se mostra por si mesmo na relação paciente-psicoterapeuta. Nosso objetivo é demonstrar que, diferente de uma teoria para a prática, a fenomenologia-hermenêutica é uma forma de se meditar o cuidado do psicoterapeuta na relação com o paciente. É a partir da *práxis* e para a *práxis* que nossa reflexão se dará. Tal pensar meditativo é fundamental para que a angústia apareça como fenômeno e possibilite de modo compreensivo-afetivo uma rearticulação de sentido.

Portanto, o objetivo principal desta primeira parte é propor o cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo de ser da relação paciente-psicoterapeuta. Um modo que não se fecha em si mesmo, mas surge como um caminhar pelas origens da

---

<sup>33</sup>Para a *Kehre*, optamos pela tradução de Irene Borges-Duarte, “inflexão”, em detrimento da tradução mais comum (“viragem”), pelo fato de que, no nosso ponto de vista, não existe um primeiro Heidegger e um Heidegger tardio, cartesianamente separados e que sugere uma viragem do pensamento. Na realidade, a pergunta pelo ser iniciada em *Ser e Tempo* (1927) se desenvolve até o questionamento radical de sua verdade no *Ereignis* (1936). Heidegger nunca abandonara a questão central a respeito do ser e, na verdade, foi ela que o levou a uma aproximação com a linguagem poética e a arte. Pensar a obra de Heidegger como caminho, como o próprio fizera em textos como *Marcas do Caminho* (1967) e *Meu caminho na fenomenologia* (1969), e ainda como o comentador alemão Otto Poggeler sugere em sua obra, faz de “inflexão” uma palavra que reflete o movimento natural que a própria rota do caminhar indica.

<sup>34</sup> A criação do instituto ocorre dois anos após o fim dos *Seminários de Zollikon*, com o objetivo de aplicar toda a extensão do pensamento heideggeriano, de *Ser e Tempo* até os escritos posteriores, à prática da psicoterapia.

psicoterapia e pela reflexão histórica da aproximação cada vez mais radical com as ciências naturais no culminar da Era da Técnica, o que impossibilita um olhar depurado dos fenômenos que aparecem por si mesmos no encontro clínico e que ofusca a importância das tonalidades afetivas, da intimidade e das questões filosóficas inerentes a um encontro que busca debruçar-se a respeito da existência. Refletir a partir de tal modo de compreender a psicoterapia, como se verá adiante, é passo fundante para nossa proposta de um encontro clínico que possibilite a rearticulação de sentidos sedimentados pela tradição e que privam existencialmente o paciente em sua vida efetiva.

## Capítulo 1

# **Correlações entre o esquecimento da pergunta pelo sentido do ser e as compreensões históricas das privações existenciais: as raízes da origem da psicoterapia**

### **1. Apresentação**

Levando-se em conta a reflexão heideggeriana de um pensar como atenção para o essencial e o saber essencial como um voltar-se para o ser como fundamento do ente<sup>35</sup>, nosso trabalho tem como princípio um breve caminhar pelas noções históricas sedimentadas pela tradição das privações existenciais, relacionando-as com os modos de esquecimento do ser na metafísica ocidental. Nossa tarefa inicial, portanto, é realizar uma aproximação entre o gradual esquecimento da pergunta pelo ser<sup>36</sup>, como descrito ao longo da obra de Heidegger, e o modo como as privações existenciais se tornaram patologias médicas e desembocaram na criação da psicoterapia no fim do século XIX. Consideramos que a psicoterapia não pode ser compreendida sem um breve retorno às origens<sup>37</sup> que possibilitaram o seu surgimento como atividade prática, que, no recorte aqui proposto, relaciona-se ao nascimento do questionamento existencial do homem ocidental, que começa a ser organizado por meio do pensar sistemático da existência e da natureza

---

<sup>35</sup>HEIDEGGER, Martin (2008, p. 16). *Parmênides*. Trad. Sérgio Mário Wrublewski. Petrópolis/RJ, Editora Vozes.

<sup>36</sup>STEINER, George (1978, p.68). *Martin Heidegger*. Trad. João Paz. Lisboa, Relógio D'Água Editores. Para Steiner, a pergunta pelo ser é a questão fundamental de *Ser e Tempo* e de toda a obra de Heidegger, indicando a metodologia de sua filosofia como a do “espanto radical”. O espanto é a tonalidade afetiva (*Stimmung*) para a qual o ser do ente se desdobra e, quando tal disposição é refreada (*être en arrêt*) dá-se um passo atrás ao fato de ele (o ser do ente) ser aquilo que ele é e não de outro modo. A leitura de Steiner nos auxilia na tese da relação entre o esquecimento da pergunta pelo ser e as privações existenciais do homem moderno, tema que será aprofundado durante todo nosso percurso.

<sup>37</sup>HEIDEGGER, Martin (1998, p.7). “A origem da obra de arte”. In *Caminhos de Floresta*. Coordenação Científica: Irene Borges-Duarte. Trad. Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian. Origem como proposto por Heidegger na abertura da conferência, que significa “... aquilo a partir do qual e pelo qual algo é aquilo que é e como é. Àquilo que algo é, [sendo] como é, chamamos a sua essência (*Wesen*). A origem de algo é a proveniência da sua essência”. Perguntar, portanto, pela origem da psicoterapia é questionar sua “proveniência essencial”.

na tradição grega<sup>38</sup>. Não é nosso objetivo, porém, aprofundarmos em demasia tais movimentos, o que demandaria um trabalho futuro muito mais amplo, mas sim abordá-los como princípio necessário de um caminho que nos leve a uma melhor compreensão da essência (*Wesen*) das formas de privações existenciais do homem do século XXI. Tal sobrevoo tem por objetivo desembocar nas origens da atividade de psicoterapia, que se estabelece com a psicanálise no fim do século XIX, e na proposta central do cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo de ser existencial do psicoterapeuta, comprometido, sobretudo, em resguardar um espaço de abertura para a questão do ser no encontro íntimo com o paciente.

## 2. O palco que questiona o ser

A existência dos mitos gregos, compilados em obras como a *Odisseia* e a *Ilíada* de Homero e a *Teogonia* de Hesíodo, muito além de representações psíquicas ou simples criações literárias, remontam a uma poética que se articula com a realidade efetiva para compreendê-la e criá-la por meio dos deuses<sup>39</sup> e, assim, o verdadeiro e o falso, o revelado (*Alétheia*) e o velado (*Léthe*), não se contradizem ou se opõem<sup>40</sup>, mas sim integram a mesma busca por sentidos, por uma cosmologia que dê conta do inominável do ser. Da mesma forma, a encenação da tragédia não é fantasia, nada representa ou apresenta, mas é realidade que, por meio da linguagem (*Sprachwerk*), desvela o mistério, que consagra e convoca os deuses para o aberto do seu advento e, dessa forma, abre mundo<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup>REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario (1997, p.5). *Storia della filosofia – Volume I: Filosofia antico-pagana*. Brescia, La Scuola. Não se pode ignorar a herança oriental do pensamento grego, principalmente a matemático-geométrica do Egito e a astronômica da Babilônia, mas aqui partimos da afirmação de que foram os gregos que transformaram tais conhecimentos em uma teoria ocidental geral e sistemática.

<sup>39</sup>PEREIRA, Maria Helena da Rocha (1998, p. 106). *Estudos da História da Cultura Clássica – Volume I*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

<sup>40</sup>XISTO, Daniela Taibo Ribeiro (2001, p.46). “Mythos e Logos: modos de compreender e dizer”. In *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse* (p. 44-55). São Paulo, ABD.

<sup>41</sup>HEIDEGGER, Martin (1998, p.40). “A origem da obra de arte”. In *Caminhos de Floresta*. Coordenação Científica: Irene Borges-Duarte. Trad. Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian. Mundo não como representação de meras coisas existentes ou imaginadas, mas como mundo que mundifica (*Welt weltet*), mundo do aí-ser que se mantém na abertura do ente.

Se na tradição órfica o corpo do homem é mero “túmulo da alma”<sup>42</sup> que vive apenas enquanto o sopro divino (*psychē*) se mantém, no teatro de Sófocles e Eurípedes o homem, mesmo que ainda refém das vontades divinas, passa a se confrontar e se questionar sobre seu caminho existencial. Édipo, apesar de seu destino consumado pelas mãos invisíveis dos deuses, é quem escolhe um desvio no caminho para tentar fugir do que já lhe fora traçado e opta, ao fim, por perfurar os próprios olhos para se livrar da culpa do assassinato do pai e por ter desposado a mãe. O oráculo lhe previne de seu ato, mas as vias de sua consumação prosseguem obscurecidas até o acontecimento revelar-se irreversível.

Do ponto de vista de nossa investigação, na tragédia reside a essência da psicoterapia, na qual o palco se estabelece como realidade onírica em contraste à realidade efetiva da plateia e, no espaço potencial<sup>43</sup> em que ambas se relacionam, torna-se possível a *katharsis*<sup>44</sup>, um novo mundo rearticulado pela abertura de um espaço para a convocação dos deuses<sup>45</sup>. O espaço da psicoterapia é semelhante ao cênico, no sentido em que a relação paciente-psicoterapeuta se revela, muitas vezes, entre a realidade onírica e a

---

<sup>42</sup>BRAUNSTEIN, Jean-François e PEWZNER, Évelyne (1999, p. 17). *História da Psicologia*. Trad. Alexandre Emílio. Lisboa, Instituto Piaget.

<sup>43</sup>LOPARIC, Zeljko (1995, p.60). “Winnicott e o pensamento pós-metafísico”. In *Revista de Psicologia da Universidade de São Paulo* – volume 6, nº 2. Espaço Potencial (*Potential Space*) semelhante ao definido por Winnicott em seu livro *Playing and Reality* (1971), mas em leitura heideggeriana. Não se trata de um espaço transcendental nem instintivo, mas que acontece na relação, no ser-com (*Mitsein*), e constrói um caminho para a compreensão e abertura de mundo. De acordo com Loparic, “os dois comungam da ideia de que a compreensão do sentido do ser do homem e das coisas se dá num “entre”, num espaço-tempo, como entende Winnicott, ou no “tempo-espaço”, como diz Heidegger”.

<sup>44</sup>Em seu estudo *Aristotle’s Poetics* (1998), Stephen Halliwell apresenta diferentes interpretações para a *katharsis*, entre elas a função terapêutica que é a que nos interessa aqui e nos aproxima da catarse (*Katharsis*) como teorizada por Freud, que ocorre quando o paciente supera o Super Eu e revive seus traumas com o intuito de superá-los. As outras são a moralista ou didática, no qual a tragédia ensina a plateia pelo exemplo a dominar paixões; a de fortalecimento emocional, diminuindo a suscetibilidade do público diante das desgraças alheias; e, por fim, a moderação, relacionada à noção de justa medida de Aristóteles.

<sup>45</sup>NIETZSCHE, Friedrich (1996, p. 80). *A origem da tragédia*. Trad. Álvaro Ribeiro. Lisboa, Guimarães Editores. É importante ressaltar a diferença entre a plateia grega e a plateia como a conhecemos hoje. Nietzsche nos ajuda a compreender na seguinte passagem: “No teatro antigo, graças aos degraus sobrepostos em arcos concêntricos, cada qual podia muito facilmente deixar de ver o ambiente civilizado em que se encontrava, para se entregar totalmente à embriaguez da contemplação do espetáculo, para se imaginar um dos elementos do coro”.

empírica, “onde vigora, essencialmente, a natureza do relato que a atravessa”<sup>46</sup>. O psicoterapeuta não é capaz de saber o que é real ou não no relato do paciente, não possuindo, assim, a competência para confrontar o espaço onírico e empírico do que é dito, mas sim restringir-se à história relatada e acompanhá-la “como se fosse uma estrutura cênica”<sup>47</sup>. O revelado e o velado, as luzes e sombras que iluminam e ofuscam a verdade do ser estão radicalmente em jogo neste acompanhamento íntimo de maneira semelhante à relação entre o palco grego e a plateia.

### 3. Do *mýthos* ao *lógos*

O pensar a si afetivamente por meio do espelho do que se passa no palco (*katharsis*) possibilita a abertura para um pensar existencial a respeito de si, do mundo e da natureza. Os filósofos pré-socráticos passam, então, a refletir a origem fundamental do *kósmos* por elementos da natureza (*phýsis*) – fogo, água, ar e terra são pensados como o princípio (*arché*) de tudo. O homem grego começa uma busca, para além da imagem (*Bild*) em ação mítica, de uma explicação do *kósmos* no questionamento de tudo o que o rodeia por meio de sua sensibilidade. Portanto, o sentido do ser, a pergunta fundamental – apesar de ainda embebida na imaginação mítica – passa a ser buscada na compreensão imanente sobre os elementos da *phýsis* e, dessa forma, a cosmovisão do *mýthos* inicia uma transição ao *lógos*<sup>48</sup>.

Sócrates interioriza a pergunta a respeito do ser por meio da máxima de Delfos, “conhece-te a ti mesmo”, e enuncia que o *kósmos* está em cada um dos homens e que basta um questionamento de seu próprio ser para se entender o ser de todas as coisas. O diálogo socrático busca caminhar para a revelação dessa verdade velada em cada um, responsabilizando o homem grego pelos seus atos e sua vida em comunidade. O fora-de-si dos mitos e dos elementos da *phýsis* é interiorizado pela capacidade de o homem pensar

---

<sup>46</sup>TÓFOLI, Luís Fernando e RIBEIRO, Flávia (1999, p.5). “Entrevista com João Augusto Pompeia”. In *Revista INSIGHT*, Associação Brasileira de Daseinsanalyse (Ano 9, nº. 102 - Dez 99). São Paulo, ABD.

<sup>47</sup>Idem, p. 6.

<sup>48</sup>HEIDEGGER, Martin (2013, p.29). *Ontologia: (hermenêutica da faticidade)*. Trad. Renato Kirchner. 2º ed. Petrópolis/RJ, Editora Vozes. *Lógos* no sentido em que aponta Heidegger, de acordo com a filosofia grega, mais precisamente em Aristóteles, como diálogo, conversa, fala e não como racionalidade.



a respeito de si e do mundo que o cerca por meio da introspecção e do autoconhecimento. Se o mito utiliza a imagem em ação para exteriorizar a pergunta pelo ser fora da efetividade concreta do homem e os pré-socráticos servem-se dela para entender o todo pela parte sensível que se revela na natureza, Sócrates coloca a imagem em ação no centro do pensamento meditativo com a suprema missão moral de cura da alma. Tal voltar-se a si mesmo do diálogo socrático é uma das chaves basilares, em nosso entendimento, para a essência da psicoterapia e a conseqüente escavação biográfica que o *setting* freudiano sugere<sup>49</sup>.

A condenação à morte de Sócrates resulta na passagem de seu conhecimento oral à escrita de Platão, iniciando-se, assim, uma sistematização do pensar o ser e no caminho de clarificar e complementar o *mýthos* por meio do *lógos*<sup>50</sup>. A dimensão do ser é metafísica, portanto constituída pelo mundo das ideias (*eîdos*), inteligível ao mundo sensível e aos sentidos e constituinte da verdadeira essência (*ousía*) de todas as coisas. O *eîdos* verdadeiro, portanto, prescinde de um pensamento liberto de todo o sensível e se dá no *Hiperurânio*, uma imagem mítica de um mundo acima do *kósmico* e inteligível ao homem. Acima de toda a *ousía* está a ideia do Bem, que condiciona todas as outras e estabelece a justa medida para que o Demiurgo realize, por meio da *chora*, a passagem do *chaos* para o *kósmos*, do infinito e ilimitado (*Ápeiron*) para o limitado (*péras*)<sup>51</sup>. O homem ocidental, agora, vê-se mais do que nunca entre dois mundos, o sensível e material – imagem móvel do eterno – e o das ideias e da alma (*psyché*) – *kairológico* e suprassensível. A verdadeira vida, portanto, está fora da terra, situa-se no além, no Hades, e a matéria é um obstáculo a ser vencido pela alma, que deve ser purificada pelo amor ao conhecimento. O despertar da caverna platônica sustenta o pensamento dialético-dialógico ocidental, atualizando o dualismo órfico entre alma e corpo, sustentando a ideia

---

<sup>49</sup>Escavação nos parece conveniente para descrever a proposta de Freud, que por diversas vezes em sua obra compara o trabalho do psicanalista a de um arqueólogo. Como exemplo, o seu fascínio e a importância das cidades de Roma e Atenas para seus textos, ilustrado, entre outras obras, em *O mal-estar na Civilização* (1930) e em uma das cartas ao escritor francês Romain Rolland, de 1936, publicada com o título “Um distúrbio de memória na Acrópole”, no *Almanach 1937*.

<sup>50</sup>REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario (1997, p.136). *Storia della filosofia – Volume I: Filosofia antico-pagana*. Brescia, La Scuola.

<sup>51</sup>Idem. p. 142.

da divisão entre ciência (*epistéme*) e opinião (*dóxa*) e, no que delimita a presente investigação, influenciando a diferenciação psicológica entre soma (corpo) e psiquê (alma) e a futura divisão freudiana entre consciente (Eu) e inconsciente (Isso)<sup>52</sup>.

A substituição da Academia platônica pelo Liceu aristotélico marca a raiz do abandono dos componentes místicos do entendimento do *kósmos* para uma centralização nas ciências naturais e empíricas, sistematizando o pensamento ocidental em direção à metodologia rigorosa e à especialização do conhecimento. No entanto, tais ciências empíricas se estabelecem e se organizam a partir da metafísica, que está acima e por trás delas, e que indaga causas e princípios, o ser enquanto ser, a substância e, por fim, Deus. O ser dos entes, portanto, manifesta-se em múltiplos significados, tornando, assim, o enunciado o fio condutor que leva à ontologia e sendo suas determinações essenciais constituídas por categoria e substância, o que posiciona a lógica como o fundamento da metafísica<sup>53</sup>. Na leitura de Heidegger, nos inúmeros cursos em que se debruçou a respeito do pensamento de Aristóteles<sup>54</sup>, o estagirita é responsável pela passagem de uma interpretação do ser como eclosão, tal como fora compreendido pelos pré-socráticos, para um essencialismo em que passa a “vigorar uma abordagem categorial e lógica do ser”<sup>55</sup>.

Tal viragem remete a uma conquista fundamental da ontologia para o pensamento ocidental e, ao mesmo tempo, uma decorrente priorização da *techné* e da *theoria* em detrimento da *práxis*, velando o campo de aparecimento do ser, que passa a ser compreendido por meio da representação abstrata e categorial dos entes. Se no *mýthos* o ser vinha à presença no campo mesmo de manifestação dos entes e dos acontecimentos existenciais, efetivado nas encenações das tragédias, por exemplo, no *lógos* aristotélico o seu sentido é questionado prioritariamente a partir da observação e compreensão da

---

<sup>52</sup>Utilizaremos a tradução dos conceitos freudianos como colocados pelas obras completas da mais recente edição brasileira da *Companhia das Letras*, organizadas por Paulo César Lima de Souza diretamente do *Gesammelte Werke*, volumes XIV, XV e XVI.

<sup>53</sup>BLANC, Mafalda (2014, p.111). “A interpretação heideggeriana de Aristóteles”. In *Revista Filosófica de Coimbra* (nº 47), Coimbra.

<sup>54</sup>Os principais cursos de Heidegger sobre Aristóteles, enumerados na *Gesamtausgabe* (GA), são GA 62 (1922); GA 18 (1924) e GA 33 (1931).

<sup>55</sup>BLANC, Mafalda (2014, p.112). “A interpretação heideggeriana de Aristóteles”. In *Revista Filosófica de Coimbra* (nº 47), Coimbra.

*phýsis*. O ser aristotélico, na leitura heideggeriana, vem à presença no ente que é produzido pelo homem e que está disponível a ele, residindo sua verdade, principalmente, na compreensão teórica e predicativa da realidade.

O ser, assim, desce definitivamente ao chão e sua multiplicidade é questionada pela delimitação e o estudo de características das partes da realidade substancial, deixando-se as causas primeiras e fundamentais como questões metafísicas separadas das ciências particulares. Nasce, dessa forma, o saber divisório que estabelece o gradual afastamento da física, como ciência das formas e essências, da pergunta fundamental pelo ser, mas que em Aristóteles ainda se intercomunica com o metafísico, compreendendo-se, sobretudo, no ato (*entelécheia*) das substâncias suprassensíveis do “motor imóvel” ou do divino. A metafísica aristotélica significa, ao mesmo tempo, um questionamento do ente na totalidade e a pergunta pela essencialidade do ente como tal, voltando-se para o mais próprio da *prima philosophia*, a pergunta derradeira sobre o ser, sem ainda, porém, um “determinado significado religioso”<sup>56</sup>. O duplo perguntar proposto por Aristóteles, como fora compreendido pela tradição filosófica e após o advento do cristianismo, separa em definitivo o conhecimento fático e sensível do mundo de todo saber que ultrapassa as fronteiras da sensibilidade. O suprassensível, tudo aquilo que causa ao homem perplexidade sobre sua própria existência, torna-se tema metafísico, que, apesar de mais elevado, revelando-se por trás e transcendendo a *phýsis*, é um “entre outros entes”<sup>57</sup>.

#### 4. O ser formatado

A dupla contestação aristotélica, no entanto, é abalada por um acontecimento vindo dos céus. A descida do filho de Deus à terra firme, vindo da luz divina e infinita, entrecruza as cosmovisões mitológicas, pré-socráticas e socráticas. Jesus Cristo é a realidade concreta, o *lógos*, em carne e osso, da revelação do ser fantástico que até então só era vislumbrado pelos deuses mitológicos que o concretizavam em imagem e ação. Ao mesmo tempo em que é a encarnação do divino e possui um corpo místico, Jesus é um

---

<sup>56</sup> HEIDEGGER, Martin (2005, p.46). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Trad. Marco Antonio Casanova. 2ªed. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

<sup>57</sup> Idem.

homem, aberto pela percepção para a *phýsis* e com códigos e ensinamentos morais e éticos para balizar a vida em comunidade do homem. A figura de Jesus Cristo, portanto, independente de mito, fé ou de sua existência concreta como narrada pelo Novo Testamento, parece dar sentido aos questionamentos mitológicos a respeito das origens divinas do mundo, ao mesmo tempo em que sua mensagem terrena valoriza a importância socrática de o homem observar a sua própria natureza e seus comportamentos individuais perante a comunidade. O não observável, aquilo que não se percebe sensivelmente, materializa-se no filho de Deus com o intuito de guiar o homem em sua vida encarnada. A imagem em ação (Pai-Deus-Mito) se une com a concreta ação (Filho-Jesus-Natureza) e revela o invisível que é infinito (Espírito Santo-Ser-Consciência).

É a partir deste momento que o pensamento ocidental materializa definitivamente o ser, entificando-o e o formatando na compreensão do Deus cristão como o conhecemos. Desta forma, o mistério do ser passa a ser explicado por uma metafísica que inicia um catalogar e organizar tudo aquilo que espanta o homem, e o objetivo primordial da filosofia passa a ser um conhecimento entificado do divino, imiscuindo-se a metafísica com a teologia em uma *sciencia regulatrix*<sup>58</sup>. É preciso trazer às cercanias da compreensão o advento infinito do ser, sua incompreensão frente à pequenez do homem, conceptualizando um Deus como figura antropomórfica da pessoa absoluta, um ente que paira por sob todos os outros entes, “exposto como verdade fixa”<sup>59</sup>. Assim, formata-se o ser<sup>60</sup>.

O esquecimento e formatação do ser característicos da Idade Média alteraram sobremaneira a visão do pensamento ocidental a respeito das privações existenciais, iniciando-se uma compreensão da insanidade como puramente negativa e indesejada e

---

<sup>58</sup> Idem, p.66. Na interpretação de Heidegger, Tomás de Aquino classifica em três conceitos vigentes da época a ciência uma chamada de *sciencia regulatrix*: a filosofia primeira, que trata das primeiras causas (*primis causis*), a metafísica, que se ocupa do ente em geral (*de ente*) e a teologia, que investiga Deus (*de Deo*).

<sup>59</sup> Idem.

<sup>60</sup> A escolha do verbo formatar sugere um jogo de palavra (*for-matar*) que designa no esquecimento do ser também a sua morte para a tradição ocidental. No mundo contemporâneo, a palavra formatar designa ainda o apagar de todas as informações do disco rígido do computador, outra metáfora que nos aproxima da ideia que objetivamos passar. O ser, ao ser formatado, é apagado de um verdadeiro pensar filosófico da tradição ocidental.

que indica algo a ser corrigido. Até então, na Grécia dos mitos e das tragédias, de modo geral, aquele que delira tem em si o poder de apreender o divino, de vislumbrá-lo em sua manifestação, de aproximar-se de um contato com o sagrado<sup>61</sup>. No mundo medieval, o privilegiado de tais revelações divinas passa a ser designado “demente” ou “lunático”, aquele que, por conta de pecados, possessão demoníaca ou até mesmo interferência das fases da Lua, precisa ou ser exorcizado ou eliminado do convívio social para a purificação. Com a certeza das diretrizes ecumênicas da Santa Inquisição, não se pergunta mais pelo sentido da loucura, o que ela revela, mas formatam-se respostas prontas para um diagnóstico religioso ou moral. O ser, entificado na compreensão da época, com conceitos e ensinamentos enrijecidos, fora esquecido. O lunático, que parece revelar algo incômodo sobre os mistérios invisíveis da existência, é, por isso mesmo, preso e torturado para expurgar seus pecados e se livrar das tentações, muitas vezes, expulso das cidades medievais e embarcados na *Narrenschiff*<sup>62</sup>.

Tal compreensão passa a se rearticular nos séculos posteriores à Idade Média com o início de uma “consciência crítica do homem”<sup>63</sup>, que aproxima a demência da razão, como que numa relação dialética de equilíbrio recíproco, sendo a primeira “a medida própria do homem quando em comparação à razão desmedida de Deus”<sup>64</sup>. A verdade do mundo encarnado não passa de aparência em que o lado obscuro e frágil do homem deve ser superado para o encontro com Deus. O externo, aquilo que é finito, é pura aparência que vela a essência interior e divina, e o homem, neste lugar entre o carnal e o espiritual, vaga como um louco. Como se o mundo terreno ele mesmo se apresentasse como uma grande nau dos loucos que só pode ter sua rota delineada pela vontade e sabedoria

---

<sup>61</sup>Platão reflete sobre um tipo específico de loucura que propicia tal aproximação. Assim como Sócrates, utiliza a mesma palavra (*manikê*) para falar a respeito do “delirante” e do “divinatório”.

<sup>62</sup>A *Narrenschiff* (nau dos loucos) é como Foucault denomina, em sua *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*, o costume das cidades europeias da Idade Média do transporte marítimo dos loucos de cidades para cidades, tornando-os verdadeiros errantes do mar escorraçados da convivência social. Tal hábito, que historicamente não está comprovado como fato real, se tornou imagem fértil para criações artísticas a partir do século XV, tendo como principais representantes a alegoria *Narrenschiff*, escrita por Sebastian Brant, em 1492, e o quadro *La Nef des fous*, de Hieronymus Bosch.

<sup>63</sup>FOUCAULT, Michel (1972, p.39). *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris, Éditions Gallimard. Tradução livre de “conscience critique de l'homme”.

<sup>64</sup>Idem p.41. Tradução livre de “la mesure propre de l'homme quand on le compare à la raison démesurée de Dieu”.

suprema, abismal e, portanto, impossível de ser compreendida pela razão. A loucura, neste sentido, é não perceber pela razão a miséria de si mesmo como ser encarnado, não tomar consciência de que é um passageiro da *Narrenschiff* e aceitar que a bussola é um “círculo contínuo de sabedoria e de loucura”<sup>65</sup>, recíprocas, porém impossíveis de partilhar. No entanto, nesta dialética, o excesso de clareza da razão é um passo para o enlouquecimento e muito da sabedoria guarda sua potencialidade na vivacidade da insânia. A consciência infinita de Deus, a razão última, não pode ser alcançada sem se experimentar as raízes da insanidade. É a consciência de sua própria loucura que faz o homem alcançar a razão<sup>66</sup>.

## 5. O ser matematizado

O advento da filosofia moderna com Descartes é ponto crucial do aprofundamento da metafísica ocidental, atendo-se à interpretação do ente e da verdade e distanciando-se em definitivo das questões ontológicas fundamentais ao posicionar o eu subjetivo humano como centro do pensar<sup>67</sup>. O *cogito ergo sum* coloca na capacidade racional um valor inviolável e posiciona o homem individual no centro de sua própria reflexão, num caminho de dúvida daquilo que não é percebido pelas maquinações do pensar, incluindo-se, aqui, a existência de Deus comprovada pela *res cogitans* e, assim, impossível de questionamento e matematizada pelo raciocinar.

A verdade, portanto, converte-se em método que leva à certeza exata do cálculo matemático por meio de evidências que, no entanto, subtraem a pergunta pelo sentido do ser da equação por considerá-la como óbvia na substância infinita do Deus criador medieval<sup>68</sup>. Tal “decisão ontológica da modernidade”<sup>69</sup> altera em definitivo a posição do

---

<sup>65</sup> Idem p. 44. Tradução livre de “cercele continu de la sagesse et de la folie”.

<sup>66</sup> Nesta experiência trágica e de tensão entre a razão e a loucura, perder-se na segunda é possibilidade que fica marcada na literatura do século XVI pela insanidade assassina e sedenta pelo poder dos personagens de Shakespeare ou pela entrega sem freios ao inexistente no Dom Quixote de Cervantes.

<sup>67</sup> BORGES-DUARTE, Irene (1998, p.511). “Descartes e a modernidade na hermenêutica heideggeriana”. In *Descartes, Leibniz e a Modernidade – Actas do Colóquio* (págs. 507-524). Lisboa, Edições Colibri.

<sup>68</sup> BORGES-DUARTE, Irene (1998, p.513). “Descartes e a modernidade na hermenêutica heideggeriana”. In *Descartes, Leibniz e a Modernidade – Actas do Colóquio* (págs. 507-524). Lisboa, Edições Colibri.

<sup>69</sup> Idem, p.513.

homem como questionador e desvelador dos mistérios que o cerca, posicionando-o como *animal rationale* desejoso de uma catalogação e dominação da natureza por meio de métodos que ordenem as turbulentas águas do pensar<sup>70</sup>. O desenvolvimento do pensamento cartesiano, além de articular as bases necessárias para um entendimento científico que reduz a pergunta do mundo à acessibilidade da *res extensa*, formatando-o em coisidade da natureza (*Natürlichkeit*)<sup>71</sup>, desemboca em uma compreensão do próprio homem sobre si mesmo como representação subjetiva, cada vez mais distante da questão aristotélica do “que é o ente” e “de que maneiras se diz o ser do ente”<sup>72</sup>. Por meio do pensar (*cogito*), o ser (*sum*) transforma-se em mera representação domesticada que só pode ser acedida pelos meios metodológicos de uma epistemologia.

O homem moderno, assim, inicia um movimento de fechamento em si mesmo, para e pela razão pura e individualizada, que, por consequência, toma como irrelevante a pergunta fundamental pelo ser e por si mesmo, que se torna mera representação subjetiva que se distancia, por exemplo, da incerteza das origens e finalidades da existência. A partir de então o homem pensante, produto da influência cartesiana, debruça-se sobre a criação de um mundo (*res extensa*) em que o eu e a consciência são tomados “por base como o fundamento mais seguro e inquestionável”<sup>73</sup>. Não se pergunta mais pela natureza, mas centra-se na vontade de poder de sua dominação e manipulação para o progresso por meio de uma *mathesis universalis*, transmutando o caminho da imagem em ação dos mitos e deuses para a concreta ação nas produções de exploração dos recursos naturais.

Neste momento, o ente ganha definitivamente o estatuto primordial da criação do pensar, que desemboca para o cálculo em detrimento da meditação e entifica os deuses em objetos de instituições religiosas com o caráter de coisa (*das Dinghaft*) mística e não de reflexão do existir. O pensamento centra-se na percepção dos sentidos para se tornar

---

<sup>70</sup> Tal “decisão” se efetiva no Iluminismo, principalmente com a teoria do heliocentrismo de Galileu, no desenvolvimento da mecânica clássica de Newton e na publicação da *Encyclopédie* de Diderot.

<sup>71</sup> BORGES-DUARTE, Irene (1998, p.517). “Descartes e a modernidade na hermenêutica heideggeriana”. In *Descartes, Leibniz e a Modernidade – Actas do Colóquio* (págs. 507-524). Lisboa, Edições Colibri.

<sup>72</sup> Idem, p. 515.

<sup>73</sup> HEIDEGGER, Martin (2005, p.73). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Trad. Marco Antonio Casanova. 2ºed. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

científico e formata o infinito, o cósmos, o ser e os deuses – enquadrados, agora, em diferentes organizações religiosas ou apreciações científicas. O homem deixa de pensar o ser, de perguntar o mistério que ele é, para objetificá-lo em uma ideia de Deus já de antemão pronta ou, por outro lado, o esquece completamente em um ceticismo que só olha para o chão e não vislumbra o infinito do Cosmos<sup>74</sup>. O esquecimento do ser, o esquecimento do misterioso, abre um “vazio ontológico”<sup>75</sup> que será preenchido em uma queda em direção ao tecnicismo desenfreado que se concretiza no século XX no que Heidegger chamará de *Gestell*.

A pergunta que se levanta no momento é: como o advento da Modernidade imiscuída no *cogito ergo sum* altera o modo como as privações existenciais são compreendidas? A questão nos leva diretamente a uma mudança paradigmática em que o possesso da Idade Média cede lugar ao louco do Renascimento, que, privado de razão, perde-se em seus próprios sentidos internos e morais como resultado de uma responsabilidade diante do castigo *kósmico* recebido por seus pecados. A loucura agora diz respeito a cada homem, está internalizada no pensamento e precisa ser superada pela luz da ciência e do conhecimento. Se alguém existe enquanto pensa, o louco não existe quando em delírio, logo ele precisa retomar a razão, aprender a duvidar de suas próprias ilusões. É dessa forma que o louco ameaça, portanto, a religião da racionalidade ao não confraternizar dos valores e preceitos historicamente estabelecidos da temperança moral, revelando, então, a falha de um sistema que tende à perfeição. Ao homem razoável não há espaço para imagens em ação, apenas para concretas ações, logo, o privado de racionalidade deve ser retirado do ambiente social e internado em instituições de recuperação de sua sanidade moral<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> Utilizaremos Cosmos e não *kósmos* quando falarmos do espaço físico do Universo que o homem tem explorado nas viagens espaciais.

<sup>75</sup> BORGES-DUARTE, Irene (1998, p.520). “Descartes e a modernidade na hermenêutica heideggeriana”. In *Descartes, Leibniz e a Modernidade – Actas do Colóquio* (págs. 507-524). Lisboa, Edições Colibri.

<sup>76</sup> A partir do século XVII o internamento se dá de forma compulsória na Europa. Foucault coloca como data de referência desse fenômeno o ano de 1656, inauguração do Hospital Geral de Paris, que o autor caracteriza como uma estrutura semi jurídica, que decide e julga os cidadãos a serem confinados. Os loucos eram internados junto aos mendigos, ociosos e, a partir do século XVIII, aos doentes venéreos. Todos eram submetidos a trabalhos forçados, chicotadas com caráter religioso de penitência e medicamentos eram a ferramentas utilizadas para a correção moral.



## 6. Os limites da razão

A filosofia transcendental de Kant realiza uma crítica da razão pura herdada do pensar subjetivo cartesiano e toma “a decisão de uma posição”<sup>77</sup> que delimita o conhecimento teórico à experiência dos objetos sensíveis, porém, não se esquecendo de realizar uma profunda reflexão acerca do fato de que a razão humana tende à elaboração de ideias que se orientam ao infinito<sup>78</sup>. A determinação de conceitos racionais depende, intrinsecamente, da apreensão de uma diversidade de representações em uma síntese do imaginar, advindas da intuição pura (espaço e tempo)<sup>79</sup>, e posteriormente unificadas em objetos de experiências possíveis constituídas pela síntese de entendimento. A razão, portanto, limita-se a uma organização categorial de sensações subjetivas que se originam para além da experiência fenomênica humana empírica, fundando-se, assim, um conhecimento filosófico que busca questionar as próprias bases do pensar e se debruçar sobre uma verificação e separação entre o real e o ilusório. A busca kantiana pelo conhecimento possível e, portanto, verdadeiro, restringe-se à percepção da natureza em termos newtonianos e mantém “a coisa em si”, o ser do ente, como uma incógnita impossível de ser acessada, no entanto sempre presente no pensamento da coisa acessível. Por meio do pensar (lógica), o homem concebe juízos e organiza conceitos, que, por sua vez, fundam-se na intuição (estética), base do entendimento puro. Os juízos da razão não são senão “o modo de trazer conhecimentos dados à unidade objectiva da apercepção”<sup>80</sup>.

Kant posiciona o ser do ente na origem da razão pura, inacessível a ela, porém diretamente responsável pelos princípios que brotam do pensamento humano. O conhecimento a ser refletido pela filosofia é o da experiência que se articula em dois modos constituintes do objeto, a sensibilidade e o entendimento, ou seja, a unidade entre o que é “intuído na intuição e o pensado no pensamento”<sup>81</sup>. O *a priori* do eu subjetivo

---

<sup>77</sup> HEIDEGGER, Martin (1987, p.122). *Que é uma coisa?* Trad. Carlos Morujão. Lisboa, Edições 70.

<sup>78</sup> DEKENS, Olivier (2003, p. 10). *Compreender Kant*. Trad. Maria de Fátima de Sá Correia. Porto, Porto Editora.

<sup>79</sup> Idem, p.49.

<sup>80</sup> HEIDEGGER, Martin (1987, p.155). *Que é uma coisa?* Trad. Carlos Morujão. Edições 70, Lisboa.

<sup>81</sup> Idem, p. 179.

cartesiano se desloca com Kant para um *a priori* da intuição pura, que fundamenta previamente a razão à experiência sensível e consolida conceitos limitados por juízos prévios sobre objetos, que na ciência moderna resultam nos pressupostos que a orientam como epistemologia.

O rigoroso programa metodológico kantiano para uma metafísica da natureza, fundamentada nos limites da razão pura e constituída por princípios *a priori*, influenciaria posteriormente o caminho para a formulação moderna das psicopatologias e, dessa forma, aproxima as privações existenciais da reflexão médica sobre a loucura que marca os séculos posteriores à Revolução Francesa e, ao fim e ao cabo, impacta indiretamente a metapsicologia freudiana<sup>82</sup>. Tal fato já se estabeleceria no “Ensaio sobre as doenças da cabeça” (1764), escrito ainda antes da *Crítica da Razão Pura* (1781), em que Kant realiza uma sistematização<sup>83</sup> das patologias que se apossam do homem pelo fato de a razão humana ter “...uma inclinação intrínseca para um estado que se assemelha ao delírio”<sup>84</sup> e que “...conduz à construção de doutrinas e hipóteses metafísicas sem sustentação racional e com uma natureza delirante”<sup>85</sup>. É a razão, portanto, a intermediadora das vontades das paixões e que equilibra os pensamentos fantasiosos e os concretos, os sonhos e a realidade desperta, o real e o ilusório. As doenças da cabeça se efetivam quando há uma inversão (*Verkehrtheit*) e a paixão passa a dominar a razão, desencadeando uma percepção equivocada da realidade empírica. A doença da mente, portanto, não se trata de invenção irreal que se apossa do pensamento, mas sim um elemento patológico constituinte do estado saudável, que, no entanto, desenvolve-se de tal maneira que substitui o nível da realidade racional do sofredor.

---

<sup>82</sup> Para Foucault, a filosofia kantiana e a Revolução Francesa marcam o início da conceituação moderna das doenças mentais que se estabelecem no Século XIX com Philippe Pinel e Jean-Étienne Esquirol, antes disso a loucura era considerada apenas doença moral, integrada num tipo específico de racionalidade médica da época clássica.

<sup>83</sup> PANARRA, Pedro Miguel (2010, p.207). “O tema da loucura no pensamento de Kant: analogia com o pensamento metafísico”. Introdução ao Ensaio sobre as doenças da cabeça. In *Revista Filosófica de Coimbra* n°37 (p.201-224), Coimbra. Kant separa tais enfermidades em dois tipos: as doenças do coração, designadas como “perversão ou degradação da vontade (*Das Verderben des Willens*)” e as deficiências das faculdades de conhecer (*Die Gebrechen der Erkenntniskraft*).

<sup>84</sup> Idem, p. 106.

<sup>85</sup> Idem, p.206.

O século XVIII não se atem à experiência do louco, mas sim busca um domínio lógico e natural da loucura como doença a partir de um ponto de vista racional<sup>86</sup>. A loucura como “falha” e “privação” da razão é uma desordem que tende ao infinito, já que fora do racional não há limites de possibilidades e, assim, é necessário caracterizá-la a partir dos fenômenos reais, observáveis e positivos que ela manifesta, o que começa a se dar por meio da enumeração e classificação dos sintomas para uma organização necessária do abismo que ela representa. A *Nosologie méthodique* (1759), de François Boissier de Sauvages de Lacroix, foi a primeira tentativa de agrupar as doenças em classes, gêneros e espécies e organizá-las de forma menos caótica por meio do método botânico de Lineu<sup>87</sup>. Ao buscar as comorbidades das doenças mentais, no entanto, as classificações incluem como patologias deformações morais, como orgulho, vaidade e maldade, afastando-se, assim, de uma nosologia científica e objetiva<sup>88</sup>. Para além da tentativa de encontrar no cérebro as causas físicas, o século XVIII ainda se debruça nas perturbações delirantes, em uma “analítica da imaginação”<sup>89</sup>, em que as questões morais se encontram com a mecânica e as paixões se confundem com as patologias e, assim, tal “transcendência do delírio”<sup>90</sup> obscurece a ordenação positivista das doenças mentais.

Se na Idade Média os leprosos e os portadores de doenças venéreas eram os encarcerados para o bem comum, agora são os loucos e os mendigos que devem ser excluídos do convívio dos racionais<sup>91</sup>. A loucura é uma falta de razão e de moral do indivíduo que precisa ser recuperada por meio de uma integração entre o cuidado médico e a purificação da alma por meio do sofrimento do pecador. Tal aproximação da loucura com a moral se fez notar na época, sobretudo, pela aproximação de uma sexualidade dita desviante com a insanidade, o que fez com que homossexuais e libertinos – tolerados

---

<sup>86</sup> FOUCAULT, Michel (1972, p.203). *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris, Éditions Gallimard.

<sup>87</sup> Idem, p. 204.

<sup>88</sup> Idem, p. 215.

<sup>89</sup> Idem, p. 216. Tradução livre de “*analytique de l'imagination*”.

<sup>90</sup> Idem, p. 216. Tradução livre de “*transcendance du délire*”.

<sup>91</sup> Em sua *História da Loucura*, Foucault detalha o ápice dos leprosários na alta Idade Média (século XIII), sua decadência no final das Cruzadas (século XV) e a substituição dos chamados lazarentos por portadores de doenças venéreas e, mais tarde, pelos loucos, o que seria o primórdio do manicômio.

durante o Renascimento, por exemplo – se tornassem também vítimas de internações compulsórias. Blasfemadores, suicidas, astrólogos, alquimistas, todo tipo de ser humano que gere desconforto da ordem social e jurídica estabelecida passa a se enquadrar nos pressupostos de internação, enquadrando-se, assim, em uma ciência moral que substitui gradualmente a perdição da alma pela insanidade mental, provocada por ilusões patológicas que não apresentam o sentido racional esperado.

A diferença entre normalidade e patologia, então, torna-se uma medida decidida em conjunto pelas autoridades médica e jurídica que aponta para a internação daqueles desprovidos de racionalidade para um convívio social prescrito como sadio e ordeiro e ancorado em bases subjetivas de uma vida “normal”. O antigo tribunal religioso, aos poucos, transforma-se em tribunal moral e a loucura passa a ser assunto de ordem policial. O louco é responsável por sua falta de razão e por isso deve ser encarcerado. O aprisionamento dos insensatos os assemelha, entre o século XVIII e o início do século XIX, aos animais de zoológico expostos em jaulas<sup>92</sup>. O período clássico enxerga a loucura, de modo geral, como a manifestação da animalidade desprovida de razão no humano e que não deve ser tratada de forma médica, mas sim por meio de domesticação e punição com o objetivo de afastar o insensato de sua condição humana e aproximá-lo do aspecto animalesco que o caracteriza. O louco, portanto, é aceito como alguém sem razão e que precisa de cuidados semelhantes àqueles oferecidos aos animais.

Apenas com o nascimento da psiquiatria moderna, em meados do século XIX, que Foucault aponta como contribuição principalmente de Philippe Pinel e Jean-Étienne Esquirol, que a doença do louco começa a se fixar como questão mental e os hospitais psiquiátricos se tornam instituições primordialmente médicas e não mais jurídicas. Neste mundo moderno, no entanto, a psicologização da loucura aponta para uma dominação da racionalidade com o intuito do estabelecimento de um controle do desatino. No entanto, as origens de tal psicologização, que se estabelece amplamente na psiquiatria moderna, ainda guarda em si as compreensões morais da época clássica, e tal herança, ou em termos heideggerianos, a sedimentação histórica, aponta para uma “humanização moderna” do

---

<sup>92</sup> FOUCAULT, Michel (1972, p.162). *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris, Éditions Gallimard. Na França, hospitais como Bethleem e Bicêtre cobravam ingresso aos domingos para o cidadão comum assistir espetáculos protagonizados pelos internos.

controle social. Neste sentido, a psicologia jamais detém a verdade a respeito da loucura, pois é a loucura que detém a verdade a respeito da psicologia<sup>93</sup>. A psicologização da loucura, assim, é apenas o resultado moderno de um caminho que se desenvolve desde a época clássica na tentativa de o homem compreender os caminhos misteriosos do desatino. Psicologizar a loucura foi uma contribuição de humanidade fundamental para um tratamento mais digno do sofredor, mas ainda guarda em si um obscurecimento do real fenômeno que as privações existenciais apontam e, por consequência, deixa nas sombras a pergunta pelo ser.

### **7. Uma psicoterapia para além da técnica**

É na passagem do século XIX para o XX, ao duvidar do *cogito*, que Freud coloca uma dúvida espantosa no homem moderno: ele não é senhor de sua própria casa, de sua própria razão e, por influência darwiniana, é refém dos instintos e de um aparelho invisível denominado inconsciente. É desse lugar-não-lugar, mais simbólico do que concreto, que as ações humanas podem ser explicadas. A razão humana, antes o centro do homem cartesiano que pensa, é apenas uma fina camada que esconde uma imensidão desconhecida e inacessível a todos os homens, em que a consciência (Eu) é resultado de uma série de repressões e controles (Super Eu) de sua verdadeira natureza animal (Isso). A psicanálise, que muitas vezes se aproxima mais da mitologia, da filosofia e da literatura do que da ciência moderna, possibilita o surgimento de algo que, por razões pouco controláveis, dá conta de uma série de questões relacionadas ao sofrimento humano: a psicoterapia. A loucura a partir de Freud é algo que pode atingir a qualquer um, em qualquer momento, e só é sublimada pela fina camada da cultura. O homem urbano e médio do século XX é naturalmente desprovido de razão – subjugado pelo seu inconsciente – e precisa, por meio do enquadre cultural e social, conquistá-la. No entanto, tal conquista também se revela em suas contradições como patologia e deve ser analisada para um entendimento consciente do que antes estava inconsciente.

A sofisticada teoria freudiana passa a influenciar a psiquiatria, um ramo do conhecimento médico desacreditado pela ciência pela sua histórica inexactidão para dar

---

<sup>93</sup> Idem, p. 548.

conta do homem, mas sua falta de concretude não passaria incólume pela radicalização da ciência como nova religião metafísica do século XX e a descoberta de que o sofrimento humano é rentável diante do funcionamento mercadológico da medicina moderna. A psiquiatria de catálogo e de mercado que se concretiza no DSM-III logo recusa a reflexão freudiana e se volta apenas para a mecanização biológica do homem, que não é mais louco, no entanto sofre de transtornos ocasionados por falhas biológicas, como um aparelho eletrônico ou um automóvel com defeito, o que ele sofre é de uma falha que deve ser corrigida quimicamente. Questões existenciais passam a ser psicologizadas como problemas subjetivos envolvendo a relação do cérebro maquinal com os objetos externos que ele percebe.

A psicoterapia, assim, herança freudiana que se estabelece no seio social do homem urbano do século XX, passa aos poucos de um espaço de reflexão biográfica para um *setting* com o objetivo de consertar aquilo que não funciona, de auxiliar o paciente a se enquadrar no seio social vigente para uma vida de maior qualidade, tornando-se, em muitos casos, uma espécie de oficina mecânica da mente. A psicanálise jamais se insere de fato no mundo científico, tornando-se ramo deslocado da psicologia e isolada em sociedades psicanalíticas sem grande validação legal na maior parte do mundo<sup>94</sup>. A psicoterapia, com suas incontáveis correntes criadas ano após ano, torna-se um saber sem morada, ora como especialização das faculdades de psicologia, ora como atividade independente exercida por diferentes abordagens de formação humana, ora como simples encontro de prescrição medicamentosa da psiquiatria. Confunde-se, assim, com a psicologia clínica e dificilmente pode se diferenciar dela na prática, restando apenas os modos burocráticos e legais de diferenciação superficial que são pouco claros até mesmo para os profissionais da área.

É neste ponto de nossa investigação, portanto, que buscaremos realizar um mergulho mais profundo sobre as contradições teórico-práticas do surgimento da

---

<sup>94</sup> Freud alertara para essa independência em sua clássica obra *A questão da análise leiga* (1926), na qual defende que a psicanálise é um saber independente da medicina e da psicologia. Freud sempre temeu que a psicanálise fosse tragada pela psiquiatria e a psicologia, o que legalmente aconteceu na maior parte do mundo. As questões legais da psicanálise são, na maior parte dos países, confusas e pouco claras, sendo administradas pela *International Psychoanalytical Association*, fundada em 1910 por Freud, e com sede atual em Londres. No Brasil, por exemplo, a profissão de psicanalista, apesar de liberada, não possui nenhuma regulamentação de base legal aos analistas leigos. Em Portugal, a psicanálise é uma psicoterapia que só pode ser exercida legalmente como especialização da psicologia ou da psiquiatria.

psicoterapia e, por consequência, fundamentar as bases do cuidado fenomenológico-hermenêutico. Nossa atenção, portanto, volta-se para a relação prática paciente-psicoterapeuta em uma tentativa de abertura para a manifestação do ser, suspendendo, portanto, uma fixação teórica da psicoterapia para refletir sobre sua essência: o encontro. Diversas questões, neste sentido, serão levantadas a seguir: a teoria psicanalítica dá conta da prática clínica? Qual a contribuição da fenomenologia husserliana e mais concretamente da analítica do aÍ-ser de Martin Heidegger para uma releitura da psicoterapia como ação além da técnica e até mesmo como início de uma nova visão das privações existenciais? Qual o caminho para a formulação do cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo de ser existencial do psicoterapeuta na prática clínica? E, por fim, como tal postura é fundamental para iniciarmos uma clarificação da angústia como possibilidade de rearticulação de sentido na prática psicoterapêutica.





## Capítulo 2

### **Os conflitos teórico-práticos da origem da psicoterapia e a preparação para um outro modo de ser do psicoterapeuta**

#### **1. Apresentação**

Para nos aproximarmos das justificativas de se pensar o cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo de ser existencial do psicoterapeuta, faz-se necessário inicialmente retomar as origens da atividade, debruçando-se brevemente a respeito dos acontecimentos históricos e epistemológicos que marcaram seu nascimento e desenvolvimento. Neste caso, é premente um retorno ao surgimento da psicanálise e como as ideias e pensamentos do período influenciaram a biografia de seu criador e refletiram nas contradições entre a prática clínica freudiana e a teórica psicanalítica. Em princípio é preciso deixar claro que o caminho da psicoterapia se relaciona iminentemente com a medicina pelo fato de esta nascer no seio psiquiátrico no fim do século 19, época marcada pelo positivismo como modo dominante de pensamento nas universidades e hospitais europeus, impactados, sobretudo, pela teoria da evolução. As intrínsecas relações e contradições da psicanálise com a medicina se evidenciam em uma breve reflexão da biografia de Freud, que clareia os motivos de a psicoterapia, na contemporaneidade, não se enquadrar confortavelmente em disciplinas das ciências humanas e tão pouco das chamadas ciências naturais, tornando-se um saber desabrigado.

As recentes descobertas de Charles Darwin e uma conferência em que o professor Carl Bernhard Brühl proferiu o ensaio *A Natureza (Die Natur)*, de Georg Christoph Tobler<sup>95</sup>, são acontecimentos decisivos para a escolha do jovem Freud em optar pela Medicina em detrimento do Direito. No dia 1 de maio de 1873, em carta ao amigo Emil

---

<sup>95</sup> MARKET, Oswaldo (1999, p. 101). “Freud pensador”. In *Revista Portuguesa de Psicanálise*, nº18, março de 1999 (p.101-122). Lisboa. Em sua *Autobiografia* (1925), Freud cita o ensaio como de autoria de Johann Wolfgang von Goethe, no entanto, o psicanalista e tradutor inglês James Strachey descobriu, em 1956, que se tratava de um texto de autoria do suíço Georg Christoph Tobler, escrito em 1780 e publicado no *Tiefurter Journal*, em 1782. Posteriormente se descobriu uma carta, datada de 3 de março de 1783, em que o próprio Goethe confirma o fato.

Fluss, ele comenta sua decisão de se tornar um cientista de natureza (*Naturwissenschaftler*) em detrimento do que era esperado pelo colega, de que ele seguisse para as Ciências do Espírito (*Geisteswissenschaften*): “Se eu revelar você não vai ficar desapontado? Então aí vai: decidi me tornar cientista natural”<sup>96</sup>. A paixão de Freud pela literatura, marcadamente pela obra *Dom Quixote*, de Cervantes, faz sua opção pelas ciências naturais parecer estranha aos olhos do amigo, um estudioso da filosofia e que seguia um caminho de conhecimento intelectual ligado às chamadas na época Ciências do Espírito. Tal decisão, no entanto, liga-se a uma ânsia de conhecimento de Freud, que percebia na medicina um vasto campo para o entendimento da natureza humana, tema que era a sua verdadeira busca desde o princípio. Em seu texto *Autobiografia* (1925), Freud revela que não sentiu “preferência especial pela carreira médica naqueles anos de juventude; nem depois, aliás. Movia-me, isto sim, uma ânsia de saber que se dirigia mais às questões humanas do que aos objetos naturais...”<sup>97</sup>.

Freud reconhece tal fato mais incisivamente em texto complementar escrito em 1935 para a *Autobiografia* ao afirmar que seu pensamento – a partir do meio da década de 1920, principalmente após a postulação dos conceitos de Eros (instinto de vida) e Tânatos (instinto de morte) e da formulação do aparelho psíquico – desenvolveu-se de forma regressiva e “após um *détour* de uma vida inteira pelas ciências naturais, a medicina e a psicoterapia, meu interesse retornou aos problemas culturais que um dia haviam fascinado ao jovem que mal despertara para o pensamento”<sup>98</sup>. Tal conclusão parece reafirmada quando se observam os últimos textos de Freud, como *O futuro de uma ilusão* (1927), *Mal-estar na civilização* (1930) e *Moisés e o monoteísmo* (1939), nos quais as ciências humanas são priorizadas e os conceitos metapsicológicos se desdobram em segundo plano.

Este caminho se revela originariamente na decisão de o jovem Freud estudar temas humanísticos em seu primeiro ano na universidade de Viena, aproximando-se

---

<sup>96</sup> GAY, Peter (2008, p. 39) *Freud: uma vida para o nosso tempo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras.

<sup>97</sup> FREUD, Sigmund (2011, p.78). “Autobiografia”. In *Obras Completas, Volume 16* (1923-1925). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

<sup>98</sup> Idem. p.164.

detidamente à obra de Ludwig Feuerbach. Crítico da filosofia, que não seria um campo de conhecimento objetivo para suas pretensões de cientista, Freud admira o espírito contestador de Feuerbach em relação à própria filosofia e à teologia e vê no hegeliano um caminho para se tornar um pesquisador intelectual da natureza (*geistiger Naturforscher*). No mesmo período assiste cinco conferências de Franz Brentano sobre psicologia empírica que lhe causam grande impacto para a futura criação da arquitetura psicanalítica<sup>99</sup>.

Se por um lado o pensamento humano era de grande interesse, a convivência com o corpo docente do curso de medicina marca profundamente Freud, já que o espírito vienense na segunda metade do século XIX é iminente positivista, com uma clara tentativa de aplicar as descobertas e métodos das ciências naturais para a investigação do pensamento e comportamento humanos. O *Manual de fisiologia humana* (1833), de Johannes Peter Müller, acabara de revolucionar a neurologia, propondo uma psicologia sem alma, baseada nas estruturas anatômicas e nos processos fisiológicos. Os principais professores de Freud, como Carl Claus, Hermann Nothnagel e Theodor Billroth respiram essas novidades e inspiram seus alunos a seguir por tal caminho. Mas nenhum teve maior influência em Freud do que o fisiologista Ernst Brücke, um homem absorvido pelo positivismo e que tentava em sua filosofia da ciência demonstrar que as forças físico-químicas eram as únicas ativas no organismo. Para Freud, Brücke e seus colaboradores representam os herdeiros legítimos da filosofia e tais influências ficam marcadas em toda a teoria psicanalítica e nas tentativas de elaboração, em 1895, de uma psicologia científica.

É neste contexto, imiscuído entre sua curiosidade sobre os comportamentos humanos e um meio acadêmico dominado pelo cientificismo, que Freud elabora uma teoria desarticulada tanto das ciências naturais quanto das chamadas ciências humanas<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup>CABESTAN, Philippe e DASTUR, Françoise (2015, p. 18). *Daseinsanalyse: fenomenologia e psicanálise*. Trad. Alexander de Carvalho. Rio de Janeiro: Via Verita. A título de curiosidade, pode se dizer que a psicologia fenomenológica encontra sua fonte exatamente na obra de Brentano, “que foi o primeiro a estabelecer, contra o que ele mesmo chamava de 'a psicologia sem alma' da época, a intencionalidade enquanto característica principal do psiquismo”.

<sup>100</sup>GROTSTEIN, James S. (1999, p.19). *O Buraco Negro*. Trad. Helder Soares e Nuno Torres. Lisboa, Climepsi Editores. Nos aproximamos da hipótese de Grotstein quando afirma que “...Freud, influenciado como foi pelo Romantismo alemão e pelo positivismo lógico, desenvolveu uma noção de motivação (impulsos instintivos) em grande medida dependente dos poderes romântico-sobrenatural da natureza, por

Um conhecimento que duvida do *cogito*, da consciência como lugar seguro, mas esforça-se ao mesmo tempo para uma adequação aos princípios norteadores de um método científico positivamente comprovado. Tal contradição de surgimento reflete claramente o próprio espírito contestador e por que não dizer sonhador de Freud, e, ao mesmo tempo, seu realismo na tentativa da construção de uma aparelhagem psíquica racional para organizar suas descobertas a respeito do inconsciente. A própria teoria de Freud parece se sustentar entre o que ele chamou de princípio de realidade (*Realitätsprinzip*) e princípio de prazer (*Lustprinzip*).

Parece-nos, pois, que tal contradição se estende ao campo mesmo da psicanálise, no recorte contraditório entre a teoria das pulsões e da sexualidade e o atendimento clínico ele mesmo. Tal polaridade se reflete em uma tentativa da criação de uma teoria que abarque os misteriosos desdobramentos de uma psicoterapia. Nossa intenção, no entanto, é demonstrar como o cuidado fenomenológico-hermenêutico, neste sentido, é o caminho que consideramos mais apropriado para balizar uma prática clínica e como essa prática se adequa muito mais ao campo da fenomenologia-hermenêutica do que às ciências naturais. Tal tarefa será realizada em alguns passos. O primeiro deles é refletirmos a respeito do carácter eminentemente hermenêutico da psicanálise prática, apoiados no pensamento de Paul Ricœur, em seguida apontar como tal contradição de surgimento reflete no trabalho prático de Freud no atendimento de suas primeiras pacientes e, por fim, caminharemos para uma discussão de um possível ponto de referência para o saber desabrigado da psicoterapia em um diálogo com Dilthey e Heidegger.

## **2. A interpretação filosófica de Paul Ricœur: a psicanálise como discurso misto**

A contradição de origem da psicanálise a que nos atemos até aqui nos aproxima do que Paul Ricœur denomina “semântica do desejo”<sup>101</sup> em sua interpretação filosófica

---

um lado, e da lógica da ciência, por outro”.

<sup>101</sup>Ricœur, Paul (1969, p. 160). “Une interprétation philosophique de Freud”. In *Le conflit des interprétations – essais d’herméneutique*. Paris: Éditions Du Seuil. Tradução livre de “sémantique du désir”.

do pensamento freudiano<sup>102</sup>, que considera o discurso psicanalítico como misto por articular e correlacionar questões de sentido (sonho, sintoma e cultura) e questões de força (investimentos, recalques e conflito). Admitindo-se o *cogito* cartesiano como fundamento da proposição sobre o homem, Freud instaura uma crise sem precedentes no seio da filosofia moderna ao questionar a consciência, referindo-se a ela não como um dado e sim como um problema. Assim, “a aventura da reflexão”<sup>103</sup> proposta pela leitura filosófica de Freud apresenta desde suas origens a tarefa da conquista de um verdadeiro *cogito* escondido por camadas de diversos falsos *cogitos*<sup>104</sup> que devem ser superados. O sujeito, portanto, é ele mesmo a base do questionamento polifônico de seu discurso sobre si mesmo, contraditório e pouco confiável por conta dos impulsos inconscientes que o direcionam. O homem, dessa forma, não é mais dono de sua própria casa, de seu próprio eu, e sim deve conquistá-lo a partir de uma incansável reflexão sobre si mesmo, uma arqueologia memorialística de sua história e um retorno afetivo dos tempos passados. Neste sentido, para a psicanálise, as experiências mais decisivas que se decorrem na infância não foram processadas pela consciência e, portanto, devem ser desveladas para a superação do trauma e da compulsão à repetição. A tarefa de conquista do verdadeiro *cogito* efetiva-se, então, pela livre associação (*einfall*), pelo falar sem que a razão se

---

<sup>102</sup> MARKET, Oswaldo (1999, p. 104). “Freud pensador”. In *Revista Portuguesa de Psicanálise*, nº18, março de 1999 (p.101-122). Lisboa. Market afirma que a chave para apreciar a contribuição de Freud encontra-se na distinção entre “obra de pensamento” e “doutrina estritamente filosófica”, sendo que a do psicanalista se enquadra na primeira, pois respeita as questões radicais que interessam ao filósofo, mas sem empregar um método filosófico. A obra de Freud, apesar de não ser filosófica, suscita o pensar filosófico e faz de Freud um dos maiores mestres da História do Pensamento. Já Ricœur afirma que, apesar de a psicanálise ser uma profissão e mesmo uma técnica, Freud pode ser lido como se lê Platão, Descartes ou Kant. É possível, assim, para um não analisado, compreender a relação analítica. Para Ricœur, é Freud quem invade o espaço da filosofia, pois a sua ciência e a sua prática se mantêm no ponto de articulação do desejo e da cultura.

<sup>103</sup> Idem, p. 161. Tradução livre de “l’aventure de la réflexion”

<sup>104</sup> No desenvolvimento da teoria psicanalítica tais falsos *cogitos* podem ser comparados com a definição winnicotiana de falso *self*. Para o autor inglês, a falha na maternagem do recém-nascido prejudica o amadurecimento do sujeito na constituição de seu si mesmo e ele ergue falsos *self's* que protegem e ocultam o verdadeiro *self*, causando um vazio de sentido e uma impressão de irrealidade sobre a experiência existencial. Apesar do notório avanço da psicanálise relacional de Winnicott, ela ainda se baseia em uma presuposição de causa e efeito, sujeito e objeto, que, apesar de enriquecer, não se encaixa em nossa proposta do cuidado fenomenológico-hermenêutico. Em nossa proposta, que será aprofundada adiante, não há um verdadeiro *self* ou um verdadeiro eu, mas sim um caminho de desvelamento de si mesmo e do mundo que não possui destino final específico, apenas um caminhar constante em direção a pergunta pelo ser e por si mesmo que diz respeito a cada aí-ser.

imponha como fio condutor, por uma hermenêutica de si mesmo, um contar sua história para de fato passar a conhecê-la.

Na reflexão filosófica ricœuriana da psicanálise, a tentativa freudiana de uma sistematização dos conceitos biológicos e do aparelho psíquico repercutem eles mesmos a partir de um plano de expressão, a partir de efeitos de sentido que se oferecem para decifrar e que podem ser tratados como textos que se revelam na rede das comunicações e trocas de signos da experiência analítica, na fala do paciente e no silêncio do psicoterapeuta. Neste sentido, a totalidade da experiência humana que a filosofia tenta refletir e compreender pertence exatamente a essa comunicabilidade da experiência analítica que, ao fim e ao cabo, revela-se como uma experiência filosófica por conta da ambiguidade em que a arquitetura da psicanálise prática se baseia, ou seja, nos diferentes e incoerentes universos do discurso da força e do sentido. Se, por um lado, na linguagem da força teórica da psicanálise encontra-se todo o vocabulário econômico e da dinâmica dos conflitos, na linguagem do sentido, que se revela na prática clínica, por sua vez, aparece o vocabulário da significação dos sintomas, os pensamentos do sonho, as memórias e os jogos de palavra.

Tais relações, no entanto, misturam-se, anunciam-se e dissimulam-se nas relações paciente-psicoterapeuta, resultando na semântica do desejo. Tal fato se agrava pelo fato de a teoria freudiana ter se tornado um fenômeno cultural que faz com que o próprio paciente já pressuponha seus sintomas e experiências como resultantes da arquitetura teórica da psicanálise e, portanto, ele próprio se torna participativo em tal semântica, teorizando sobre si mesmo pelo acesso a conceitos que se tornaram de domínio público e que são utilizados, por exemplo, para justificar ações instintivas. De um lado, os pacientes chegam à clínica com a ideia já formatada de que a neurose vem do recalçamento e que, portanto, o homem deve se libertar de suas censuras, num epicurismo *high tech* sem fronteiras; de outro lado, apoiando-se nas teses do sacrifício pulsional para a construção da cultura, muitos pacientes justificam violências, tradições e preconceitos desgastados e mofados pelo tempo. Na prática clínica moderna, a teorização psicanalítica torna-se, até mesmo ao paciente, um guião confortável que hierarquiza e ordena seus próprios sentimentos indizíveis. Como Ricœur alerta, Freud, no entanto, não prega nenhuma moral ou patrocina o gozo ilimitado, e sim aponta que não há consolação e, portanto, não apresenta uma nova ética, não explica a consciência, mas, isto sim, a alarga.

Tal interpretação cruzada que se efetiva na clínica psicanalítica, em que a relação paciente-psicoterapeuta está imersa na semântica do desejo, torna-se uma circularidade em que se compreende que a teoria das energias passa sempre por uma hermenêutica que, por sua vez, descobre uma energética. Portanto, a própria relação paciente-psicoterapeuta cria e recria processos teóricos sem base científica ou objetiva, em que, no entanto, a posição do desejo se anuncia em e por um processo de simbolização. Neste entre a pulsão (*Trieb*), acessível apenas psiquicamente pelo efeito dos sentidos, e o instinto (*Instinkt*), um sem nome que domina o animal racional e que emerge do inconsciente, a psicanálise se efetiva em um discurso misto que a desaloja tanto das ciências naturais quanto das ciências humanas. O representante da pulsão é o centro do problema da investigação ricœuriana, por não ser nem biológico nem semiótico e pelo fato de seus signos de sentido revelarem uma vocação de linguagem, mas não se posicionarem especificamente na ordem da linguagem.

É importante aqui ressaltar que a reconstituição da obra de Freud para uma interpretação filosófica parte do princípio de uma “reconstituição arquitetônica” que reparte a psicanálise em três níveis conceptuais que sobrevoam desde a primeira tópica da metapsicologia (consciente, pré-consciente e inconsciente), passando pela interpretação da cultura, de obras de arte, ideias e ídolos com a remodelação da metapsicologia na chamada segunda tópica (Eu, Super Eu e Isso) até, por fim, desembocar na remodelação da teoria por conta da polaridade entre pulsão de vida e pulsão de morte após a Primeira Guerra Mundial. O resultado final, como já sinalizamos acima, é uma reinterpretação freudiana da cultura<sup>105</sup> em obras como *Mal-estar na civilização* (1930), em que a culpa é a responsável pelo desconforto do homem com a cultura, e *O futuro de uma ilusão* (1927), que aponta a religião como a neurose obsessiva universal do homem. A linha de sentido da obra de Freud, portanto, desenrola-se de uma representação mecanicista do aparelho psíquico (nas tópicas) a uma dramaturgia romântica da vida e da morte (no conflito Eros e Tânatos), e tal remodelação se produz no interior de um meio homogêneo que baliza a semântica do desejo.

---

<sup>105</sup> Para Ricœur, a psicanálise não diz respeito à cultura apenas a título acessório ou indireto. Longe de apenas uma explicação, a teoria freudiana mostra sua verdadeira intenção na relação terapêutica entre analista e paciente e, portanto, eleva-se a uma hermenêutica da cultura e, dessa forma, inscreve-se no movimento da cultura contemporânea.

Os conflitos entre natureza e cultura e entre pulsão de vida e pulsão de morte se tornam, assim, balizas irremovíveis do comportamento do animal que é o homem. Tem-se, dessa maneira, um sujeito alquebrado entre seus desejos inconscientes e sua necessidade de dominação e ordenamento de seus próprios instintos por meio da constituição da cultura. A psicanálise clínica, em sua prática, parte de antemão de tais pressupostos naturais para orientar sua teórica e resguardar um lugar seguro de interpretação para os comportamentos e sofrimentos apresentados pelo paciente. Mesmo em seu desenvolvimento, a teoria herdada de Freud considera o homem como um animal relacional ou vincular, esquecendo-se que, acima de tudo, o homem é um existente que guarda em si uma indeterminação de origem e de finalidade que é o motriz de fundo das suas indagações e conflitos internos. Como autor na ação de sua própria existência, esse homem que chega à clínica é ele mesmo o narrador de sua própria jornada e o criador da mesma. É ele quem de fato e de direito direciona e teoriza sobre si, sobre o outro e sobre o mundo, utilizando-se do conhecimento prévio de seu mundo para caminhar em direção a uma compreensão de sua própria história como ser-no-mundo. O psicoterapeuta, ao teorizar e pressupor conceitos biológicos, naturais ou morais ao paciente já se interpõem como um bloqueio para uma vivência existencial autêntica do paciente, limitando-o ao seu suposto saber sem de fato escutá-lo no que de mais íntimo e originário se resguarda em suas próprias reflexões existenciais. O silêncio do psicoterapeuta é a tentativa, quase sempre frustrada, de uma suspensão completa de qualquer suposição que atravanque o criativo vir a si mesmo do paciente, o encontro dele com sua própria essência escondida por trás de tanto falatório (*Das Gerede*) e impessoalidade do mundo técnico. Mesmo frustrada, tal serenidade de abdicar das teorias é a chave de abertura para que o paciente enverede por entre suas próprias tonalidades afetivas e reconheça em si o que só ele mesmo pode reconhecer em profundidade. Abrir, pelo silêncio e pelo acompanhamento sereno, um lugar íntimo de compreensão-afetiva é o ponto central do caminho para o cuidado fenomenológico-hermenêutico.

Tal cuidado que buscamos aqui compreender não se coaduna com a teoria psicanalítica, já que as duas tópicas freudianas, ao mesmo tempo em que questionam o lugar da consciência, só são possíveis de enunciação como aparelho psíquico a partir de um sujeito que, objetivamente, legitima-se em direção a um *cogito* menos abstrato, em que a reflexão supera a própria consciência com o intuito de encontrar o sujeito na



experiência indizível do inconsciente. Ricœur adota o que ele chama de uma “anti-fenomenologia”<sup>106</sup> freudiana, ou seja, a partir do naturalismo das economias psíquicas, a psicanálise realiza uma crítica do *cogito* cartesiano ilusório. É, portanto, no próprio seio do *cogito* que a psicanálise cinde a apoditicidade do eu e das ilusões, marcando uma ferida e uma humilhação narcísica na pretensão da consciência que, assim, torna-se não um dado, mas uma tarefa de tornar-se consciência. O que emerge de tal reflexão é um *cogito* ferido, que compreende a sua verdade originária em e pela confissão da inadequação, da ilusão, da mentira da consciência atual dominada pelas pulsões inconscientes.

Ao fim e ao cabo, aquilo que está em questão na reflexão ricœuriana sobre a psicanálise é a passagem não à consciência, mas da consciência à consciência de si<sup>107</sup>. É esse duplo desapossamento de si mesmo, neste duplo descentramento do sentido, que está a reflexão filosófica concreta da obra freudiana. Tal ponto de vista faz da interpretação psicanalítica, concomitantemente, global e limitada; global por se aplicar a todo humano, mas limitada por não se estender além da validade dos seus próprios modelos teóricos. Interpreta-se o todo da cultura a partir do modelo tópico, econômico e genético característico da arquitetura do pensamento elaborado por Freud, ao mesmo tempo, porém, o próprio criador da psicanálise admite as limitações da visão de sua teoria que, apesar de aberta para a totalidade do fenômeno humano, apresenta-se como modesta diante de tamanha tarefa, limitada pelos seus próprios conceitos estabelecidos. A seguir, utilizando-se de um exemplo clínico das origens da psicoterapia clínica, buscaremos apontar para tais limitações conceituais da teoria freudiana na prática e a presença da hermenêutica que se revela na relação paciente-psicoterapeuta e é basilar para o desenvolvimento de nossa proposta.

---

<sup>106</sup> Ricœur, Paul (1969, p. 234). “La question du sujet: le défi de la sémiologie”. In *Le conflit des interprétations – essais d’herméneutique* (p.233-261). Paris: Éditions Du Seuil. Tradução livre de “anti-phénoménologie”.

<sup>107</sup> Ricœur aponta para o fato de que o si é o que Hegel chama de espírito, o que liga a ideia de teleologia do sujeito ao pensamento hegeliano. A reflexão, portanto, aproxima o que Freud chama de inconsciente com o que Hegel chama de espírito.

### 3. Hermenêutica e origem da psicoterapia

A questão central proposta neste momento é refletir a respeito do caráter essencialmente hermenêutico presente nas origens da prática de psicoterapia, que se inaugura primordialmente como campo de conhecimento no relato de Freud e Breuer do tratamento de Anna O. e outras quatro pacientes na obra *Estudos sobre a histeria* (1895)<sup>108</sup>. Nossa crítica detém-se, sobretudo, no descompasso entre a prática e a teoria freudiana, esta última ainda presa às tradições da metafísica, do cartesianismo e da moral conservadora do final do século XIX, além de impactada pela influência das concepções biológicas da medicina e do darwinismo. Uma reflexão desses primeiros passos da clínica psicanalítica nos permite vislumbrar a maneira como a teoria freudiana acaba por desarticular os fenômenos do seu campo de mostraçãõ e se afasta paulatinamente de uma compreensão mais próxima da real experiência clínica ao tentar se enquadrar nos pressupostos das ciências naturais.

Realizamos, dessa forma, um comparativo entre a metodologia prática da psicanálise clínica e o caminho de construção teórico para demonstrar a presença da hermenêutica nos primórdios da psicoterapia, o que foi aos poucos encoberto pela própria metapsicologia freudiana e mais incisivamente na contemporaneidade pela causalidade determinista da psicologia explicativa e pelo discurso psicofísico das neurociências. Tal crítica propositiva, por sua vez, permitirá nos próximos capítulos uma aproximação das bases de um cuidado fenomenológico-hermenêutico do psicoterapeuta apoiadas no pensamento de Martin Heidegger.

Antes de iniciarmos, cabe apontar que retomar as origens da prática psicoterapêutica justifica-se aqui pela orientação metodológica da fenomenologia-hermenêutica proposta por Heidegger. No questionamento pelo sentido do ser, no projeto levado a cabo em *Ser e Tempo*, o pensador alemão coloca a vida fática e a noção de ser-no-mundo como fundamentos centrais da fenomenologia, em detrimento do eu transcendental e a busca pela essência dos fenômenos (*eîdos*) de Husserl. Ao deixar de partir da visão husserliana intencional dos objetos para uma compreensão da vida em sua

---

<sup>108</sup> Também são relatados os casos de Emmy von N., Lucy R., Katharina e Elisabeth von R, todas pacientes de Freud. A opção por nos debruçarmos em Anna O. se deve à sua importância histórica para o desenvolvimento da psicanálise. Curiosamente, é o único caso de uma paciente de Breuer presente na obra.

facticidade, Heidegger descreve o aí-ser como abertura originária para o mundo e a existência como história compreensível historicamente. Deste modo, a história se revela como fio condutor fundante de uma pesquisa fenomenológico-hermenêutica que possibilite em sua tarefa a abertura de um horizonte de perspectiva sobre o ente, com vias à apreensão da questão do ser.

### 3.1. *Uma voz a ser compreendida*

No final de julho de 1892, o relato do psiquiatra Joseph Breuer a Freud sobre o atendimento de Bertha Pappenheim, jovem de 22 anos que ficaria conhecida pelo pseudônimo de Anna O., é a pedra fundamental para o desenvolvimento do método catártico e a consequente origem da psicanálise prática. Os primeiros esboços de tal experiência são relatados no artigo *Comunicações Preliminares* (1892)<sup>109</sup> – publicado em 1893 na revista berlinense *Neurologisches Zentralblatt* e no periódico *Wiener medizinische Blätter*, de Viena, com repercussões na França, Inglaterra e Espanha<sup>110</sup>. O relato completo do atendimento de Anna O. veio a público com a obra *Estudos sobre a histeria* (1895), escrita a quatro mãos por Freud e Breuer<sup>111</sup>. Os dois médicos são diretamente influenciados pelo modelo fisiológico desenvolvido pelo pai da neurologia moderna Jean-Martin Charcot na escola de Salpêtrière, em Paris<sup>112</sup>, e utilizam-se da hipnose como a técnica de cura mais adequada para as pacientes histéricas. A prática de Breuer, no entanto, mostra outro caminho possível.

---

<sup>109</sup> Também com o título *Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos*.

<sup>110</sup> A publicação surtiu pouco efeito tanto em Viena quanto na Alemanha. Na França, como relatado por Freud em carta a Wilhelm Fliess de 10 de julho de 1893, Pierre Janet elogiou o artigo nos *Archives de Neurologie* (1893) e o citou na obra *L'État Mental des Hystériques* (1894). Na Inglaterra, três meses após a publicação das *Comunicações Preliminares*, F.W.H Myers relatou o conteúdo do artigo em uma reunião registrada em ata da Society for Psychological Research, em Londres. Em fevereiro de 1893, o artigo foi traduzido para o espanhol e publicado na *Gazeta Médica de Granada*.

<sup>111</sup> Na Alemanha, *Estudos sobre a histeria* sofre forte crítica do conhecido neurologista Adolf von Strümpell e é, em geral, mal recebida pelo círculo médico do país.

<sup>112</sup> A título de curiosidade, no século XVII, quinze anos após sua construção para ser um depósito de pólvora, o Salpêtrière serviu como uma espécie de prisão para a reclusão de mendigos, prostitutas, doentes mentais e desocupados considerados potenciais perturbadores da ordem em Paris.

Anna O. é descrita como dotada de grande inteligência, intuição e dotes poéticos e imaginativos, mas sua capacidade intelectual é, no entanto, cerceada pelo conservadorismo e o puritanismo de sua família, o que a faz cultivar “sistematicamente o devaneio, que denomina como seu ‘teatro particular’”<sup>113</sup>. Com sua forte personalidade, tomou a palavra durante um dos encontros e passou a narrar suas histórias e fantasias no estado desperto, colocando em cheque a percepção de Breuer de que a histeria seria uma patologia que ultrapassa a mera investigação dos processos mentais conscientes e cujo único instrumento capaz de produzir material proveniente da região inconsciente se daria pela hipnose. Breuer relata que, conforme Anna O. narra e compreende suas narrativas, os sintomas da histeria desaparecem e a própria paciente, em tom de brincadeira e utilizando-se de termos em inglês, batiza o método de *talking cure* (cura pela palavra) e *chimney-sweeping* (limpeza de chaminé).

A partir de então, o método catártico substitui a noção hereditária e puramente fisiológica da compreensão de Charcot sobre a histeria e resulta no abandono da sugestão e no emprego da livre associação, o que abre caminho para conceitos centrais da prática psicanalítica, como resistência (*Widerstand*), transferência (*Übertragung*), contratransferência (*Gegenübertragung*) e, principalmente, a interpretação (*Deutung*). A descoberta estrutural da prática de psicoterapia surge espontaneamente e revela-se na relação ela mesma entre Ana. O e Breuer.

### 3.2. As origens da histeria: da causa ao sentido

Julgamos importante neste momento uma breve genealogia da histeria para refletir sobre o impacto histórico do método catártico no que se refere a uma patologia cercada até então pelo obscurantismo e o preconceito de uma época em que a mulher é completamente relegada a um patamar social inferior e, de modo geral, valorizada apenas pelo fato de reproduzir. A origem grega da palavra histeria (*hyster*)<sup>114</sup> se relaciona ao útero

---

<sup>113</sup> FREUD, Sigmund (2016, p.41). “Estudos sobre a histeria”. In *Obras Completas, Volume 2* (1923-1925). Org. Paulo César de Souza. Trad. Laura Barreto. São Paulo, Companhia das Letras.

<sup>114</sup> KAUFMANN, P (1996, p. 164). *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: o legado de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

e remete a um conceito que Hipócrates utiliza pela primeira vez para designar mulheres que apresentam perturbações uterinas<sup>115</sup>. O relato presente no *Corpus hippocraticum* (450a.C-430a.C) afirma que se a mulher não mantém relações sexuais, o útero se esvazia de sangue, perde o equilíbrio e ao ficar mais leve passa a se deslocar pelo organismo<sup>116</sup>. Contemporâneo de Hipócrates, Platão define o útero como um ser vivo ávido pelo desejo de fazer filhos e que, quando infrutífero por muito tempo, irrita-se e agita-se dentro do corpo, ocasionando sintomas variados<sup>117</sup>. A mulher, para Platão, tem dentro de si um animal sem alma e distante da natureza espiritual dos deuses. O tratamento indicado nas origens da medicina grega consiste em relações sexuais com o objetivo da gravidez e trabalhos manuais, o que não altera as possibilidades existenciais das mulheres gregas, completamente à margem da vida pública. A histeria, portanto, é em geral considerada uma doença de viúvas e virgens que não cumprem suas funções reprodutoras.

Na Idade Média, o discurso médico cede lugar ao religioso, caracterizando a histeria como possessão e indicando como único caminho de cura o exorcismo<sup>118</sup>. As mulheres que padecem da doença são chamadas de feiticeiras pelo suposto poder sexual que exercem sobre os homens e, vez ou outra, são lançadas publicamente à fogueira para a purificação de sua alma e de toda a comunidade. O Renascimento e o seu emergente racionalismo que questiona o que antes era dado como definitivo pela Inquisição, retoma o discurso médico e compreende a histeria inicialmente como distúrbio neurológico que depende de causas naturais e que necessita de uma ciência teórica, para mais tarde descrevê-la como a doença das paixões, uma afeição do espírito que necessita de tratamento moral ou psíquico.

Na segunda metade do século XIX, Charcot passa a entender a hereditariedade como etiologia da histeria, mas relacionando os sintomas com eventos traumáticos

---

<sup>115</sup> Em registro anterior encontrado nos papiros de Kahoun, datados de 1900 a.C., a medicina egípcia refere-se à histeria em termos semelhantes à descrição de Hipócrates.

<sup>116</sup> RIEMENSCHNEIDER, Fabio (2004, p.19). *Da histeria – para além dos sonhos*. São Paulo, Casa do Psicólogo.

<sup>117</sup> PLATÃO (2011, p.209). *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

<sup>118</sup> KAUFMANN, P (1996, p. 164). *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: o legado de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

desencadeantes possíveis de reversão pela sugestão hipnótica. Influenciado por tal cenário, Freud acredita até então em uma causa traumática determinada capaz de explicar o adoecimento psíquico das histéricas e de indicar um acontecimento real causador dos sintomas anormais. Neste primeiro momento, Freud se apega a um modelo físico e explicativo: se existe uma causa ela pode ser alcançada para cientificamente identificar a força ocasionadora da dissociação da consciência da histérica.

Com a possibilidade do método catártico e da livre associação descoberto nas sessões de Breuer com Anna. O, Freud passa a se ater à narrativa das mulheres que o procuram e percebe que os conteúdos fantasiosos constituem boa parte do discurso na clínica. Nas *Comunicações Preliminares* (1892), ressalta que existe uma relação simbólica entre sintomas e causas, substituindo em definitivo a tese da hereditariedade de Charcot da neurose histérica pela de uma natureza psíquica. Tais fatos, somados ao início das ideias sobre a interpretação dos sonhos e de sua autoanálise, o levam a uma mudança fundamental no modelo psicanalítico. Ao colocar em dúvida a causa e o acontecimento real, percebe que está lidando na verdade com desejos e sentidos; significados criados a partir da subjetividade das pacientes e não de um evento concreto ou de uma causa específica. É neste momento que o modelo explicativo cede lugar ao hermenêutico na prática clínica:

*“Quando falo em interpretação, falo em um processo pelo qual vou tentar compreender os significados que uma pessoa empresta aos acontecimentos. Então, já não lido mais com causa, lido com compreensão, lido com significação. Assim, o modelo que passa a imperar na psicanálise não é mais o modelo positivista, de causa e efeito, é outro modelo. É um modelo que, nas suas origens, é o modelo hermenêutico. A pessoa adoeceu por seu desejo, adoeceu por significados, por sentidos que ela criou”<sup>119</sup>.*

Ao debruçar-se compreensivamente sobre os desejos e sentidos do paciente, a psicanálise freudiana funda pela primeira vez o estudo propriamente empírico da

---

<sup>119</sup> SAFRA, Gilberto (2007, p. 49-66). “Seminário de Gilberto Safra no Sedes”. In: *Espaço Potencial: diversidade e interlocução*. São Paulo, Landuz Editora.

humanidade no seio da ciência<sup>120</sup>. Freud, médico inserido no meio cientificista de uma época marcada pelo positivismo, esforça-se por fazer de sua prática clínica um saber de bases comprováveis. No entanto, Ludwig Binswanger, psiquiatra alemão apresentado a Freud por Jung e mais tarde conhecedor da obra de Heidegger, observa que a base do exercício clínico fundado pela psicanálise revela aquilo que já era então designado como hermenêutica e que, no fim do século XIX, encontra-se próximo às ciências humanas, principalmente da Filologia, da Teologia e da História. Freud inaugura um novo campo de conhecimento em que a hermenêutica se funda sobre a experiência e se dá empiricamente:

*“Freud fundou pela primeira vez a ‘operação hermenêutica’ na experiência, na medida em que aquilo que denomina interpretação não contém apenas atos da conclusão e da compreensão psicológica, mas também atos relativos à experiência, abstraindo-se naturalmente por completo do fato de o resultado da interpretação poder ou não ser traduzido em cada operação psicanalítica em larga escala em termos da experiência.”<sup>121</sup>*

O lugar de *outsider* ocupado até os dias de hoje pela psicanálise pode ser compreendido pelo paradigma que revela, sobretudo, a distância e a dissonância entre uma teoria baseada no modelo positivista e biológico e uma prática desde sempre essencialmente hermenêutica. A primeira parece não medir esforços pelo reconhecimento científico-natural do Freud médico e objetivo, enquanto a segunda exige uma interpretação que é sempre polissêmica<sup>122</sup>, sempre um ponto de vista, e parece mais próxima do saber de grandes poetas e escritores, pelos quais, aliás, Freud sempre nutria grande admiração<sup>123</sup>.

---

<sup>120</sup> BINSWANGER, Ludwig (2013, p.75). *Sonho e existência: escritos sobre fenomenologia e psicanálise*. Trad. Marco Antonio Casanova, Rio de Janeiro, Via Verita.

<sup>121</sup> Idem, p.75.

<sup>122</sup> SAFRA, Gilberto (2007, p. 49-66). “Seminário de Gilberto Safra no Sedes”. In: *Espaço Potencial: diversidade e interlocução*. São Paulo: Landuz Editora.

<sup>123</sup> É inegável a influência e a admiração de Freud por escritores e poetas. A teoria do Complexo de Édipo é claramente inspirada na tragédia grega *Édipo Rei* (427 a.C), de Sófocles. As citações de Goethe como uma de suas maiores influências foi uma constante na biografia do psicanalista e, além disso, em seu ensaio

Por tais contradições, Medard Boss divide o trabalho de Freud entre duas correntes que se interpõem: os textos a respeito da prática clínica que descrevem o encontro entre psicoterapeuta e paciente e os textos metapsicológicos, que pretendem enquadrar as descobertas clínicas em estatuto de ciência natural objetiva<sup>124</sup>. Apesar de Freud formular um novo modelo de investigação no qual o sentido construído pelo paciente é levado em conta, a teoria psicanalítica se enreda em conceitos como aparelho psíquico (Eu, Super Eu e Isso) e energia psíquica (libido, pulsões e recalques) para descrever fenômenos não físicos “a fim de satisfazer a exigência filosófica do método de pensamento científico, que consistia em encontrar um encadeamento de causa e efeito sem falha”<sup>125</sup>.

Para Boss, paciente de Freud e articulador do encontro de Heidegger com psiquiatras suíços que originou *os Seminários de Zollikon*, a teorização freudiana obscurece o fato de que os laços afetivos que se desenvolvem entre psicoterapeuta e paciente constituem o verdadeiro agente terapêutico<sup>126</sup>. Utilizando-se de sua própria experiência como paciente, ressalta o interesse fenomenológico de Freud nos sentidos que surgiam nas sessões e não nas explicações intuídas em uma teorização prévia<sup>127</sup>. A vivacidade, a profundidade e a afetividade do encontro, desde então, eram verdadeiras chaves terapêuticas que revelavam os caminhos para o paciente sentir-se melhor<sup>128</sup>. Na sua teoria, no entanto, Freud substitui a descrição compreensiva do fenômeno clínico pela

---

*Dostoievski e o Parricídio* (1927), cita como pedras fundamentais de seu pensamento as obras *Hamlet* (1599-1601), de William Shakespeare, e *Os Irmãos Karamazov* (1879), de Fiódor Dostoiévski. Pouco agraciado no meio acadêmico e científico, a condecoração mais importante recebida por Freud em vida foi o Prêmio Goethe, em 1930.

<sup>124</sup> EVANGELISTA, Paulo (2004, p. 23). “A recepção do inconsciente freudiano pela Daseinsanalyse de Medard Boss”. In *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse n° 13*, (p.21-49). São Paulo, ABD.

<sup>125</sup> Idem, p. 23.

<sup>126</sup> BOSS, Medard (1976, p.8). “Encontro com Boss”. In: *Caderno Daseinsanalyse n.1*, (p.5-21). São Paulo, ABD.

<sup>127</sup> EVANGELISTA, Paulo (2004, p. 46). “A recepção do inconsciente freudiano pela Daseinsanalyse de Medard Boss” In *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse n° 13*, (p.21-49). São Paulo, ABD.

<sup>128</sup> MARKET, Oswaldo (1999, p. 101). “Freud pensador”. In *Revista Portuguesa de Psicanálise, n°18*, março de 1999 (p.101-122). “Mas nem sequer na época inicial da sua concepção da histeria, Freud pensava num mero rememorar. A recordação efectiva tinha que ser uma experiência profundamente vivida, radicalmente afectiva, um autêntico reviver, não um mero conhecer teórico. Já então não era simples verdade ‘sabida’ que libertaria, mas a descoberta vivencial da falsidade da realidade construída. A vida afectiva foi sempre um eixo fundamental da concepção freudiana, outra contribuição essencial da sua Antropologia”.



sua explicação, enquadrando-se no ambiente positivista de sua época e desarticulando a teoria de sua prática.

### 3.3. *Outro caminho possível*

Nos primeiros passos da hermenêutica como saber filosófico na passagem do século XVIII para o XIX, o termo é designado como a “arte de compreender corretamente o discurso do outro, predominantemente o escrito”<sup>129</sup>. Utilizada para a interpretação de textos bíblicos e clássicos, a hermenêutica se define na época como uma forma de conhecimento daquilo que escapa ao saber objetivo, que se relaciona com as criações culturais e artísticas. Mais tarde, influenciado por Schleiermacher, Dilthey irá considerar a hermenêutica como método de base para uma ciência do espírito independente e a psicologia como seu campo de saber mais adequado.

Mas é com Heidegger e a analítica existencial do *aí-ser* em *Ser e Tempo* que a hermenêutica ultrapassa o registro metodológico para revelar-se como um modo de ser essencialmente temporal do existir. O *aí-ser*, que é o único ente que questiona o ser, descobre-se finito e mundano e a facticidade, a sua estrutura ser-no-mundo, abre-se para o projeto que o confronta com a significação do passado, a dimensão do presente e o estar-se lançado para o futuro. Revela-se, assim, ao interpelado pelo sentido do ser, que ele habita o mundo de modo hermenêutico e solícito (*Fürsorge*). Como projeto, o *aí-ser* compreende-se como cuidado (*Sorge*), como ação e não representação. A facticidade levanta a questão fundamental do sentido do tempo e da possibilidade, colocando a hermenêutica como um existencial fundamental de um *aí-ser* que, de início e na maioria das vezes, compreendendo revela suas possibilidades. Ao escolher e anular as possibilidades que lhe são reveladas pelo compreender, o *aí-ser* interpreta, ou seja, adentra um círculo hermenêutico.

Em sua constante crítica ao *cogito* cartesiano e ao naturalismo dos fatos em psicologia, Ricœur aprofunda a facticidade heideggeriana ao colocar como eixo central da hermenêutica o poder de agir do existir e afirma que o sofrimento diz respeito aos

---

<sup>129</sup> SCHLEIERMACHER, F. D. E. (2005, p.85). *Hermenêutica e crítica; com um anexo de textos de Schleiermacher sobre filosofia da linguagem* – I. Trad. A. Ruedell. Ijuí: Unijuí.

afetos que se abrem “à reflexão, como sejam que têm que ver com a linguagem, com a relação a si mesmo, com a relação ao outro, ao sentido e à capacidade de questionar”<sup>130</sup>. Todo o sofrimento e o mal surgem no comprometimento da capacidade de agir; o ser humano adoece quando o falar, o contar sua história e o responsabilizar-se pelas ações são privados de expressão.

A definição principal de hermenêutica que nos ocupa aqui é a de Heidegger, no entanto Dilthey e Ricœur apresentam ideias complementares enriquecedoras para a nossa hipótese de trabalho e nos permitem refletir sobre como a distância entre a prática e a teoria no caso específico da psicanálise se agrava em nossa época com a progressão das teorias explicativas no campo da psicoterapia, particularmente pelas hipóteses de um paralelismo de separação entre questões fisiológicas e psíquicas, que cada vez mais se configuram como verdades funcionalizáveis no campo das ciências naturais. Diante de tal cenário, a psicoterapia moderna se afasta cada vez mais do fenômeno em si ao ser permeada por hipóteses prévias e deterministas sobre as patologias catalogadas na psiquiatria pelo *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) ou pela descrição causa e efeito das psicologias explicativas. O campo de sentido próprio da psicoterapia, o que emerge intencionalmente a partir do encontro paciente-psicoterapeuta, é desde o início apresentado a partir dessas premissas que se comprovam funcionalmente e que explicam os fenômenos psíquicos, tornando possível controlá-los – ainda que esse controle, exatamente como as premissas, se veja restrito ao campo mesmo ao qual os fenômenos humanos são aqui reduzidos.

Um novo caminho abre-se, no entanto, com a analítica do aí-ser realizada por Heidegger em *Ser e Tempo*. Ao descrever o aí-ser humano como abertura originária para o mundo e horizonte existencial – com determinações historicamente sedimentadas que constituem o sentido e a possibilidade de projeto que o aí-ser de início e na maioria das vezes já é – o pensador alemão se afasta de qualquer instância subjetiva que queira explicar o homem e que não possua evidências fenomenológicas: é sempre o horizonte existencial hermenêutico que determina o aí-ser. Portanto, ele é um ente ontologicamente indeterminado. Tal compreensão propõe a existência como acontecimento espacial e

---

<sup>130</sup> PORTOCARRERO, Maria Luisa (2008, p. 252). “Hermenêutica e Psicoterapia”. In *Phainomenon*, n° 16-17 (p. 247-260). Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

resulta na noção central de ser-no-mundo, que sempre já se encontra à beira dos entes e sempre já é lançado em seu horizonte histórico. Pelo fato de o homem ser um ente indeterminado e sem conteúdo quididativo, o próprio horizonte se apresenta como indeterminado, no entanto sedimentado pela tradição.

Heidegger propõe ainda em sua conferência *O que é metafísica?* (1929), e posteriormente no desenvolvimento de seu pensamento, a ideia de abertura do ente na totalidade, o que introduz a possibilidade de pensarmos a apropriação propícia (*Ereignis*) e a história de ser. Ao pensar as aberturas do ser é possível refletir sobre uma “essenciação” de ser, sustentada em cada época por uma medida sob a qual todo o acesso ao ente e todo o conhecimento se estruturariam. Essa fase do pensamento de Heidegger é decisiva para a compreensão dos fundamentos que estruturam a época e dos quais a noção das psicopatologias em sua relação com a clínica advém.

Tais pensamentos de Heidegger superam o campo de conhecimento da filosofia e influenciam a psicoterapia por meio da concretização dos *Seminários de Zollikon* e sua reflexão sobre a possibilidade de um modelo que transcenda a concepção naturalista da psicologia e da psicanálise em busca de um caminho ontológico-filosófico fundamentador da daseinsanálise. Neste novo pensar, a hermenêutica é ontologia fundamental e é o ser humano, no seu viver cotidiano, que interpreta a si mesmo. Como abertura e cuidado, o aí-ser já é sempre um poder-ser jogado faticamente em um mundo entre entes intramundanos, absorvido nas coisas e junto aos outros e decaído na impessoalidade do cotidiano.

### **5. O início do caminho para o cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo de ser do psicoterapeuta**

Parece-nos, pois, que a hermenêutica como ontologia fundamental revela-se na vivência ela mesma entre Anna O. e Breuer, fato que marca historicamente a origem prática da psicoterapia. O ser-com autêntico, possível pelo encontro psicoterapêutico, leva a paciente a tomar a palavra e dar voz aos sentidos e significados de suas compreensões afetivas. Se a linguagem é a morada do ser como nos afirma Heidegger, Anna O. habita mundo conforme narra sua história. O não lugar dos sintomas é enfim transformado em

linguagem compartilhada, em diálogo que possibilita mundo.

Tais reflexões, colocadas nas origens do método catártico da psicanálise, levantam algumas questões a serem investigadas. Por não haver ainda um campo teórico definitivo a que se ater, nossa hipótese é de que Breuer, ao experimentar permitir que Anna O. se expresse livremente, realiza sem o saber uma suspensão fenomenológica (*epoché*) que permite a revelação do fenômeno em seu campo de mostraçãõ: a voz e a história de Anna O., até então privadas de compreensão, revelam para a própria paciente o seu modo de ser encoberto e uma possibilidade de rearticulação de sentido. Tal possibilidade, que será aprofundado nos capítulos seguintes, nos levanta outras indagações sobre as bases de um cuidado fenomenológico-hermenêutico que se articule com a prática clínica e que não se atenha apenas a uma análise existencial, mas sim se fundamente ela mesma no encontro paciente-psicoterapeuta.

As perguntas que se revelam neste momento são: seria a histeria a manifestação plena de Anna O. como aí-ser para escapar da existência inautêntica? Os sintomas seriam os fenômenos que apontam para uma fuga da impessoalidade do cotidiano e do familiar? Seriam os sintomas de Anna O. um grito angustioso contra a impropriedade de suas possibilidades já previamente demarcadas pelos preconceitos historicamente sedimentados? A doença da histérica seria, antes de tudo, o desvelar da privação do caráter de abertura de seu aí? E a somatização um desvelar, que logo em seguida vela-se novamente, e que indica a indeterminação ontológica que abre possibilidades encobertas para além das privações sedimentadas de sua época? Foi a coragem de Anna O., somada à possibilidade da abertura de novos campos de sentido que o encontro psicoterapêutico proporciona, que tornaram possível uma superação dos sintomas no caminho de um si mesmo mais autêntico? Nas palavras de Ricœur, suas próprias ações no mundo e sua narrativa, finalmente reconhecidas pelo outro, ajudaram na diminuição dos sofrimentos dos sintomas da histeria?

Para alguma compreensão sobre tais questões, lembremos mais uma vez que a histeria remonta a uma época em que a mulher é privada não apenas de seus desejos e de sua liberdade de escolha, como também da possibilidade de narrar sua própria história, já que esta pertencia aos mandamentos paternos e, após o matrimônio, às diretrizes do esposo. Em seus casos posteriores, já se utilizando do método catártico e da livre associação, Freud percebe a influência da repressão sexual e do “não lugar” ocupado

socialmente pela mulher como decisivos para os sintomas. No entanto, no desenvolvimento de seu pensamento, elabora teorias e noções que, além da tentativa de formatar um modelo explicativo, se afastam dessas revelações do consultório para novamente moldar a sexualidade e a personalidade transgressora das histéricas na moralidade da época.

A teoria do Complexo de Édipo elaborada por Freud, que coloca a sexualidade feminina sob o jugo do falo masculino, ora na inveja narcísica, ora no desejo pelo pai, reflete os preconceitos epocais historicamente sedimentados. O mesmo ocorre com a teoria da castração, na qual Freud coloca o pênis masculino como elemento central da construção da sexualidade, em que no homem o falo é o símbolo a ser perdido e na mulher é a presença daquilo que falta. A teoria psicanalítica se enreda ainda em conceitos como aparelho psíquico e energia psíquica para descrever fenômenos “não físicos”, aproximando-se de uma ciência natural metafísica e afastando-se dos fenômenos que surgem na prática clínica. Freud, mesmo com toda a revolução e genialidade de seu método, muito mais do que olhar para o fenômeno trazido pelas histéricas, atém-se, absorve-se e é influenciado pelo contexto positivista da época e pela misoginia que grassa fertilmente nas ruas e palácios da Viena do fim do século XIX.

A leitura dos casos clínicos das histéricas nos revela a história de mulheres que somatizam frustrações sexuais e existenciais e rebelam-se contra a negação de suas possibilidades como ser-no-mundo. Tais tentativas de enquadrar a prática clínica em teorias e tópicos acabam por esconder o fenômeno em si que a histeria clama em sua época. As fantasias, a sexualidade infantil recalcada, um possível desejo inconsciente pela figura paterna, nos parece apenas sentidos que ocultam o que ainda não foi compreendido, a abertura para o aí “obstruído” pela sedimentação histórica e a impessoalidade. Breuer, no caso específico de Anna O., a acompanha corajosamente neste ato de expressar-se, de narrar sua história não apenas como sujeito da subjetividade, mas como possibilidade para além da existência até então assumida como única. O psiquiatra acabaria por se afastar de sua paciente, talvez assustado com tamanha possibilidade de liberdade, que, por sua vez, é concretizada faticamente por Anna O., que se torna o que só poderia se tornar: líder de movimentos feministas, assistente social e escritora. A voz estridente da histeria, quando compreendida em diálogo, transforma-se na força criativa que faz mundo.

Por tais motivações, o nexo de sentido que a teoria freudiana cria se afasta do

vivencial, do experienciar do paciente, ao criar estruturas predeterminadas que buscam universalizar e naturalizar os comportamentos humanos. O determinismo de tais saberes afasta o fenômeno do seu campo de mostração e orienta o psicoterapeuta em uma direção já previamente dada, aproximando a teorização psicanalítica da psicologia especulativa e da psiquiatria de mercado. O sentido do paciente, dessa forma, esvai-se e a hermenêutica como modo de ser temporal da existência perde seu lugar para um aprisionamento teórico que sufoca a relação paciente-psicoterapeuta. Não se foge, assim, da dualidade cartesiana e o paciente se torna nada mais do que um objeto da teorização do sujeito-terapeuta. No campo da teoria, Freud é como um astrônomo que se interessa e se concentra no funcionamento técnico do telescópio, estuda-o profundamente, mas acaba por se esquecer de olhar para as estrelas.

É relevante ainda salientar que, até o fim da vida, Freud se ateu às questões biológicas e acreditava que no futuro todas as funções psíquicas seriam cientificamente compreendidas no prelo da recente descoberta das “hormonas” neuronais, conhecidas hoje como neurotransmissores<sup>131</sup>. Sua tese se concretizaria com o importante desenvolvimento da neurociência e do conhecimento cada vez mais profundo dos caminhos e funcionamentos do cérebro. Na prática clínica, porém, nos parece que tal desenvolvimento afasta a psicoterapia dos fenômenos que se revelam exatamente na relação paciente-psicoterapeuta<sup>132</sup>. O saber que se dá na clínica está para além da percepção, do racionalismo positivista e da maquinação dos neurônios, pois não informa apenas sobre a presença de vivências, mas também sobre seu sentido e conteúdo exprimível linguisticamente e, sobretudo, afetivamente. A psicologia explicativa, por exemplo, se apoia na percepção, fixa-se na linguística mais exata e inequívoca do vivenciado e seu conteúdo experimental. Por outro lado, o caráter hermenêutico presente na origem da prática da psicanálise e que, em certa medida, foi esquecida pela metapsicologia, também se utiliza da percepção linguística, mas busca nela as

---

<sup>131</sup> Em sua última obra, *Manual de Psicanálise*, Freud afirma que as descobertas neuronais apontam para o completo esclarecimento biológico do funcionamento da psique humana.

<sup>132</sup> Muitos psicanalistas pós-freudianos apontaram para a importância central do relacional na clínica em detrimento ao discurso derivado da biologia. Podemos citar como exemplos mais marcantes Sandor Ferenczi, verdadeiro precursor da teoria relacional da mente, Ronald Fairbairn, Heinz Kohut, John Bowlby e Donald Winnicott, este último funda com sucesso uma prática clínica que procura se afastar das amarras da metapsicologia freudiana.

incongruências e contradições que apontam para o sentido essencial do que é expresso na associação livre. São nas falhas do discurso racional, nos chistes e atos falhados, que o inconsciente se revela e é passível de compreensão, como um texto polifônico formado por várias vozes que se contradizem. A hermenêutica, portanto, revela-se como a essência da origem da psicanálise prática. Mas mais do que isso – e essa é a investigação que se dará nos capítulos subsequentes – um encontro para de fato ser psicoterapêutico tem de ser necessariamente hermenêutico. A hermenêutica não é uma metodologia possível de ser aplicada à psicoterapia, mas a psicoterapia, ela mesma, é uma hermenêutica.

Ao fim e ao cabo, o compreender da clínica se realiza junto às vivências reais e efetivas de pessoas reais e efetivas que não são passíveis de teorização abstrata. A psicoterapia, em última instância, “é um encontro real entre duas pessoas reais que se debruçam compreensivamente sobre a existência de uma delas: o paciente”<sup>133</sup>. Tal hipótese, amparada pela analítica do *aí-ser* realizada por Heidegger, abre todo um novo campo de possibilidades para as bases do que denominamos aqui como cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo de ser existencial do psicoterapeuta. Dessa forma, é possível uma leitura independente que se aproxime do fenômeno em si resultante do encontro psicoterapêutico, suspendendo as teorias previamente estabelecidas, seja pela psicanálise, seja pela psicologia explicativa, a psiquiatria ou a neurociência, no caminho da indicação de um modo de ser específico do psicoterapeuta que possibilite que o paciente entre em contato com a dimensão do *aí do ser*. Tal passo, no entanto, depende de um aprofundamento de nossa crítica e da influência do pensamento heideggeriano na psicoterapia contemporânea, o que buscaremos esclarecer no capítulo seguinte.

---

<sup>133</sup> Essa é a definição de Nichan Dichtchenian, psicoterapeuta e professor da PUC-SP, referência na prática da clínica fenomenológico-hermenêutica no Brasil. Fui paciente do professor Nichan e isso me foi dito oralmente.





## **Capítulo 3**

### **A crítica de Dilthey à psicologia explicativa e a proposta de uma compreensão da psicoterapia a partir da analítica do aí-ser**

#### **1. Apresentação**

Após caminharmos pelas origens da psicoterapia e levantarmos os problemas e contradições da relação entre a teoria freudiana e a prática clínica, é inevitável questionarmos qual, afinal de contas, é o enquadre epistemológico do que chamamos aqui de psicoterapia. Afinal, trata-se de um saber desabrigado que não pode ser enquadrado nas ciências naturais e tampouco nas humanas? O objetivo deste capítulo é pensar os fundamentos filosóficos da psicoterapia não como uma teórica que se apoia em conceitos ou elenca técnicas com objetivos de cura médica ou baseada em aspectos psicológicos, mas, sim, como atividade prática existencial que tem como referência o modo de cuidado fenomenológico-hermenêutico que se revela entre paciente-psicoterapeuta, temática esta que será desenvolvida no próximo capítulo.

Tais pontos, no entanto, podem levantar suspeitas quanto ao rigor e à seriedade do projeto aqui assumido, pelo fato de a tendência de nossa época técnica é enquadrar como pouco fiável um conhecimento que não enumere e elenque descrições exatas de seus objetivos. É ainda mais sério por tratarmos aqui de privações existenciais que são assumidas pela tradição como disfunções graves, seja de aspecto neurológico/psicofísico, seja no âmbito do comportamento humano. Cientes de tais responsabilidades, nossa tarefa neste capítulo é aprofundar as bases de nosso pensamento na analítica do aí-ser de Heidegger e no novo modo de pensar a psicoterapia que ela possibilita, espalhando-se pela psicologia, influenciando sobremaneira a psicanálise e a psiquiatria e com dois resultados que julgamos aqui os mais claros para balizarmos nossa proposta: os *Seminários de Zollikon* e a criação da *daseinsanálise*, que mostram diretamente a ligação do pensamento heideggeriano com a prática clínica e possibilita um novo pensar o modo de ser do psicoterapeuta.

No entanto, iniciaremos tal empreitada com Wilhelm Dilthey, que teve grande influência no pensamento heideggeriano e que, como mostraremos a seguir, realiza uma

reflexão fundamental para pensarmos o lugar da atividade psicoterapêutica. Em seguida, veremos como isso se relaciona ao projeto heideggeriano de *Ser e Tempo* e sua analítica do aí-ser, até desembocarmos nos *Seminários de Zollikon* e na criação da daseinsanálise. Tal caminho será a base para nossa ideia de um cuidado fenomenológico-hermenêutico do psicoterapeuta nos desafios da clínica contemporânea.

## **2. A psicologia descritiva e analítica de Dilthey como caminho crítico à psicologia explicativa**

Se, como já aprofundamos anteriormente, a psicanálise se enreda entre o seu surgimento teórico ancorado às ciências naturais e sua prática clínica, mais próxima às chamadas ciências humanas, a psicologia explicativa se coloca desde seus primórdios como uma teoria do conhecimento que se utiliza das bases científico-naturais para alcançar um saber hipotético e pretensamente seguro da psique humana, tal como a matemática e a física atômica. As dificuldades epistemológicas de uma psicologia com tais pressupostos são apontadas e contestadas por Dilthey, que propõe, dessa forma, a elaboração de uma psicologia descritiva e analítica<sup>134</sup>. O caminho de reflexão sobre tal proposta nos parece fundamental pelo fato de o trabalho do filósofo alemão apontar para uma teoria do conhecimento da psicologia independente das ciências naturais e pela influência decisiva que o filósofo exerce no pensamento de Heidegger.

Interessa-nos, sobretudo, desenvolver aqui duas construções de pensamento de Dilthey: primeiro, sua crítica à psicologia explicativa, que, do nosso ponto de vista, abre um caminho de compreensão para a defesa de outro modo de ser do psicoterapeuta, que se interponha ao cientificismo que toma conta da lida com o sofrimento humano. E, para além disso, uma reflexão acerca da ideia central diltheyana de uma psicologia que leve em conta a vida ela mesma, ou seja, a existência fática do homem e não apenas as representações conceituais e as hipostasias teóricas que se adequam às atividades laboratoriais ou acadêmicas, e que, no entanto, distanciam-se sobremaneira da prática real da psicoterapia. Julgamos que, por meio da analítica do aí-ser e a proposição do cuidado

---

<sup>134</sup> DILTHEY, Wilhelm (2008). *Ideias acerca de uma Psicologia Descritiva e Analítica*. Trad. Artur Morão. Corvilhã: LusoSofia: press.

fenomenológico-hermenêutico como modo de ser do psicoterapeuta, alcançaremos tais intentos nos capítulos posteriores. Antes de iniciarmos, porém, é necessário um passo atrás para de pronto apontar de que maneira Dilthey se afasta de nossa presente proposta, por exemplo, ao levantar que há uma adequação teleológica da estrutura psíquica que se apresenta como subjetiva – no sentido de ser um objeto de vivência dada na experiência interna –, e imanente, por não se fundar em nenhuma ideia de fim fora dela. Dilthey, portanto, não se afasta do encapsulamento do psiquismo e do modelo sujeito e objeto cartesiano.

Influenciado da inspiração da tripartite do *a priori* kantiano (sensibilidade, entendimento e razão), passando pela realidade enquanto processo da mudança histórica em Hegel e pelo apego de Schleiermacher à categoria de vida – não como processo biológico, mas sim como um fluxo compartilhado das atividades e experiências dos homens –, Dilthey postula a afirmação de que é só pela história que se chega ao conhecimento de si mesmo. Sua “crítica da razão histórica”<sup>135</sup> torna-se, assim, a base de sua hermenêutica, que designa como interpretar a compreensão do outro por meio da revivência (*Nacherlebnis*) das experiências alheias e sua captação empática dos sentidos, das expressões e experiências. Tais reflexões impõe um novo olhar sobre as ciências do homem, até então fundamentadas nos pressupostos das ciências naturais, que, como consequência, constrói o trabalho da psicologia em cima de hipóteses e se mostra, prontamente, insuficiente para o seu saber independente.

Neste sentido, a psicologia explicativa<sup>136</sup>, com o objetivo de elucidar o comportamento humano, pretende captar e explicitar todos os fenômenos da vida psíquica por meio de vínculos causais, erigidos sob conceitos semelhantes ao da física newtoniana. A experiência fática da existência, portanto, é tratada com o mesmo modelo e as mesmas

---

<sup>135</sup> MORÃO, Artur (2008, p. 6). “Apresentação”. In *Ideias acerca de uma Psicologia Descritiva e Analítica*. Corvilhã: LusoSofia: press.

<sup>136</sup> Entre os representantes do pensamento que formou as bases da psicologia explicativa, Dilthey ressalta Hippolyte Taine, Hebert Spencer e Johann Friedrich Herbart. Os dois volumes da *Psicologia*, de Spencer, tentam, por exemplo, solucionar o problema da origem do *a priori* a partir do princípio da evolução e da estrutura do sistema nervoso. Já em sua obra filosófica sobre a inteligência humana, Taine empreende a introdução dos estudos dos fatos psíquicos anormais, abrindo caminho para as teorias de afinidade entre a genialidade e a loucura. Por fim, Herbart desenvolve uma psicologia explicativa de grande rigor científico com pressupostos deterministas como base.

ferramentas utilizadas para conceber as propriedades físico-químicas de elementos naturais. O método científico-natural da formação de hipóteses que pretendem se comprovar por si mesmas é deslocado para o campo dos fenômenos psíquicos e, no entanto, tal pretensão é impedida por “uma nuvem de hipóteses intransponível de se comprovar com a complexidade dos fatos psíquicos”<sup>137</sup>. Tal cenário se agrava com a tentativa de um paralelismo psicofísico que reduz os fenômenos da consciência a verdades funcionalizáveis que se adequam às demandas do campo das ciências naturais: “hipóteses, em toda parte só hipóteses”<sup>138</sup>.

Diante de tais questões, Dilthey propõe que as ciências do homem determinem de forma autônoma seus métodos em uma fuga dos ditames impostos pela força das teorias exatas, e, dessa forma, trate os objetos que aparecem na consciência como fenômenos reais, originariamente dados, compreendidos hermeneuticamente e que, diferentemente das ciências naturais, não necessitam ser explicados como fatos apresentados de modo externo ao sujeito. Enquanto o primeiro lida com a facticidade das experiências diretas do homem, na vivência ela mesma, a segunda é uma abstração teórica de fenômenos considerados fora da psique humana e que, de certa forma, são processados por esta, formando hipóteses que, por sua vez, criam conexões causais. No entanto, e por tudo isso, as hipóteses não podem se apresentar como fundamento imprescindível da compreensão da vida psíquica, e uma psicologia que evite tal pretensão é nomeada por Dilthey descritivo-analítica, na qual a vida psíquica é como uma trama a ser compreendida para o conhecimento das ciências do homem, e não um objeto de estudo causal alienado de si próprio. Todavia, a exposição de tal conhecimento e seus nexos “não deve ser inferida ou interpolada pelo pensamento, mas simplesmente vivida”<sup>139</sup>.

---

<sup>137</sup> DILTHEY, Wilhelm (2008, p.14). *Ideias acerca de uma Psicologia Descritiva e Analítica*. Trad. Artur Morão. Corvilhã: LusoSofia: press.

<sup>138</sup> Idem.

<sup>139</sup> Idem, p.25.

### **3. A descrição compreensiva das vivências históricas como contraponto à psicologia explicativa**

Tal relação entre psicologia descritiva e explicativa, como nos esclarece Dilthey, sempre fora presente na história, na qual destaca-se, por exemplo, o filósofo alemão Christian Wolff, com seu pensamento de que a ciência empírica possibilita o exame de todo o conhecimento dos fenômenos *a priori* da alma humana e sua consequente comprovação. Por outro lado, Theodor Waitz, em sua *Psicologia como ciência natural* (1849), conjectura uma explicação desses mesmos fenômenos dados na experiência mediante hipóteses adequadas, fundando oficialmente na Alemanha a psicologia explicativa segundo o modelo científico-natural moderno e, três anos depois, em seu *Monatsschrift de Kiel* (1852), expõe o plano de uma psicologia descritiva que acompanhe tal psicologia explicativa. A descrição, análise, classificação e comparação, juntamente com a teoria evolutiva darwiniana, tornam-se, assim, métodos investigativos que acompanham as ciências da vida orgânica, caracterizando-se, desse modo, como uma psicofísica, o que dominaria boa parte da maneira de compreensão do comportamento humano do século XX, radicalizando-se no advento das neurociências.

Mas tal psicologia fora baseada na percepção e na memória, constituída por sensações e representações, não abarcando a integridade do homem, como, por exemplo, “a poderosa realidade da vida, que os grandes escritores e poetas tentavam e tentam apreender”<sup>140</sup>. Dessa forma, as intuições, afetos e símbolos poéticos não têm lugar descritivo nesta tentativa de explicação da psique humana pelo fato de a ciência natural, como lhe é pertinente fazer, retirar de seu campo de pesquisa tudo aquilo que não se adequa aos seus parâmetros prévios. As ciências do espírito ou humanas, assim, necessitam de uma psicologia que descreva e analise a realidade da vida ela mesma, em suas dimensões históricas, sociais e artísticas e, portanto, que revele a trama resultante por trás de todas as dimensões das conexões psíquicas constituídas pelos próprios homens. Desse modo, as bases frágeis da psicologia explicativa se uniriam reciprocamente à análise e à descrição da realidade anímica, considerando-se a descrição

---

<sup>140</sup> Idem, p. 30.

de tal “trama da vida psíquica”<sup>141</sup> como fundamento de uma compreensão hermenêutica que supere o mero explicar.

Ao contrário de tal proposta, no entanto, as bases constitutivas da psicologia explicativa são a conexão causal dos fenômenos psíquicos segundo o princípio *causa aequat effectum* e a lei da associação<sup>142</sup>. As hipóteses das correlações entre os processos corporais e psíquicos, e mais tarde o materialismo, são inspirados por essa visão construtivista da consciência, que se expressa teoricamente a partir de conceitos e métodos da ciência da natureza. Uma crítica histórica a tal condicionalidade, portanto, é proposta por Dilthey, que aponta para o fato de que, se antes a psicologia ia buscar na metafísica um possível fundamento, busca agora na análise dos fenômenos psíquicos a partir de sua união com os fatos fisiológicos, tornando-se, então, uma “teoria da alma sem alma”<sup>143</sup>. Os avanços tecnológicos aumentaram drasticamente os experimentos e instrumentos para esse paralelismo psicofísico, aproximando cada vez mais o psicólogo do papel de um investigador da natureza, resultando no fato de que a própria vida é deixada em segundo plano, abrindo-se espaço para observações técnicas do funcionamento dos receptores e neurotransmissores cerebrais. Os hormônios, portanto, tornam-se mais importantes que os afetos, já que os primeiros podem ser empiricamente medidos e analisados, enquanto os segundos se revelam e se retraem nos mistérios dos modos de ser de cada paciente. No âmbito laboratorial ou acadêmico tal modo de investigação se mostra eficaz na descoberta e no estudo do comportamento e dos funcionamentos físico-químicos dos processos cerebrais, no entanto, no *setting* psicoterapêutico tais ocupações afastam o psicoterapeuta de um autêntico cuidado com a “trama da vida psíquica”.

A radicalização de tal senda explicativa, no entanto, foi desenhando-se gradualmente e se destaca, por exemplo, na psicologia inglesa, que, após a influência de David Hume no século XVIII, apresenta obras<sup>144</sup> primordiais em que as descobertas da

---

<sup>141</sup> Idem, p. 31.

<sup>142</sup> Tal corrente construtiva liga-se intimamente ao espírito da filosofia do século XVII, com Descartes e seus predecessores, como Leibniz e Spinoza.

<sup>143</sup> DILTHEY, Wilhelm (2008, p.33). *Ideias acerca de uma Psicologia Descritiva e Analítica*. Trad. Artur Morão. Corvilhã: LusoSofia: press.

<sup>144</sup> Entre as obras, destaque para *An Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (1829), de James Mill,

química neuronal ganham impulso e fazem com que as leis psíquicas se equiparem às leis mecânicas e químicas, em uma gênese do homem máquina<sup>145</sup>. A psicologia, neste momento, alicerça-se ainda mais à biologia geral, abandonando explicações metafísicas e se debruçando sobre hipóteses da constituição do sistema nervoso e de um estudo comparado do mundo animal e da experiência interna do homem. Por outro lado, o experimentalismo alemão também indica uma psicologia explicativa fundada em firmes relações quantitativamente determinadas, no entanto divide-se em duas perspectivas: a primeira apega-se à subordinação da psicologia ao conhecimento natural e ao paralelismo psicofísico, adequado ao campo de conhecimento da fisiologia, enquanto que a segunda, representada pela psicologia experimental de Wilhelm Wundt, apresenta uma concepção do psiquismo para além do determinismo fisiológico, em que a síntese psíquica é também criadora e não pode ser explicada externamente apenas pela causa e efeito psicofísica.

Ao pensar sobre tal histórico, Dilthey se aproxima de uma visão mais próxima da que interessa à presente investigação ao salientar que a descrição e análise da vida psíquica devem se limitar às bases do conhecimento e não de um acumular de hipóteses e conjecturas explicativas e, assim, a análise e descrição rigorosas substituem o construtivismo teórico. A psicologia proposta por Dilthey ressalta a impossibilidade de elevar vivências a conceitos, o que, no caso da prática clínica, orienta, como veremos no próximo capítulo, o cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo de ser do psicoterapeuta. Tais vivências, como já analisamos no caso Ana O. e aprofundaremos a frente, são narradas pelo paciente e não se enquadram em pressupostos, clareando a “livre vivacidade da vida psíquica”<sup>146</sup> e não representações distanciadas das formas singulares do existir humano.

---

e *A System of Logic* (1843), de seu filho John Stuart Mill.

<sup>145</sup> VATTIMO, Gianni (1971, p.11). *Introduzione a Heidegger*. Roma: Gius, Laterza & Gigli Spa. A tese de doutorado de Heidegger, “A teoria do juízo no psicologismo” (1913) reivindica a validade da lógica contra o psicologismo, que, por sua vez, reduz as leis lógicas a leis empíricas sobre o funcionamento da mente humana. Para tanto, Heidegger segue duas linhas em sua tese, a primeira, a neo-kantiana, que privilegia a importância lógica de uma teoria do juízo, a segunda, a husserliana, em uma crítica do psicologismo.

<sup>146</sup> DILTHEY, Wilhelm (2008, p.54). *Ideias acerca de uma Psicologia Descritiva e Analítica*. Trad. Artur Morão. Corvilhã: LusoSofia: press.

Portanto, as bases da ciência do espírito proposta por Dilthey não podem se ancorar na psicologia explicativa, pois suas construções possuem claros limites e suas hipóteses acabam por se converterem em fundamentos que se desdobram para outras explicações hipotéticas. Os conceitos, ao fim e ao cabo, distanciam-se dos fenômenos psíquicos e se tornam verdades irrefutáveis dentro de suas próprias lógicas abstratas, tendo apenas valor heurístico, enquanto que uma psicologia descritiva e analítica deve levar em conta os fenômenos livres, vivos e históricos que compõem o existir. Os conceitos científicos que, por meio da psicologia explicativa foram estendidos para a vida psíquica, desarticulam-se de tal proposição e dependem para a segurança de seu progresso do recurso mental *causa aequat effectum*<sup>147</sup>; no entanto, é a vida, que antecede todo o conhecimento, a única conexão possível para a ciência do espírito. Neste sentido, Dilthey arquiteta uma ligação entre os sentimentos internos e o mundo, na qual as tonalidades afetivas, que podem se manifestar nos sentimentos de dor e prazer, por exemplo, constituem uma espécie de sistema de sinais das propriedades do mundo exterior que, de outra forma, são ignoradas pela racionalidade. Apesar de ainda preso no modelo da psicologia subjetiva, diferenciando antagonicamente sujeito e objeto, o pensador se aproxima de uma abertura do homem, por via dos afetos, ao mundo. Mesmo com toda influência do pensamento darwiniano, ressaltando sobremaneira as ideias evolucionistas e biológicas que se propagavam na época, o filósofo coloca a vida e os afetos no centro de sua psicologia descritiva e analítica.

Em tal relação sujeito e objeto, ainda herança da filosofia da subjetividade cartesiana, Dilthey aponta para o fato de que esta percepção afetiva interna, diferente da externa, assenta-se em um perceber íntimo, singular e vivencial de cada um, sendo imediatamente dada. No que se refere à individualidade psíquica, a natureza humana apresenta características qualitativas iguais, mas quantitativamente muito díspares, o que cria uma diferença entre as individualidades que não podem ser apreendidas teoricamente por uma psicologia explicativa. Tais diferenças quantitativas são incalculáveis e particulares, impossíveis de serem captadas pelo outro, seja um médico ou, no nosso caso, um psicoterapeuta. A individualidade, assim, é captada como imagem do mundo e, neste sentido, são as determinações do mundo histórico que as definem e explicam por fórmulas

---

<sup>147</sup> Idem, p. 75.



metafísicas ou científico-naturais, como já observamos na relação entre as privações existenciais e o esquecimento da pergunta pelo ser no *Capítulo 1* (pp. 61-80). Diante do mistério que o modo de ser de cada um representa, da impossibilidade de sua medição ou captação, teorias metafísicas ou hipóteses teóricas são formuladas, porém não dão conta de sua pretensa tarefa ao ignorar as determinações da tradição historicamente sedimentada.

Em nossa proposta de um modo de ser existencial do psicoterapeuta, como aprofundaremos nos próximos capítulos, o homem não é desvendado mediante uma ruminação internalizada sobre si mesmo ou pela base de experimentos psicológicos que mostrariam resultados incontestes, mas, isso sim, compreender-se-ia em sua relação com a sedimentação histórica como fio condutor dos horizontes existenciais que indicam seus modos afinados de ser-no-mundo. Para aprofundarmos tal proposta é necessário agora refletirmos a respeito da analítica do aí-ser e seus impactos no âmbito da psicoterapia com o intuito de abriremos caminho para nossa proposição do cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo de ser existencial do psicoterapeuta.

#### **4. A analítica do aí-ser de Martin Heidegger como possibilidade de uma leitura fenomenológico-hermenêutica da psicoterapia**

A identificação do não-lugar teórico da psicoterapia, distante da teoria freudiana e das bases da psicologia explicativa, pode ser melhor compreendida por um fato histórico que é a pedra fundante de um novo pensar a prática clínica contemporânea. Trata-se do encontro entre o psiquiatra suíço Medard Boss e o filósofo Martin Heidegger, que tem como ponto de partida uma inquietação do médico após a Segunda Guerra Mundial a respeito da passagem do tempo. Convocado para atender uma tropa de montanha do exército suíço no fim do conflito, Boss sente-se entediado pela falta de trabalho e inicia um profundo estudo sobre a temporalidade, momento em que lê no jornal uma notícia relacionada a *Ser e Tempo*. Interessado pela obra e sem conseguir entendê-la nas primeiras leituras, decide escrever para o autor e recebe uma resposta. Na carta de 3 de agosto de 1947, Heidegger diz que “...os problemas da psicopatologia e da psicoterapia sob os

aspectos dos princípios me interessam muito...”<sup>148</sup> e deixa claro seu desejo, mais tarde revelado ao próprio Boss, de que a analítica do aí-ser não se limite ao saber especializado do filósofo, mas que possa servir e beneficiar pessoas na praticidade do mundo fático. A amizade desenvolvida por ambos possibilita, a partir de 1959, os *Seminários de Zollikon*, encontros entre o filósofo e psiquiatras e psicanalistas na Suíça que se estenderam por dez anos. Os relatos de Boss<sup>149</sup> afirmam que o pensamento médico-científico dominante na formação dos jovens médicos quase impossibilita a conversa com o filósofo, tamanha a diferença da compreensão de mundo entre eles, era como “um marciano que estava encontrando, pela primeira vez, um grupo de terrestres e tentava comunicar-se com eles”<sup>150</sup>. O ocorrido, talvez o mais ilustrativo do impacto de *Ser e Tempo* na psicoterapia, reflete a dificuldade na conciliação de conhecimentos físico-químicos do funcionamento cerebral com questões existenciais e o modo de ser cotidiano que se apresentam em um encontro clínico.

Tal dificuldade de diálogo pode, talvez, ser amenizada apontando o fato de que o caminho (*Wege*) da pergunta pelo ser leva Heidegger a uma investigação da diferença ontológica e a uma articulação com a facticidade, debruçando-se, além da fenomenologia husserliana, sob as noções de visão de mundo e vivência diltheyniana<sup>151</sup>. Portanto, ao mesmo tempo em que a vivência singular é fundamental para um entendimento da existência humana, esta, de princípio, encontra-se no interior da totalidade e traz consigo uma sedimentação histórica intrínseca a seu próprio modo de ser. Tais determinações já se inserem como diretrizes no campo de sentido das teorias, tanto das ciências naturais quanto das humanas, obstruindo, assim, um ver as coisas elas mesmas, o que implica na

---

<sup>148</sup> HEIDEGGER, Martin (2009, p. 49). *Os Seminários de Zollikon: Protocolos, Diálogos, Cartas (1959-1969)*. Org. Medard Boss. Trad. Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis, RJ, Vozes.

<sup>149</sup> ALMEIDA PRADO, Maria de Fátima de (2001, p. 31). “Uma apresentação sobre os ‘Seminários de Zollikon’”. In *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse* (págs. 29-46). São Paulo, ABD. É importante salientar que Medard Boss foi presença frequente na Associação Brasileira de Daseinsanalyse (ABD) nos anos 1970 pela feliz coincidência de ter filhos que viviam no Brasil na época e, dessa forma, existem diversos relatos dados diretamente por ele registrados nas publicações da instituição.

<sup>150</sup> HEIDEGGER, Martin (2009, p. 15). *Os Seminários de Zollikon: Protocolos, Diálogos, Cartas (1959-1969)*. Org. Medard Boss. Trad. Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis, RJ, Vozes.

<sup>151</sup> CASANOVA, Marco Antonio (2009, p.33). *Compreender Heidegger*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

necessidade de uma analítica da existência. No caso de nosso objeto de estudo, a psicoterapia, procuramos até aqui apontar tais questões em nossa crítica propositiva das contradições teórico-práticas da psicanálise e a rigidez casuística da psicologia explicativa. É preciso, agora, entender como essa articulação está presente no início do século XXI e como a analítica do *ái-ser* de Heidegger pode abrir uma nova possibilidade para se pensar filosoficamente a prática clínica.

É preciso ressaltar, de pronto, que, na contemporaneidade, diferentes abordagens psicoterapêuticas estão dominadas por um determinismo que enquadra o que chamamos aqui de privações existenciais e as tonalidades afetivas de cunho negativo, como o tédio e a angústia, como patologias a serem evitadas. Tenta-se, por meio de uma perspectiva explicativa, deduzir do psiquismo um funcionamento objetivo que possui causas e efeitos que podem ser conhecidos e controlados. As privações existenciais, neste contexto, são interpretadas como sintomas a serem erradicados, seja quimicamente, seja pela determinação de uma causa traumática que tenha ocasionado um efeito indesejado.

Tal cenário se efetiva com uma progressão das teorias explicativas no campo da psicoterapia, particularmente pela influência da neurociência e das hipóteses de um paralelismo entre questões fisiológicas e psíquicas, que cada vez mais se configuram como verdades funcionalizáveis no campo das ciências naturais. A psiquiatria moderna relaciona e elenca a maior parte dos transtornos em seu *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) como sintomas observáveis que partem de princípios lógico-causais. Apesar de sua importância, o objetivo de conhecer as propriedades dos transtornos apenas pelo método das ciências naturais desarticula o fenômeno do seu campo de mostraçã e o afasta de uma hermenêutica necessária para uma compreensão mais próxima da experiência observada na clínica, tanto quanto para uma real avaliação dos impactos e desdobramentos das privações para a existência. Como nos diz Heidegger nos *Seminários de Zollikon*, existem realidades impossíveis de serem medidas com exatidão pelo fato de o homem não ser um objeto casualmente explicável. É preciso meditar antes de tudo, portanto, a respeito dos limites da ciência:

*“Na ciência contemporânea encontramos o querer dispor da natureza, o tornar útil, o poder calcular antecipadamente, o predeterminar como o processo da natureza deve se desenrolar para que eu possa agir com segurança perante ele. A certeza e a segurança são importantes. Exige-se uma certeza no querer controlar. O que se pode calcular de antemão, antecipadamente, o que pode ser medido é real e apenas isso. Até onde isso nos leva perante uma pessoa doente? Fracassamos!”*<sup>152</sup>

Fica, assim, dubitável refletir sobre as privações existenciais pela via das teorias explicativas das ciências naturais modernas pelo fato de as mesmas já apresentarem hipóteses prévias do objeto, com uma posição determinista consolidada que se afasta do fenômeno em si. Não se pergunta mais como se dá a privação, qual o seu campo de sentido próprio, o que emerge intencionalmente a partir dela, mas, ao contrário, ela já é desde o início apresentada a partir de premissas que se comprovam funcionalmente e que explicam os fenômenos psíquicos, tornando possível controlá-los.

#### *4.1 – O impacto da fenomenologia husserliana e do pensamento heideggeriano nas compreensões sobre a psicoterapia contemporânea*

É em 1900, mesmo ano em que Freud lança *A Interpretação dos Sonhos* (1900) e funda oficialmente a psicanálise, que as *Investigações Lógicas* (1900-1901) de Husserl criam um novo método de investigação filosófico que se confronta com o positivismo e o psicologismo que dominavam o pensamento científico europeu da época e que se consolidaram como visão predominante da compreensão das privações existenciais do homem no século XXI. Parece-nos, no entanto, que o ponto de viragem de tal modo de compreensão aponta para a superação da dicotomia entre materialismo e idealismo provocada pela fenomenologia de Husserl e seus conceitos fundamentais de intencionalidade da consciência e suspensão dos juízos (*epoché*), que desembocam na

---

<sup>152</sup> HEIDEGGER, Martin (2009, p. 49). *Os Seminários de Zollikon: Protocolos, Diálogos, Cartas* (1959-1969). Org. Medard Boss. Trad. Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis, RJ: Vozes.

proposta de uma psicologia fenomenológica descritiva que influencia de imediato a compreensão de alguns pensadores em relação às formas de adoecimento mental no século XX. A introdução da fenomenologia no campo psiquiátrico, por exemplo, tem como marco a publicação da *Psicopatologia Geral* (1913), de Karl Jaspers, que busca uma distinção entre a psicopatologia subjetiva – que estuda os estados da vida ela mesma e que, portanto, seria fenomenológica – da psicopatologia objetiva, que se concentra nos sintomas físicos e mentais acessíveis aos sentidos. Utilizando-se principalmente do pensamento de Dilthey em suas *Ideias para uma psicologia analítica e descritiva*, Jaspers coloca a compreensão, possível de ser alcançada pela empatia (*Einführung*), como chave de entendimento para a explicação dos fenômenos psicopatológicos<sup>153</sup>. Ou seja, por meio de um modo fenomenológico de se colocar no lugar do outro e descrever e ordenar a vivência do paciente, o médico tem condições de compreender e posteriormente explicitar os encadeamentos psíquicos que se revelam fisicamente ou geneticamente. Dessa forma, a empatia fenomenológica de Jaspers tem como objetivo central uma anamnese que elucide o transtorno físico e mental que forma a patologia.

Em 1922, cinco anos antes da publicação de *Ser e Tempo*, Ludwig Binswanger apresenta no 63º encontro da Sociedade Suíça de Psiquiatria, em Zurique, uma conferência sobre a fenomenologia husserliana e suas repercussões para as psicopatologias<sup>154</sup>. No lugar de uma psiquiatria puramente biologista e médica, o psiquiatra propõe uma fenomenologia na qual a vivência (*Erlebnis*) do paciente e os fenômenos da patologia se tornam agora não apenas uma compreensão inicial, como em Jaspers, mas o centro mesmo de uma nova possibilidade de tratamento. Se no início Binswanger se debruça na obra de Husserl para sua antropologia fenomenológica, após a leitura de *Ser e Tempo* passa a utilizar o termo “Daseinsanalysis” e aprofunda sua crítica à psicanálise freudiana.

Influenciado pela fenomenologia, Heidegger radicaliza a ideia husserliana e abandona o conceito de consciência, o que resulta na descrição do aí-ser humano como abertura originária para o mundo, em existência (*Ek-sistir*), ser para fora. Este fora,

---

<sup>153</sup> CABESTAN, Philippe e DASTUR, Françoise (2015, p.60). *Daseinsanálise: fenomenologia e psicanálise*. Trad. Alexander de Carvalho. Rio de Janeiro, Via Verita.

<sup>154</sup> Idem, p.58.

representado pelo mundo, é um horizonte existencial com determinações historicamente sedimentadas, que constituem o sentido e a possibilidade do projeto que o *aí-ser* é. O pensador alemão se afasta de qualquer instância subjetiva que queira explicar o homem e que não possua evidências fenomenológicas: é sempre o horizonte existencial hermenêutico que determina o *aí-ser*, e, portanto, ele é um ente ontologicamente indeterminado. Tal compreensão propõe a existência como acontecimento espacial e resulta na noção central de *ser-no-mundo*, que sempre já se encontra junto com os entes e sempre já é lançado em seu horizonte histórico. Pelo fato de ser um ente indeterminado e sem conteúdo quididativo, é o próprio horizonte do *aí-ser* que se apresenta como indeterminado e sedimentado pela tradição. Tanto o *aí-ser* quanto o mundo que se abre a ele estão sempre sob o risco de experimentar a corrosão de uma indeterminação originária.

É a tonalidade afetiva fundamental da angústia, portanto, que desvela tal estranheza constitutiva do *aí-ser*, que, ao mesmo tempo, é marcado pela condição da facticidade, por ser, em cada caso, em um determinado mundo, rodeado por entes intramundanos. É sua abertura compreensiva e sua disposição afetiva (*Stimmung*) que o caracteriza imediatamente como ente absorvido e decaído no mundo de que se ocupa no modo cotidiano. Tal modo coloca o *aí-ser* na determinação existencial da decadência (*Verfallen*), em um inevitável distanciar-se de si mesmo e se perder na impessoalidade do impessoal. No conforto tentador, tranquilizante e alienante do decair, perdido na publicidade (*Offentlichkeit*) do “a-gente”, o *aí-ser* é arrastado para um estranhamento que encobre o seu poder-ser mais próprio. Por meio da impessoalidade, foge de sua indeterminação originária e, conseqüentemente, do fenômeno que a desvela: a angústia. Ao mesmo tempo, no entanto, o mundo se apresenta com caráter terapêutico ao atenuar a indeterminação ontológica originária e suprimir a absoluta estrangeridade do *aí-ser*, tornando possível uma familiaridade indispensável para os comportamentos em geral.

A analítica de *Ser e Tempo*, portanto, abre uma série de novas possibilidades ao exercício clínico ao meditar sobre o homem para além das fronteiras divisórias entre sujeito e objeto e colocar no centro da reflexão o modo com que as tonalidades afetivas afinam o *ser-no-mundo*. Não se trata mais, portanto, de sintomas internalizados que fazem o homem enxergar e sentir o mundo exterior de maneira precária, mas, ao contrário, é a

própria condição ser-no-mundo que descerra tonalidades afetivas de tal ou tal forma<sup>155</sup>. Não há uma fenda que separa a singularidade existencial do aí-ser e a sedimentação histórica do mundo compreensivo que é o seu, mas, na realidade, há um encontrar-se (*Befindlichkeit*) compreensivo-afetivo em que ambos se interconectam e não se diferenciam.

Tal modo de pensar possibilita uma descrição fenomenológico-hermenêutica das privações existenciais pela abertura de mundo do aí-ser, na forma com que este lida, por exemplo, faticamente com o espaço e o tempo<sup>156</sup>. Neste sentido, o mundo pode abrir-se de maneira claustrofóbica ou ilimitada, vagarosa ou frenética, ou seja, modulado pelas tonalidades afetivas. Da mesma forma, o aí-ser apresenta sempre um estar entre a familiaridade do mundo e sua mais absoluta estranheza, o que possibilita uma reflexão profunda das formas existenciais de adoecimento que se estendem desde o que se configura como a neurose, como excesso de mundo, até a psicose, que aponta para uma falta de referências de mundo. Todas essas novas compreensões abrem espaço para uma nova descrição das patologias clínicas e serão aprofundadas, com enfoque na tonalidade afetiva fundamental da angústia, na segunda parte da presente investigação. Não é, portanto, nosso objetivo aqui formular uma nova compreensão de todas as privações existenciais a partir da analítica do aí-ser, mas apontar um caminho para o cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo de ser do psicoterapeuta no encontro clínico.

#### 4.2. O olhar fundador de Ludwig Binswanger: o advento da *daseins*análise

É precisamente em *Sonho e Existência* (1954) que, influenciado por tais pensamentos heideggerianos, Binswanger desvia-se por completo da psicanálise, quando se posiciona em relação ao sonho – na época estabelecido como a via régia para o inconsciente – de maneira muito diferente da *Interpretação dos Sonhos* freudiana. Ao

---

<sup>155</sup> CASANOVA, Marco Antonio (2009, p. 109). *Compreender Heidegger*. Rio de Janeiro: Editora Vozes. De acordo com Casanova, “tonalidades afetivas são como atmosferas, que nos envolvem de tal forma que tudo imediatamente se mostra a partir de seu modo de afinação”.

<sup>156</sup> Descrevemos aqui o que Ludwig Binswanger, em vários momentos de sua obra, chama de “espaço afinado” (*gestimmter Raum*), que considera a espacialidade, em uma típica leitura heideggeriana, como um *a priori* da existência, para além da dimensão geométrica e cartesiana, mas como espaço orientado e afetivamente afinado com o corpo.

contrário do mundo onírico como simbolização das pulsões e dos traumas inconscientes produzido pelo indivíduo, o sonho é imagem que invade o homem, possui um caráter ontológico e “destinal”<sup>157</sup> que diz respeito a uma modalidade particular do ser-no-mundo, numa “objetificação em imagens das tonalidades afetivas (*Stimmungen*)”<sup>158</sup> que tem como centro de importância o conteúdo manifesto do drama onírico. Em sua constante troca de cartas com Freud<sup>159</sup>, essa diferença de pensamento logo se faz notar, ressaltando a posição racional e biológica do pai da psicanálise, que não se convence dos “pensamentos espiritualistas” de Binswanger. Enquanto Freud insiste em uma explicação científicista para o que se revela no tratamento de seus pacientes, Binswanger logo se convence de que o verdadeiro conteúdo que pode compreender as privações de seus pacientes se encontra muito mais na poesia, na mitologia e nos sonhos<sup>160</sup> do que na medicina ou na biologia.

Um dos pontos centrais na obra de Binswanger, que inclusive gera críticas de Heidegger, é o amor, e não a existência, como forma mais elevada de compreensão do ser humano. Neste ponto, o psiquiatra alemão chega a propor uma fenomenologia do amor em sua *Grundformen* (1942), influenciado pelo pensamento poético e pela obra *Ich und Du* (1923), de Martin Bubber, distanciando-se da ontologia fundamental e aproximando-se de uma antropologia admitida por ele próprio, em que o que mais importa é o aí-ser como humanidade<sup>161</sup> e não como projeto que se conquista a cada vez como seu. O amor, portanto, seria o *a priori* humano, antecedendo-se até mesmo ao cuidado (*Sorge*), mas que só pode, como aquilo que se localiza no campo do infinito, ser compreendido no

---

<sup>157</sup>CABESTAN, Philippe e DASTUR, Françoise (2015, p.71). *Daseinsanálise: fenomenologia e psicanálise*. Trad. Alexander de Carvalho. Rio de Janeiro, Via Verita.

<sup>158</sup> Idem, p. 75.

<sup>159</sup> As correspondências foram trocadas um ano após a visita de Binswanger a Freud em Viena, entre 1908 e 1938.

<sup>160</sup> Aqui faz-se necessário um breve lembrete da biografia de Binswanger, que conviveu desde a infância com nomes da cultura artística alemã que se internavam no sanatório *Bellevue*, de propriedade do avô, que passaria para o seu pai e, por fim, para ele. O orientador de sua tese de doutorado foi Carl Gustav Jung e ainda teve a oportunidade de tratar Friedrich Nietzsche quando trabalhou na clínica psiquiátrica da Universidade de Iena.

<sup>161</sup>CABESTAN, Philippe e DASTUR, Françoise (2015, p.81). *Daseinsanálise: fenomenologia e psicanálise*. Trad. Alexander de Carvalho. Rio de Janeiro: Via Verita.



projeto finito (ser-para-a-morte) do aí-ser heideggeriano como cuidado. Binswanger, como a crítica de Heidegger nos *Seminários de Zollikon* afirma, tem dificuldade em compreender o ser-com (*Mitsein*), assumindo que a relação ainda parte de um eu aberto para um tu aberto e não que o ser-com-os-outros já implica o aí-ser<sup>162</sup>. Nos últimos textos de sua obra, mais especificamente *Melancolia e Mania* (1960) e *Delírio* (1965), Binswanger retorna a Husserl e busca um diálogo entre “a intencionalidade com o ser-no-mundo e o transcendental com a factualidade”<sup>163</sup>, debruçando-se sobre como a consciência transcendental pode esclarecer as psicopatologias de forma subjetivista, distanciando-se, assim, do pensamento heideggeriano e de nossa proposta.

#### 4.4. *Medard Boss e a proposição de uma psicoterapia sustentada pelo pensamento heideggeriano*

Ao contrário do psiquiatra alemão Binswanger, o médico suíço Merdard Boss guia sua reflexão no caminho de que a analítica do aí-ser é uma nova compreensão da psicoterapia e dos fenômenos patológicos e, portanto, o pensamento de Heidegger baliza toda sua investigação. Após a leitura de *Ser e Tempo*, experiências como a análise didática que fizera com Freud, em 1925, e o trabalho ao longo de dez anos realizado ao lado de Jung se transformam em uma tentativa sistemática da elaboração de uma psicoterapia, e até mesmo de uma medicina, que se conforme à analítica heideggeriana<sup>164</sup>. Boss, pelo frequente contato com Heidegger, acompanha a inflexão (*Kehre*) e compreende o aí-ser como clareira do ser (*Lichtung des Seins*), o que resulta em um pensar a clínica de forma distante do subjetivismo e da metafísica ainda marcantes em Binswanger.

Boss não acredita ser possível falar em variações patológicas do ser-no-mundo, o que possibilitaria que o psicótico ou o esquizofrênico, por exemplo, vivessem em realidades particulares independentes em que o mundo como totalidade de entes intramundanos seria criado por uma consciência subjetiva e não como “clareira projetada

---

<sup>162</sup> Idem, p. 85.

<sup>163</sup> Idem, p.87.

<sup>164</sup> Tal esforço se percebe, principalmente, na obra *Gundriss der Medizin und der Psychologie* (1971), que Heidegger em carta definiu como “o testamento de toda sua vida de trabalho teórico e prático”.

pelo ser”<sup>165</sup>. A abertura *ekstática* do aí-ser ao mundo é sempre o ponto central para a investigação das patologias e também da leitura do médico suíço acerca do mundo onírico, que, para ele, não invade o homem irrealisticamente, como em Binswanger, mas, pelo contrário, é apenas uma modalidade diferente de abertura do aí-ser, que não é ilusória ou apartada da vida desperta, mas sim faz parte do jogo velado-revelado do ser.

Neste sentido, portanto, a proposta de Boss é radicalmente heideggeriana e compreende que toda forma de encarar a doença, seja ela mental ou física, ancora-se e enraíza-se no esquecimento do ser da metafísica e guia-se pela técnica e seus encadeamentos de causa e efeito. A divisão entre soma e psique ignora o fato de que o homem adoece por inteiro e atesta que a ciência só se ocupa de um corpo (*Körper*) sem vivacidade, mero objeto, ignorando o corpo vivente (*Leib*)<sup>166</sup>. Boss considera que a abertura do aí-ser ao mundo como existência (*Ek-sistir*), ser para fora, aparece como corporeidade (*Leiblichkeit*), o que está muito além do corpo biológico de que a medicina se ocupa e que a psicanálise replicou em sua formulação do aparelho psíquico<sup>167</sup>.

## 5. Uma psicoterapia para além de abordagens e rótulos

Como observamos, o impacto da fenomenologia de Husserl e, posteriormente, da analítica do aí-ser de Heidegger impõem uma meditação profunda sobre as maneiras de se observar as privações existenciais. O início de tal novo olhar, no entanto, deve-se, sobretudo, à reflexão decisiva de Dilthey sobre os impactos da historicidade e a crítica constante do filósofo à psicologia explicativa. Para nosso caminho de se pensar um outro modo de ser do psicoterapeuta, levar em conta as compreensões das vivências e a sedimentação histórica do contexto em que o paciente está absorvido se conecta diretamente a uma constante tentativa de não fixação do ser do ente para designar e

---

<sup>165</sup> CABESTAN, Philippe e DASTUR, Françoise (2015, p.112-113). *Daseinsanalyse: fenomenologia e psicanálise*. Trad. Alexander de Carvalho. Rio de Janeiro, Via Verita. Binswanger usa o termo ser-para-além-do-mundo (*ein Über-die-Welt-hinaus-Sein*) que ignora o fato de que, no pensamento heideggeriano, mesmo o divino é um fenômeno “necessariamente intramundano que supõe abertura do mundo”.

<sup>166</sup> Idem, p.117.

<sup>167</sup> Tais ideias aparecem na obra *Introdução à medicina psicossomática* (1954).

enquadrar aquele que busca o auxílio do psicoterapeuta, em um exercício fenomenológico-hermenêutico.

A importância de indicarmos no *Capítulo 1* as correlações do esquecimento da pergunta pelo ser e as designações de enquadre da loucura já são, em nossa visão, contestadas indiretamente por Dilthey e, em seguida, aprofundadas por Heidegger e, no contexto da psicoterapia, desenvolvidas principalmente por Binswanger e Medard Boss. Consideramos, portanto, que a questão da historicidade, do esquecimento da pergunta pelo ser e das vivências são vitais para se pensar uma psicoterapia para além de abordagens e rótulos diagnósticos, ou seja, para um exercício psicoterapêutico que se atenha à existência e, assim, possa dar conta do fenômeno da angústia.

No entanto, para uma justificação filosófica de tal empreitada, julgamos necessário a seguir realizar uma meditação em torno da crise da metafísica, instalada, principalmente, por Nietzsche e aprofundada em toda a obra de Heidegger. O século XX, após o desenvolvimento do pensamento dos dois filósofos e a eclosão de dois conflitos mundiais, tornou-se terreno fértil para se pensar a angústia. O inóspito ronda o homem contemporâneo e pensar a superação da metafísica, ao nosso ver, é decisivo para se pensar uma psicoterapia que não se prenda a diagnósticos baseados em suposições, sejam elas religiosas ou científicas, que se encontram fora do próprio encontro paciente-psicoterapeuta.



## Capítulo 4

### **O respeito ao mistério e a tolerância à incerteza como modos de revivência da questão do ser: chaves filosóficas para o cuidado fenomenológico-hermenêutico na prática clínica**

#### **1. Apresentação**

Em nossa trajetória até aqui descrevemos no primeiro capítulo como o anseio da modernidade pela fixação e formatação do ser articula-se com as tentativas de enquadre histórico das privações existenciais como meras patologias psíquicas ou neuronais e como tais fatos se relacionaram com as origens da psicoterapia. Em seguida, no segundo capítulo, apontamos as contradições de nascimento da psicanálise em sua lida com a prática clínica hermenêutica e de uma teoria econômica e metapsicológica do aparelho psíquico, para desembocarmos, no capítulo seguinte, em uma crítica da psicologia explicativa e na possibilidade de se pensar de forma descritiva e compreensiva as vivências que se revelam na relação paciente-psicoterapeuta. Por fim, introduzimos os modos como a fenomenologia husserliana e a analítica do *aí-ser* de Heidegger apontam um novo caminho para se pensar o homem e, conseqüentemente, influenciam sobremaneira a psicoterapia do século XXI. Neste momento, no entanto, faz-se necessária uma reflexão filosófica sobre o campo compreensivo e de sentido que possibilita um novo pensar para o encontro clínico, em que as ideias de sujeito e objeto cartesiano e a fixação do ser dos entes perdem o sentido e apontam para o niilismo característico de uma época atravessada pela técnica.

Partimos aqui do fato de que os ideais metafísicos do divino e do racional, como eram até então encarados, enfraqueceram-se e esgotaram-se em suas preposições de entendimento, fixação e posicionamento do ser. Tanto ideias dogmáticas e formatadas de Deus, quanto a descrição biológica do humano como puro animal racional, levaram ao esquecimento de um verdadeiro perguntar pelo sentido do ser. Assim, o esgotamento da metafísica com Nietzsche e a ideia de sua superação levantada por Heidegger revelam uma época de desestruturação completa e irrestrita dos pressupostos filosóficos e dos ideários que sustentam os sentidos humanos desde a Revolução Francesa, o *cogito*

cartesiano e as categorias kantianas, apontando para uma época em que toda e qualquer ideia vira pó. O advento do mundo virtual nos ajuda a entender tal contexto histórico do presente: nenhuma ideia é mais concreta; elas são, pelo contrário, impalpáveis, não existentes, líquidas, como nos afirma Zigmunt Baumann, ou parte de uma suposta pós-verdade. Vivemos tempos em que compreendemos afetivamente toda e qualquer ideia como falsa, como se elas, assim como as imagens de computação gráfica, transformassem-se em meras reproduções de realidades que podem ser manipuladas e modificadas ao bel prazer do usuário. As ideias, nesta perspectiva, são ficções, e, logo, nós também somos ficções. A razão humana e a ideia do divino ganham conotação ficcional e parecem embrenhadas em sentidos, representações e preconceitos sedimentados que as afastam de qualquer verdade do ser. A racionalidade excessiva de nosso tempo e a fé inabalável em uma entidade divina fixada descem, de mãos dadas, o desfile da falta de sentido e do niilismo que tomam conta do nosso tempo. Nem a crença num ser divino entificado, tampouco a fé numa razão infalível parecem dar conta do vazio que se apodera do cotidiano produtivo e tecnificado do início do século XXI.

Para refletir a respeito de tais colocações, pretendemos aqui meditar a perda de força de articular sentido da ideia racionalista e metafísica ocidental do divino, que deixa o homem à mercê do “tudo é permitido” dostoeivskiano, e, em um segundo momento, trataremos do arrefecimento da razão, que ao desgastar-se, deixa o homem como que a pairar no obscurecimento de si mesmo. Por fim, levantamos a hipótese do respeito ao mistério e da tolerância à incerteza como ideias centrais de nosso tempo e, conseqüentemente, como chaves para o cuidado como modo de ser do psicoterapeuta. No vazio, na angústia do nada que nos arrebatava, o respeito ao mistério e a tolerância ao incerto nos revela uma possível saída para outros caminhos do pensar. A razão irrestrita, palpável, é uma luz artificial em excesso que nos cega. O divino metafísico formatado, etéreo e invisível, propõe uma luz distante, apartada do mundo material e que parece nunca se revelar. O mistério e o incerto se apresentam como velados-revelados, que aparecem para desaparecer, luzes que se propagam em sombras, sombras que apontam a presença da luz. Um caminho para a verdade do ser e de outro pensar possível para a psicoterapia.

## 2. O divino racionalizado

*“Porque não há, para o homem que fica livre, preocupação mais constante e mais ardente do que procurar um ser diante do qual se inclinar”*<sup>168</sup>, Fiodor Dostoiévski

O desgaste da ideia do divino formatado será aqui exemplificado por dois momentos do pensamento do século XIX designados por nós como filosófico-literários. O primeiro deles é o romance *Os Irmãos Karamazov* (1879), de Fiodor Dostoiévski, que tem como fio condutor de toda sua narrativa a questão filosófica da dúvida sobre a existência ou não de Deus e da imortalidade. O segundo momento se dá três anos depois da obra do autor russo, quando Nietzsche, no aforismo 125 de *A Gaia Ciência* (1882), narra de maneira literária a história do insensato que constata a morte de Deus. Por fim, refletiremos sobre tais momentos utilizando como base o pensamento de Heidegger e sua meditação do esgotamento da metafísica.

Logo no princípio de *Os Irmãos Karamazov*, a temática central da obra fica clara no diálogo que envolve Fiódor Pávlovich e seus filhos Ivan e Aliócha. O pai, já embriagado de conhaque, vê-se em meio a uma crise de consciência e resolve perguntar aos filhos sobre a existência de Deus. Ivan prontamente responde que não há um Deus e tão pouco imortalidade, e o pai se vira para o outro filho e faz o mesmo questionamento. Aliócha, que se dedica à fé em um mosteiro, responde que sim, há um Deus. Pávlovich, um homem comum de caráter duvidoso, conclui que Ivan é quem deve estar correto e que o homem que inventou a ideia de Deus deveria ser enforcado. Mas Ivan, logo o interpela: “sem essa invenção não haveria civilização”<sup>169</sup>. Tal diálogo sintetiza todo o jogo dialético que a obra propõe, na qual a ideia central de Ivan é de que sem Deus e a imortalidade tudo é permitido e o homem, a partir de então, estaria perdido. Para ele, citando Voltaire, se Deus não existisse seria preciso inventá-lo. O momento chave de entendimento do problema colocado por Dostoiévski no romance se dá no diálogo entre Ivan e o Diabo. Ivan julga que alucina, mas escuta atenciosamente seu interlocutor:

---

<sup>168</sup> DOSTOIÉVISKI, Fiodor (1970, p. 190). *Os Irmãos Karamazov*. Trad. Natália Nunes e Oscar Mendes. Rio de Janeiro, Abril Cultural.

<sup>169</sup> Idem, p. 106.

*“Quando me transporto aqui para a Terra, entre vocês, minha vida toma uma aparência de realidade, e é o que mais me agrada. Porque o fantástico me atormenta como a ti mesmo, de modo que gosto do realismo terrestre. Entre vocês, tudo é definido, há fórmulas, geometrias; entre nós, só equações indeterminadas.... Meu ideal é ir à igreja e lá acender uma vela, de todo coração, palavra. Então, meu sofrimento terá fim”<sup>170</sup>*

Ivan tenta despertar de sua alucinação utilizando a razão, julga que o Diabo não passa de uma parte de si mesmo que se revela em uma espécie de psicose e nada mais. Mesmo assim, prossegue o diálogo e faz o mesmo questionamento que seu pai na cena anterior: Deus existe ou não? O Diabo cita o *cogito* de Descartes (*Je pense, donc je suis*) e afirma que a existência de Deus e a dele mesmo não pode ser provada. Então, levanta uma primeira hipótese de que, ao destruir a ideia de Deus no espírito do homem, a antiga concepção do mundo e a moral cristã desapareceriam. Seria, assim, no mundo terreno e na vida fática que os homens tirariam todos os gozos possíveis, de tal sorte que o espírito humano se elevaria de um orgulho tamanho que se formaria uma espécie de humanidade deificada. O domínio completo da natureza pela ciência geraria uma alegria tão intensa no homem que ela substituiria as esperanças das alegrias celestes. Sem esperança de ressurreição, a morte chegaria tranquila e o amor entre iguais se daria de maneira desinteressada.

Mas o Diabo, em seguida, levanta outra hipótese, a de que a inveterada estupidez humana demoraria mais de mil anos para concretizar tal idílio terrestre. No lugar, tudo seria permitido e, sem regras morais, nasceria o Homem-Deus, que não possui leis e faz o que bem entender em prol de si mesmo. A moral tradicional cristã se desmantelaria como um castelo de areia atingido por uma onda do mar, nada deixando no lugar. Este diálogo com o Diabo mostra o conflito de Ivan: não consegue acreditar no Deus da tradição ou na imortalidade e tal ideia o assombra pela abertura assustadora que o desgaste do divino acarreta. Ivan, dessa forma, é a imagem do homem moderno perdido diante do incerto. Deus como ideia formatada retirou-se, não há mais onde apoiar-se. Sem a imortalidade, o sentido da existência se corrói e se torna líquido, sem os contornos de um

---

<sup>170</sup> Idem, p. 444.



*kosmo* (κόσμος): *chaos* (χαίω). O homem sem o divino é peça solta na infinitude do espaço e do tempo e a falta de referências celestes o abandonam à sua própria sorte terrena.

O drama de Ivan é semelhante ao conflito do homem do aforismo de *A Gaia Ciência*, de Nietzsche. Desesperado, ele sai às ruas em pleno dia, com uma lanterna acesa, em busca do divino, e proclama que Deus fora morto por todos os homens. Nós, seus assassinos, esvaziamos o mar, apagamos os horizontes e quebramos a corrente que ligava a Terra ao seu Sol, diz ele. O que o mundo possuía de mais sagrado e mais poderoso perdeu-se e a humanidade toda é quem tem as mãos sujas de sangue. O insensato constata, ainda, que aquela verdade ainda não está pronta para ser revelada, que ela já se concretizara, mas seu desdobramento só viria a causar o impacto devido no futuro. O homem ainda não se dá conta, mas andarás errante em direção ao nada infinito.

O Deus morto anunciado por Nietzsche designa o mundo suprassensível em geral, o mundo chamado metafísico. Deus é o nome para o âmbito das ideias e dos ideais do platonismo, que se encaminha então para o seu esgotamento e, assim, nada mais ao que o homem se agarrava e se orientava permanece firme<sup>171</sup>. Não se trata aqui da morte da possibilidade de uma vida com valores cristãos ou na crença do Deus bíblico, mas de um esvaziamento de ideais celestes existentes separadamente acima do mundo fático e que orientavam até então os passos do homem terrestre, que agora, sem bússola, perde suas referências. Tanto é assim que o anunciador da morte de Deus em *A Gaia Ciência* é um insano, assim como Ivan Karamazov, que ao fim da obra de Dostoiévski perde sua razão. Nietzsche, por fim, termina seus dias imobilizado pela demência dos que perderam as referências. Enlouquecer, aqui, em alguma medida, é angustiar-se perante o nada que se revela após uma crise de sentidos e, perdido na indeterminação, não mais conseguir regressar. Os valores, que nas palavras de Nietzsche deveriam ser transmutados, antes se esvaziam e deixam o homem desorientado. Na conferência “O tempo da imagem e do mundo”, Heidegger designa tal desdivinização como um dos fenômenos fundamentais da

---

<sup>171</sup> HEIDEGGER, Martin (1998, p.254). “A palavra de Nietzsche ‘Deus morreu’”. In *Caminhos de Floresta* (p.241-307). Coord. Científica: Irene Borges-Duarte, Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

modernidade. Não se trata da simples eliminação dos deuses, mas sim de um “estado de ausência de decisão sobre o Deus e os deuses”<sup>172</sup>.

Para Nietzsche, então, no lugar do divino surge a autoridade da consciência moral e o Deus-razão, em substituição ao paraíso celeste entra em cena o progresso histórico. O Deus que desaparece de seu lugar no mundo suprasensível dá lugar a novos ideais, caracterizando o que ele chama de niilismo incompleto, quando os valores supremos se desvalorizam, mas ao invés de serem transmutados produzem novas representações de ideal do suprasensível. Na interpretação de Heidegger, o valor e o caráter de valor (*Werhafte*) tornam-se o substituto positivista do metafísico.

O pensamento de Nietzsche, portanto, em especial a vontade de poder, inverte o pensamento metafísico, mas não o supera. A essência dessa metafísica moderna, que pensa tudo no horizonte dos valores, é buscar a certeza e o indubitável, estabelecer o sólido e o permanente – *firmum et mansurum*, na expressão de Descartes. O mundo suprasensível das metas e das medidas celestes já não sustenta a vida, que passa a ter como meta o domínio da natureza pela vontade de poder. Não se trata, portanto, da substituição de Deus pela razão, mas da objetificação técnica de todos os entes, incluindo o próprio homem e a natureza. Os entes objetificados não são mais questionados e o ser, que foi esquecido, torna-se valor na metafísica da subjetividade<sup>173</sup>.

O Diabo de Ivan Karamazov, neste sentido, é tomado como ilusão por ele próprio, como ente patológico que pode ser cientificamente curado. Com o abandono de Deus o homem trata de recriá-lo em Terra, agora com o nome de ciência moderna. É preciso *kosmos* para aplacar o *chaos* da falta de referências. O Deus celeste morre para dar lugar ao Deus terrestre, o Homem-Deus, que manipula e extravia a natureza em nome do progresso histórico (*historischer Fortschritt*)<sup>174</sup> e da eficiência. O “desmoronamento

---

<sup>172</sup> HEIDEGGER, Martin (1998, p.98). “O tempo da imagem e do mundo”. In *Caminhos de Floresta*. Coord. Científica: Irene Borges-Duarte, Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

<sup>173</sup> HEIDEGGER, Martin (1998, p.296). “O tempo da imagem e do mundo”. In *Caminhos de Floresta*. Coord. Científica: Irene Borges-Duarte, Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

<sup>174</sup> HEIDEGGER, Martin (1998, p.255). “A palavra de Nietzsche ‘Deus morreu’”. In *Caminhos de Floresta* (p.241-307). Coord. Científica: Irene Borges-Duarte, Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

essencial do suprasensível”<sup>175</sup>, sua decomposição (*Verwesung*), dá lugar ao culto ao próprio homem e sua irresistível tendência de transformar tudo em composição (*Gestell*). O homem não só se esquece de Deus, como se esquece ainda mais intensamente do próprio ser.

## 5. O racional divinizado

*“El sueño de la razon produce monturos”, Francisco de Goya*

O esgotamento do fazer filosófico no modelo racionalista pós-iluminista pode ser resumido em uma fascinante imagem poética descrita por Nietzsche no capítulo “Da Visão e do Enigma”, em *Assim Falou Zaratustra* (1883). No transcorrer de uma viagem de navio, Zaratustra narra aos marinheiros a visão de um pastor de ovelhas que se torce ao chão, aterrorizado pelo fato de estar sufocando com uma negra e pesada cobra que lhe pende sobre a boca. Zaratustra, após fracassar na tentativa de retirar o animal com suas próprias mãos, aconselha que o pastor morda a cabeça da serpente para se livrar de tal tormento. O pastor segue o conselho e cospe o animal para longe. Zaratustra, então, descreve o estado de espírito do pastor após a ação: “já não era pastor, já não era homem – era um ser transformado, transfigurado, que se ria! Nunca no mundo um ser humano se riu como ele ria”<sup>176</sup>.

Em uma leitura atenta, no trecho do mesmo capítulo intitulado “O Convalescente”, descobre-se que Zaratustra contara aos marinheiros uma história sobre si mesmo. Após passar sete dias isolado em sua caverna, sem vontade de viver e ver o mundo, diz aos animais que com ele conversam: “Como sabeis bem aquilo que se tinha de cumprir em sete dias... e como aquele monstro se me meteu na garganta e me sufocou! Mas, com uma dentada, cortei-lhe a cabeça e cuspi-a para longe de mim”<sup>177</sup>. Zaratustra diz-se doente de sua própria rendição, pois o que o sufocava e meteu-se em sua garganta

---

<sup>175</sup> Idem, p. 255.

<sup>176</sup> NIETZSCHE, Friedrich (1998, p.184). *Assim falava Zaratustra*. Trad. Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio D’Água.

<sup>177</sup> Idem, p. 256.

era o enfado do homem, o indiferente, o que não vale a pena, o saber que sufoca.

A negra serpente que engasga Zaratustra é uma imagem simbólica do niilismo passivo, que não mais acredita no progresso do homem após a Revolução Francesa e a filosofia kantiana<sup>178</sup>. A perfectibilidade progressiva da história, o aperfeiçoamento do humano e a busca pela resposta trazida pela modernidade se transformam em um sentimento de indiferença perante a vida e ao que está por vir. Do latim *nihil*, o niilismo passivo aponta em sua etimologia exatamente para uma indiferença perante o nada. Desiste-se da vida por não lhe enxergar mais propósitos claros de um “para onde”. A cena narrada por Nietzsche, portanto, revela o esgotamento da tentativa de o homem moderno se pautar pela metafísica em sua busca de respostas e tal desgaste é levado às últimas consequências em nosso tempo por uma ciência que ignora o fenômeno e se esquece do ser. O procedimento da ciência moderna limita-se apenas aos seus próprios resultados, e é por meio destes tão somente que ela pode avançar em progressão<sup>179</sup>. Avançar, por meio de investigações e planificações, à objetivação do ente, torna-se o sistema efetivo de tal ciência. Como tornar o ente disponível para o representar (*vorstellen*) é agora o objetivo final do conhecer como investigar, desse modo, só é, só vale como sendo, “aquilo que deste modo se torna um objeto”<sup>180</sup>. O ser do ente é procurado, então, em tal objetividade.

Esta configuração da ciência moderna, movida pela certeza do representar, remete à metafísica de Descartes, na qual pela primeira vez o ente é determinado como objetividade do representar – e a verdade como sua certeza<sup>181</sup>. Desta forma, o homem se transforma em sujeito e sua essência se altera significativamente: ele é agora o ente no qual todos os outros entes se fundam, é o centro de referência de toda a verdade dos entes. A passagem da Idade Média para o mundo moderno, marcado pela fuga dos deuses, marca o mundo como imagem e representação. O homem como ente supremo, que integra a

---

<sup>178</sup> MACHADO, Roberto. “A alegria e o trágico em Nietzsche”. Palestra realizada no programa Café Filosófico, em São Paulo, no ano de 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SKrGedy6J3g>.

<sup>179</sup> HEIDEGGER, Martin (1998, p. 106). *Carta sobre o humanismo*. Trad. Pinharanda Gomes. 5ª edição. Lisboa: Guimarães Editores.

<sup>180</sup> Idem, p. 109.

<sup>181</sup> Idem, p. 110.

ordem do que é criado e determinado pelo divino da Idade Média, passa a ser aquele que representifica (*repräsentant*) o ente “no sentido do que é objetivo”<sup>182</sup>. O homem, portanto, coloca a si mesmo na posição em que ele tem de se pôr objetivamente em relação ao ente e “a consideração do mundo e a doutrina do mundo se transformará numa doutrina acerca do homem, em antropologia”<sup>183</sup>. A partir do momento em que o mundo se torna imagem, que o homem se relaciona na totalidade dos entes, a posição do homem concebe-se como mundividência.

No entanto, ao mesmo tempo em que o homem se objetiva a si e aos entes como representáveis, o que Heidegger chama de gigantesco (*Ungeheuer*) se manifesta. A física quântica, neste sentido, ilustra bem o paradoxo do homem que ao tentar calcular e medir tudo se defronta com o incomensurável das medidas menores que o átomo da física clássica. Por outro lado, a aventura humana no espaço nos apresenta a vastidão infinita do Cosmos e o insondável dos buracos negros, onde os conceitos de tempo e espaço se liquefazem. Tal sombra, que indica um vazio, coloca o homem moderno numa posição paradigmática, ao mesmo tempo, de arrogância e humildade. O progresso tenta a todo custo uma delimitação e domínio dos entes, mas sua própria efetivação em alta velocidade revela o incomensurável dos próprios fenômenos descobertos. Neste momento, em que o domínio da totalidade do ente escapa, a pergunta pelo sentido do ser regressa. Quanto mais se pretende clarificar o mundo, mais o vazio parece se revelar, mais o mistério se faz presente, apesar de velado e encoberto pelo excesso de entes. O niilismo passivo típico do mal-estar de nossa época, neste contexto, nos parece uma revelação sufocante de tais contradições.

O homem moderno, sem Deus, sem parâmetros morais impostos metafisicamente para seus atos, sonha, assim, com o paraíso terrestre. E foi este homem, perdido na escuridão do nada e desprovido de lanterna, que em busca de uma luz ideal encontrou as trevas no século XX. A tentativa da criação de uma sociedade perfeita, pura, divinizada pela beleza e pela retidão moral e estética desemboca na maior barbárie que a civilização humana já presenciou. A beleza da abertura da ópera *Rienzi*<sup>184</sup>, de Richard Wagner,

---

<sup>182</sup> Idem, p. 115.

<sup>183</sup> Idem, p. 116.

<sup>184</sup> A ópera de Wagner conta a história de Cola di Rienzi (1313-1354), líder populista da Roma medieval

modela o ideário nazista de uma sociedade que precisa ser recomeçada sem aquilo que supostamente a atrapalha. Hitler, baseado nas idílicas civilizações gregas e romanas, planeja para o mundo material a perfeição estéril que só a mais pura e bestial racionalidade pode almejar. O discurso biológico e da evolução natural aponta que para erguer a sociedade perfeita é preciso liquidar os impuros e os adoecidos para que o corpo social se torne saudável e forte. A lógica nazista racionaliza sobre as possíveis soluções para um país mergulhado em crise e sem perspectiva após a derrota humilhante da Primeira Guerra Mundial e a opressão do Tratado de Versalhes. Promete a salvação terrena para o abandono celeste.

Essa razão torpe arquitetada sobre o desvario, essa obediência ao Deus encarnado no *Führer*, tem seu ápice no modelo logístico de extermínio em massa dos campos de concentração<sup>185</sup>. Se o homem matou Deus, matou também a sua razão ao levá-la aos limites de sua potência. Os iluministas, que tinham na fé da razão a sua lanterna, jamais imaginariam que ela propagasse tamanha escuridão séculos depois. O nazismo, esse *turning point* da metade do século XX, é acontecimento fático suficiente para se perder a fé no divino racionalizado e na razão divinizada. É o acontecimento em que o homem, de fato, enterra estes dois ideários que o conforta e o assegura um lugar determinado no mundo ou no céu. A fé formatada no divino e a fé desesperada na razão, aparentemente dois opostos, abraçam-se em comunhão como uma morada segura para o incerto. As imagens da Alemanha nazista, no entanto, marcam historicamente o momento que Nietzsche previra em sua *Gaia Ciência*: é noite para todo o sempre e não há mais lanternas a iluminar-nos. As ideias formatadas do divino e do racional morreram. E agora? Nihilismo. Nada a caminho<sup>186</sup>.

---

que tenta reformar a cidade baseado numa autocracia e cai em desgraça. Idealista, desejava o retorno da antiga grandeza romana e acreditava que a ideia de Estado secular está contida na pessoa do líder e máxima autoridade, de modo que ele, e somente ele, seria a expressão da vontade popular. Hitler definiu a ópera como uma experiência decisiva para suas ideias políticas e a assistiu mais de 40 vezes. De acordo com o historiador Helmut Kirchmeyer, Stalin também gostava da ópera e sua abertura foi tocada nas celebrações do décimo aniversário da Revolução Russa, em 1927.

<sup>185</sup> Citamos aqui a obra *Eichmann em Jerusalém - Um relato sobre a banalidade do mal* (1963), de Hanna Arendt, como referência para a ideia de que o funcionamento da máquina de matar nazista era operacional e calcada em uma racionalidade calculista de burocratas que a faziam funcionar.

<sup>186</sup> CASANOVA, Marco Antônio (2006). *Nada a caminho: impessoalidade, nihilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

A ficção nos ajuda também a refletir sobre este império religioso da razão. No filme *Alphaville*<sup>187</sup> (1965), de Jean-Luc-Godard, a ideia do Deus celeste é substituída pela crença absoluta e irrestrita na lógica. Por meio do computador Alpha 60, inventado pelo professor Von Braun, é a lógica quem toma decisões, chega a conclusões e guia os moradores da cidade futurista. Os sentimentos, as emoções e qualquer tipo de afetividade se tornam proibidas e penalizadas. Em uma das cenas mais marcantes, homens são executados no trampolim de uma piscina de ginásio e o personagem do agente Lemy Caution, que veio de fora investigar a cidade, pergunta: mas o que eles fizeram? Um homem qualquer, assistindo a tudo passivamente, responde: “eles foram ilógicos”. A razão aqui se transforma na religião que controla o incontrolável, que responde o irresponsável e que orienta o desorientado. Se Deus se retirou, a lógica pode substituí-lo para abafar o incerto e, assim, organiza-se o mundo com diretrizes baseadas na fé à racionalidade, na crença de que a lógica e o pensamento podem criar o paraíso terrestre. Com o esquecimento do afetivo, a perfectibilidade maquinal permitiria ao ser humano uma vida organizada e metódica, afastada da imprevisibilidade dos sentimentos e das emoções. Em *Alphaville* é proibido chorar ou manifestar-se sentimentalmente. Mesmo que um morador sinta algo, resta a ele calar seu sentimento e voltar-se à racionalidade. Já o homem que questiona a lógica é assassinado, assim como na Inquisição o homem que questionava a Deus. A crença inabalável e formatada em Deus e na racionalidade, portanto, apresentam-se como defesas semelhantes do homem perante o mistério e o incerto. O ser humano, essa máquina de fazer sentido, é intolerante às incertezas e busca calá-las da maneira que for possível. Em *Alphaville*, o que as pessoas chamam de Bíblia é uma espécie de dicionário com as palavras que possuem valor prático e, portanto, significado. Tristeza ou alegria, por exemplo, já não constam no livro e nada significam aos moradores. O domínio racional é estabelecido pela linguagem, que formata mundo de acordo com o enquadramento lógico programático do computador e distante da possibilidade de percepção afetiva. A poesia está proibida.

---

<sup>187</sup> A título de curiosidade, em São Paulo, o primeiro grande bairro brasileiro construído artificialmente por construtoras privadas nos anos 1970 recebe o nome de Alphaville, inspirado no filme. Hoje, o bairro possui 35 mil moradores que vivem em diversos condomínios fechados, chamados de residenciais, além de contar com um centro empresarial e industrial. Na época da construção houve problemas judiciais pelo fato de o terreno ser uma reserva indígena.

Assim como no nazismo, a lógica do computador Alpha 60 é de que o homem racional, lógico, forma uma raça superior que deve prevalecer aos fragilizados pelos sentimentos desviantes. Tudo por um suposto bem maior, universal. Por um paraíso terrestre sem desvios: um Éden de concreto e eficiência. O Deus que possibilita tal idílio é a técnica. Ela, com sua calculabilidade e probabilidade fria e racional, salva o homem do incerto e o possibilita apoio firme no âmbito de suas próprias convicções internas. É um mundo artificial, regido pela lógica e pela razão, que afasta o mistério do ser e do mundo e cria as estruturas para o previsível. A possibilidade, a abertura, a diferença, são repelidas em defesa do controlável.

Dessa forma, se o Iluminismo jogou luz na escuridão de um mundo medieval marcado pela obrigatoriedade da fé, o fervor fundamentalista da razão positivista excedeu os limites de claridade que a visão pode suportar. Se o homem anterior ao Iluminismo pecava pela falta de luz racional, o homem do século XX e XXI cegou-se pelo seu excesso. Ao pensar que tudo é respondível e que o mundo pode ser ordenado por verdades inabaláveis e cálculos perfeitos, o homem moderno perdeu-se no narcisismo de sua própria racionalidade. Esqueceu-se dos mistérios que o constituem e seguiu um caminho alienado e impessoal que desemboca na fácil manipulação das massas por ideários totalitários. O homem moderno, nos regimes nazistas e comunistas que marcaram o século XX e na burocracia do mundo corporativo e financeiro atual, torna-se simples peça sem desejo e responsabilidade própria em um perfil semelhante ao revelado no julgamento de Eichman. Como instrumento, segue um manual desprovido de relação afetiva consigo e abdica de escolher e se angustiar para mergulhar completamente na impessoalidade do mundo. Fato que se radicaliza no homem-consumidor de nosso tempo, cuja identidade se confunde com o perfil nas mídias sociais, enredado radicalmente na lógica cartesiana sujeito-objeto, mas onde o ter é mais salutar que o ser. A razão em excesso aponta ao homem que a única realidade reside nos entes e o ser passa a ser puro misticismo que deve ser deixado de lado.



#### 4. O mistério e o incerto

“*Tudo que não invento é falso*”, Manoel de Barros<sup>188</sup>

Se o pensamento filosófico-literário de Dostoiévski e Nietzsche marca aqui simbolicamente o declínio definitivo da ideia do divino como verdade fixa e absoluta, é com a psicanálise da entrada do século XX que a razão positivista da consciência como irrefutável é definitivamente colocada em cheque. Retomando a interpretação filosófica da teoria freudiana realizada por Ricœur, o *cogito* cartesiano que fundamenta a proposição sobre o homem racional é posto em análise pela dialética entre desejo e cultura. O *cogito*, na realidade, deve ser conquistado pelo homem por meio da reflexão, existindo, assim, falsos *cogitos* que devem ser superados com o exercício hermenêutico dos sentidos e a econômica das pulsões. Nesta dialética do desejo, a consciência deve ser conquistada por reflexão sobre si mesmo e deixa de ser algo já de pronto dado ao homem da razão. A ideia do espírito formulada por Hegel é aqui transformada no conceito de inconsciente freudiano: consciência é consciência de si. Tem-se, assim, um sujeito que não possui a si mesmo sem reflexão.

Mas, como já vimos anteriormente, Freud retorna ao campo seguro do *cogito* cartesiano ao formular sua teoria das pulsões que, no lugar de baseada em afetos, prende-se ao discurso econômico da possibilidade de dominar os instintos animais (força da natureza) pela razão (cultura). Instâncias psíquicas são criadas para dar conta de colocar novamente o sujeito em eixos cartesianos seguros. Freud, apesar da coragem de andar contra a corrente positivista de sua época, retorna ao discurso tradicional científico, talvez pela limitação do momento histórico, que não o deixou enxergar além, talvez pela compreensível necessidade de ser minimamente aceite pela comunidade médica e científica, talvez como defesa legítima para não se perder nos abismos da indeterminação.

O fim da obra de Freud, mais especificamente *O Mal-estar na Cultura*, parece iniciar uma entrada mais ousada na dissolução desse sujeito, apontando para o conflito entre cultura e desejo de forma irreconciliável. A crise instalada por Freud mostra um homem descosturado da natureza, um entre, sem lugar, sem possibilidade de se determinar completamente por conceitos culturais ou naturalistas e absolvido por um

---

<sup>188</sup> BARROS, Manoel (2006, p.3). *Memórias inventadas: segunda infância*. São Paulo, Planeta do Brasil.

sentimento oceânico. O homem é conflito e, como tal, precisa ser repensado. Aqui nos parece que a analítica do aí-ser realizada por Heidegger dá um passo além do então caminhar freudiano. O aí-ser não é determinado pela natureza, nem tem poder controlador sobre ela, é, isso sim, abertura. Não se trata de uma relação de força e poder, entre as pulsões naturais e o *logos* da razão, trata-se de um ente aberto compreensivamente para a questão do sentido do ser e, dessa forma, a dualidade natureza e razão é superada para dar lugar ao ser-no-mundo.

O paraíso terrestre por meio da razão desemboca nas ideias totalitárias do comunismo e do nazismo, enquanto o paraíso celeste resulta no esquecimento da facticidade da existência. Por um lado, a razão se esquece do que não pode ser projetado e calculado, por outro, a ideia formatada do divino projeta sua razão para além dos fenômenos que podem ser observados. O mistério e o incerto, por sua vez, oferecem a dimensão do sagrado (*Heilige*) sem nos despregarmos por completo do chão. O homem, assim, fica em suspenso, em aberto, sem teorias fechadas que tentem lhe enquadrar, quer seja na racionalidade científica progressiva, quer seja no ideário de uma resposta inequívoca para além do físico. Não há resposta no mistério, só perguntas, não um fim a se chegar, mas um caminho a se percorrer. Ao levá-lo em conta, revela-se o próprio caráter de abertura da existência e um inevitável perguntar pelo sentido de ser em que o mistério se faz combustível em busca de respostas e catalisa perguntas que, após serem respondidas, desdobram-se em uma série de novas indagações. O aí-ser, como ser-no-mundo, passa a ser aquele que guarda em si e abre-se compreensivo-afetivamente para o mistério do ser. Um caminho sem destino final em que o ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*), neste sentido, é a possibilidade mais possível e o mistério maior, pois não há acesso a suas possíveis respostas sem a própria experiência do fenômeno da finitude em si. O homem, portanto, é o aí do ser, caminhante incerto em busca de desvelar (*Enthüllung*) os mistérios que o constitui.

Neste sentido, a crença absoluta no divino ou no racional como parâmetros fechados são respostas que encerram o homem em um mundo interior-exterior. Só com uma ideia do mistério podemos falar de um aí-ser, de um ser aberto, que tem no seu aí uma tentativa de aproximação aos mistérios e incertezas do ser. O homem ocidental moderno cartesiano acha, seja por meio das descobertas científicas, seja por meio da revelação divina, que já esgotou as perguntas. O mistério, neste sentido, revela o caminho

a ser percorrido, as perguntas a serem feitas e o conhecimento a ser adquirido. O mistério faz o homem caminhar e aprender. As ideias formatadas do racional e do divino fizeram o homem estagnar em um lugar em que só há espaço para entes consumíveis ou entidades formatadas. O ser só reaparecerá com a pergunta pelo mistério. Quem somos? Para quê? Por quê? O mistério tem a missão de garantir que essas perguntas nunca deixem de ser feitas e abrir o caminho aberto do aprender pelo perguntar.

Com a consolidação da técnica, o esquecimento do ser se aprofunda e toma completamente o espaço que antes pertencia às ideias divinas. No entanto, o esquecimento do ser é tão devastador que ele mesmo acaba por apontar para a essência do ser. A técnica põe à mostra os entes de forma radical e tal mostra, que sepulta cada vez mais a pergunta pelo ser, impõe ao homem moderno um niilismo e uma falta de sentido tão sufocante que o ser – ao ser assim velado – revela-se como única alternativa. É impossível desaparecer com o ser, pois ele não é controlável pelo homem. Aprofunda-se afetivamente no homem moderno uma falta de sentido e de perspectiva histórica que apontam exatamente para a ausência do ser, mas é na ausência que o ser parece se fazer mais presente. Tal mal-estar de nosso tempo indica a necessidade de o homem questionar o ser e ultrapassar a superficialidade dos entes. É exatamente no momento historial em que o mundo se farta de entes e de objetificações que o mistério do ser deve vir à tona. Tal mistério deve ser o *leitmotiv* de um mundo para além da metafísica, para além do sujeito-objeto, para além dos entes. É no mistério que mora o ser. É o mistério que devemos respeitar e nos lembrar. O homem, ao se perguntar pelo ser, deve se perguntar pelo mistério que ele mesmo é. Não há ser sem mistério, não há mistério sem ser. O sagrado só é sagrado se misterioso e irrespondível. A filosofia, assim, não deve ir atrás de respostas e sim de perguntas. Ela deve caminhar movida pela resposta impossível do mistério, como “um viajante a caminho da vizinhança do ser”<sup>189</sup>.

Como no paradoxo socrático do “só sei que nada sei”, o homem contemporâneo precisa retornar aos questionamentos primordiais da filosofia: quem sou eu, qual o sentido da vida, qual a força misteriosa que faz a natureza agir? Questionar o ser é questionar o seu mistério e a impossibilidade de o saber. A questão pelo ser, que já pressupõe algum

---

<sup>189</sup> HEIDEGGER, Martin (1998, p. 45). *Carta sobre o humanismo*. Trad. Pinharanda Gomes. 5ª edição. Lisboa, Guimarães Editores.

prévio conhecimento a respeito dele – senão nem sequer o questionaríamos – precisa vir acompanhada de uma humildade existencial: não saberemos nunca tudo sobre o ser, porque ele se revela e se vela em infinitas facetas no misterioso que somos nós, em um campo que a palavra e a linguagem ainda não alcançam, em um campo em que os sentidos ainda não são dados, nem sequer cogitados. O mistério de não saber o que faz o Sol brilhar, o porquê de a Lua nos espreitar ou os motivos do nosso coração bater. As leis físicas e químicas que regem tais fenômenos não são suficientes para responder tais questões. Na realidade, ao pressupor fenômenos observados pela razão humana, tais instrumentos nos distanciam da verdadeira essência do que somos. Inventam-se fórmulas e conceitos científicos com fins práticos, fundamentais para nossa lida cotidiana, mas que são apenas isso: instrumentos práticos. Como tais, não devem ocupar a posição de verdade absoluta sobre o homem. A verdade científica é só uma verdade científica. Ela é fechada em si mesma. A verdade do ser é mistério. Ela é aberta ao infinito. É preciso redescobrir o mistério que nos constitui para, assim, aprendermos a tolerar a incerteza.

Ao levantarmos o mistério como ponto de partida para este novo pensar, porém, corremos o risco de criar novamente uma representação racionalista que nos oriente diante do incerto. Não seria isso cair novamente na armadilha de substituir o divino e o racional por algo abstrato como o misterioso? Definitivamente, sim! Por isso mesmo é que não se pode teorizar sobre o mistério. O que se apresenta como possível a nós é a possibilidade de uma compreensão-afetiva poética daquilo que está para além das explicações. Trata-se de uma hermenêutica que interpreta os afetos fenomenologicamente em sua revelação como fenômeno. Que compreende em uma dimensão afetiva aquilo que não pode ser racionalizável, o não dito, o que não pode ser tocado ou medido. Tal interpretação se dá, claro, pela linguagem e será a temática central principalmente do *Capítulo 13* (pp. 305-322).

Após a superação heideggeriana da metafísica, a psicoterapia se apresenta como campo compreensivo onde é possível caminhar pelos mistérios incertos dos afetos do homem. Tal lugar – na contramão de uma psicologia explicativa e do cientificismo dominante da Era da Técnica – surge como possível espaço privilegiado de abertura para a clareira do ser. Se as ideias e ideais de representação racional se dissolvem, uma busca de compreensão das tonalidades afetivas se apresenta como possível indicador para o caminho de outro fazer psicoterapêutico.

## **5. O respeito ao mistério e a tolerância à incerteza como chaves preparatórias à prática clínica do cuidado fenomenológico-hermenêutico**

Levantamos tais pontos filosóficos que, em nossa investigação, ressoam para a prática clínica do psicoterapeuta. No encontro clínico, a ansiedade e a tentativa de enquadre deliberado em patologias do modo de ser do paciente apontam exatamente para explicações casuísticas que apagam o mistério e as incertezas que se revelam no encontro paciente-psicoterapeuta. Como já vimos no *Capítulo 2* (pp. 81-104) no caso da histeria, a tentativa de uma explicação lógico-causal tende a retirar o fenômeno do seu campo de mostração e abafar ou fixar a questão do ser do encontro clínico.

Neste ponto, preparando-nos para a proposta do cuidado como modo fenomenológico-hermenêutico, julgamos que o respeito ao mistério e a tolerância à incerteza são duas chaves centrais do modo de ser do psicoterapeuta no encontro clínico. O primeiro possibilita que o aí do ser revele-se na intimidade do encontro, não se fixando, assim, o ser do paciente em entidades patológicas ou disfuncionais historicamente sedimentadas como observamos no *Capítulo 1* (pp. 61-80), na leitura de Foucault sobre o modo de enquadre das privações existenciais. O psicoterapeuta, portanto, deve abrir-se para além dos preconceitos vigentes e o conhecimento puramente teórico de sua abordagem e encarar o encontro clínico como uma experiência fenomenológico-hermenêutica, como aprofundaremos no capítulo a seguir.

No segundo caso, a tolerância à incerteza é um modo compreensivo do psicoterapeuta lidar com a própria ansiedade de respostas e enquadres para abarcar os sentimentos oceânicos que o encontro clínico revela. É uma forma de estar junto ao paciente sem lhe impor uma série de interpretações que objetivam neutralizar da clínica o mistério da existência e a incerteza de respostas para as perguntas mais profundas. Cada paciente possui uma cosmologia própria, uma pressuposição do que é estar no mundo e de como lidar com a inevitabilidade do ser-para-a-morte e, dessa forma, deve haver uma tolerância do psicoterapeuta por essa elaboração singular, independente de fé religiosa ou do completo ceticismo. Estas duas chaves, portanto, são as bases da elaboração da proposta do cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo de ser existencial do psicoterapeuta para um encontro clínico que possibilite um revelar-se da angústia como possibilidade de rearticulação de sentido.



## **Capítulo 5**

### **O cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo de ser existencial do psicoterapeuta: princípio de caminho para uma clínica de rearticulação de sentido**

#### **1. Apresentação**

Nosso objetivo neste capítulo é refletir os motivos de se pensar o cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo de ser existencial do psicoterapeuta na prática clínica. Para tanto, nosso caminho se dará em algumas etapas distintas. A primeira delas, expõe os motivos de o cuidado heideggeriano, base ontológica do *aí-ser*, possibilitar uma reflexão filosófica no campo da psicoterapia prática. A seguir, buscaremos revelar como o método de investigação filosófico da fenomenologia nos ajuda a pensar o cuidado na prática clínica ela mesma, ou seja, porque falarmos de um modo de ser fenomenológico do psicoterapeuta. Em seguida, abordaremos como a reflexão sobre a hermenêutica, mais decisivamente na leitura heideggeriana, nos auxilia a pensar as compreensões que brotam da relação paciente-psicoterapeuta. Por fim, já articulados com a analítica do *aí-ser*, consumaremos toda a tarefa da primeira parte de nossa tese ao propor o cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo de ser existencial do psicoterapeuta na prática clínica, o que abrirá caminho para meditarmos sobre o tema central de nosso projeto, a angústia como possibilidade de rearticulação de sentido.

Em princípio, antes de iniciarmos, é necessário justificar os motivos da não utilização da *daseins* análise como método clínico para nossa proposta. Parece-nos claro, até este momento de nosso percurso, as diversas justificativas de a psicologia explicativa e mesmo a psicanálise não darem conta da nossa tarefa, mas agora faz-se importante também uma breve explicação dos motivos pelos quais optamos por nos debruçarmos no modo de ser do psicoterapeuta como chave de nossa proposição e não na utilização de uma teoria ou técnica específica. Em nossa concepção, utilizar aqui um procedimento clínico, mesmo que enraizado na analítica do *aí-ser* como é o caso da clínica de Medard

Boss, é criar por assim dizer uma “antropologia ôntica”<sup>190</sup>, que cai novamente num esquecimento da questão do ser e não se atém centralmente ao que estrutura a existência: o cuidado. Em nossa proposta específica para o fenômeno da angústia como tonalidade afetiva fundamental o que está em jogo não é uma tentativa de esquematização e conceptualização de como as privações existenciais podem ser curadas ou tratadas – isso a psiquiatria, a psicologia, a psicanálise e a própria *daseinsanálise* podem nos orientar – mas, pelo contrário, nos guiarmos pelo encontro paciente-psicoterapeuta, articulados com o cuidado heideggeriano, para alcançarmos a possibilidade de um deixar que o pressentir da angústia apareça por si mesmo e se revele como fonte de sentido.

Em nossa proposta, portanto, é a própria relação de cada paciente com cada psicoterapeuta que orienta os caminhos compreensivo-afetivos daquilo que se dá no encontro. Buscar elencar privações existenciais específicas ou maneiras de ser normais ou patológicas, mesmo que dentro das possibilidades da analítica do *aí-ser*, seria fugir neste momento de nosso centro temático. Como veremos adiante, o fenômeno da angústia se dá em um tempo *kairológico*, da afetividade, e não pode ser apreendido por uma teoria que não brote da própria prática. Portanto, é na noção de cuidado, como aprofundaremos aqui, que o modo de ser do psicoterapeuta se articula com o modo de ser do paciente. É no encontro ele mesmo que a possibilidade de a angústia rearticular sentidos se revela, por isso mesmo ele deve ser resguardado em um modo fenomenológico-hermenêutico. A fenomenologia-hermenêutica, portanto, não é apenas o método de investigação filosófico que optamos para realizar nossa investigação, mas também é o modo como se dá o próprio cuidado psicoterapêutico que pode desvelar a tonalidade afetiva fundamental. Em nossa visão, este seria o modo de ser existencial do profissional mais acessível ao fenômeno da angústia, em que o cuidado e a pergunta pelo ser são, elas mesmas, a maneira de ser do acontecimento que se dá na clínica. O paciente, um homem, um *animal rationale*, começa a compreender-se como o *aí* do ser no próprio processo psicoterapêutico, não por conta de uma intervenção do psicoterapeuta, mas, isso sim, pelo fato de este liberar um espaço existencial para que o paciente compreenda a si mesmo como abertura de possibilidades possíveis e não um prisioneiro de sentidos sedimentados e preconceitos deliberadamente

---

<sup>190</sup> CABESTAN, Philippe e DASTUR, Françoise (2015, p.10). *Daseinsanálise: fenomenologia e psicanálise*. Trad. Alexander de Carvalho. Rio de Janeiro: Via Verita. Para os autores, a analítica do *aí-ser* é o ponto de partida ontológico para a antropologia ôntica (metaontológica) designada *daseinsanálise*.



reafirmados pela figura do suposto saber. Não se trata de um empurrar o paciente para uma falta de referências completas que o faça se angustiar para, aí sim, conseguir uma rearticulação existencial, mas, isso sim, resguardar (*bewahren*) serenamente um espaço privilegiado para o mistério e a incerteza, as duas chaves que orientam filosoficamente nossa proposta e que foram apresentadas no capítulo anterior<sup>191</sup>.

O objetivo deste capítulo, além de aprofundar os motivos da fenomenologia-hermenêutica inspirar o modo mesmo de ser do psicoterapeuta, é esclarecer porque em nossa visão o cuidado heideggeriano dá conta de uma prática clínica que não precise se ancorar em teóricas fechadas, pois não cabe a nós, aqui, apontar para esse conhecimento teórico, mas sim centrar nossos esforços na relação paciente-psicoterapeuta. Como insistimos, não temos a pretensão de teorizar uma nova abordagem de psicoterapia, mas sim descrever o encontro clínico com o intuito de abertura para a revelação específica do fenômeno da angústia.

## 2. O cuidado heideggeriano e o modo de ser psicoterapêutico

A compreensão heideggeriana do cuidado o tematiza como um existenciário, um ser do aí-ser, abertura ontológica que se manifesta na temporalidade e se efetiva na responsabilidade ontológica intrínseca dos seres humanos de estar ocupado no mundo da vida. Ao cuidar, portanto, o homem leva o ser no seu ser, ocupa-se dele na própria *práxis* do viver cotidiano daquilo que se apresenta, portanto, em uma condição pré-teorética que aparece na compreensão-afetiva do aí-ser no próprio dar-se do ser no seu aí. O cuidado aponta para o ser que está no mundo ocupado com, que compreende mundo. Neste sentido, no caso do psicoterapeuta, cuidar é abrir-se e esvaziar-se para escutar o ser e, dessa forma, escutar autenticamente o paciente. Tal abertura, torna-se, assim, um estar atento para um pressentir do abismo da indeterminação ontológica e – ao deixar o vir a ser (*erstehen*) do paciente se manifestar – acompanhá-lo na compreensão do aparecer e ocultar do mistério que se apresenta no servir. Compreender o ser, dessa forma, é abrir um campo livre (*Freie*) para que o ser aceda e mostre-se livremente, abrindo-se, assim,

---

<sup>191</sup> A *Parte III* da presente investigação, sobretudo o *Capítulo 12* (pp.287-304), aprofundará este modo de ser existencial do cuidado fenomenológico-hermenêutico para a aplicação na prática clínica.

um espaço potencial e poético (*Dichtung*) para que o próprio paciente compreenda as possibilidades possíveis do aí de seu ser. O cuidado, esse verdadeiro “exercício fático” da responsabilidade, semeia e cultiva uma reflexão do paciente a respeito da articulação entre a propriedade de seu ser e a impessoalidade do mundo, meditando-se, neste caminhar, sobre o modo de estar e ser-no-mundo com os outros. A própria relação paciente-psicoterapeuta torna-se, assim, a experiência fática privilegiada desta reflexão de questionar o ser do aí e de todas as coisas, de o ser vir ao mistério.

O cuidado como compreensão do ser revela-se, dessa forma, na própria relação paciente-psicoterapeuta, em que cuidar significa “*pro-curar* fazer pela vida, ocupado à beira dos entes que nos vêm ao encontro e solícito com os outros, com os quais se está a ser-no-mundo”<sup>192</sup>, um fenômeno ontológico que possibilita vislumbrar o ser do aí. O psicoterapeuta é aquele que exerce em sua atividade prática três dimensões do cuidado<sup>193</sup>, a primeira delas cuidar como estar-ocupado (*Besorgen*), ou seja, cuidar de si, ocupar-se dos afazeres da vida cotidiana e no tratar com o mundo, em seguida cuidar no auxílio solícito (*Fürsorge*) dos outros na convivência e, por fim, o mais notável deles no caso de nossa investigação, o cuidar do ser em geral, deixar que ele aceda a mostrar-se, a aparecer ao paciente por meio de uma abertura *ekstática* de respeito ao mistério e tolerância às incertezas no *setting* psicoterapêutico. O ser dá-se, assim, na compreensão, no aí existente, pela estrutura dinâmica e ontológica do cuidado<sup>194</sup>.

Tal compreensão-afetiva de cuidado do psicoterapeuta, que deve ser o ponto primordial da psicoterapia de rearticulação de sentidos, possibilita uma reflexão da dimensão temporal do aí-ser, em que revela-se a articulação entre o projeto compreensivo do paciente de ser-se antecipadamente (*Sich-vorweg-sein*), ou seja, daquilo que ainda não é, mas virá a ser no expectar futuro em direção ao ser-para-a-morte, com o ser já em (*Schon sein-in*) – referente ao estar de antemão lançado, o já sido do passado – com, por fim, o ser-à-beira-de (*Sein bei*), o estar à beira dos entes intramundanos, o estar ocupado

---

<sup>192</sup> BORGES-DUARTE, Irene (2013, p. 166). “O tempo do cuidado e o tempo do mundo na análise existencial heideggeriana”. In *Fenomenologia Hoje IV*, textos do 2º Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia. Org. Marco Antonio Casanova e Rebeca Furtado de Melo (p.163-189). Rio de Janeiro, Via Verita.

<sup>193</sup> Idem, p. 172.

<sup>194</sup> Idem, p. 173.

com, o presente<sup>195</sup>. Dessa maneira, o ser do aí revela-se em sua estrutura temporal em que passado, presente e futuro se articulam *kairológicamente* e se revelam na atividade dos afetos: na afetividade<sup>196</sup>. O organizar-se cronológico do tempo cotidiano, neste sentido, estrutura-se antes pelo tempo *kairológico, ekstático*, da afetividade, em que o cuidado é revelação do ser do aí. É tal articulação temporal do cuidado que possibilita o ser vir ao mistério e que revela o papel central da psicoterapia que aqui propomos.

O psicoterapeuta que se detém apenas no tempo cronológico do que é narrado, preso em determinações estanques de passado, presente e futuro, não leva em conta a tonalidade afetiva fundamental da angústia, o ser-para-a-morte e o pressentir abismal da indeterminação ontológica do aí-ser e, dessa maneira, enreda-se no decair da impropriedade cotidiana que preserva o adoecimento como privação existencial<sup>197</sup>. O estar doente do paciente indica uma busca pela saúde, no caso da angústia, o seu pressentir, como veremos na próxima parte de nossa investigação, orienta-se em uma privação que se direciona para o estabelecimento daquilo que era para ser, mas por algum motivo não o é mais. O adoecimento do paciente, em muitos casos, é o fracasso da existência inautêntica, a fuga da indeterminação ontológica, e é o pressentir da angústia que indica e alerta para a busca pela compreensão-afetiva do ser. É o cuidado que possibilita o caminho para tal *pro-cura*<sup>198</sup>.

Em termos de prática clínica, buscaremos a seguir refletir sobre o cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo existencial, ou seja, de abertura *ekstática* na relação paciente-psicoterapeuta, com o objetivo de caminharmos em direção ao fenômeno da angústia. Por uma questão didática, optamos por uma caracterização inicial do que

---

<sup>195</sup> Idem, p. 174.

<sup>196</sup> BORGES-DUARTE, Irene (2012, p. 2). “A afetividade no caminho fenomenológico heideggeriano”. In *Phainomenon*, [S.l.], n. 24, (p. 43-62), Lisboa. Para Heidegger, afetividade não é qualidade subjetiva ou psicológica, mas sim uma “estrutura estruturante do ser”. “Encontramo-nos (*finden* e *befindem*) sempre já com o que vem ao nosso encontro no mundo”, afetados pelo intramundano, portanto, encontramos-nos “afectuosamente afetados (*Befindlichkeit*)”.

<sup>197</sup> BORGES-DUARTE, Irene (2013, p. 184). “O tempo do cuidado e o tempo do mundo na análise existencial heideggeriana”. In *Fenomenologia Hoje IV*, textos do 2º Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia. Org. Marco Antonio Casanova e Rebeca Furtado de Melo (p.163-189). Rio de Janeiro, Via Verita. Privação é “presença prévia que se ausentou”.

<sup>198</sup> Idem, p. 177. “O tempo do cuidado é o tempo da *pro-cura*”.

seria o modo fenomenológico e, separadamente, como se daria o modo hermenêutico. No entanto, como ficará claro na conclusão deste capítulo, o pensamento fenomenológico-hermenêutico se articula no final em consonância ao pensamento de Heidegger e aponta o cuidado como modo de ser psicoterapêutico para a lida com o fenômeno da angústia.

## **2. O cuidado como modo de ser fenomenológico do psicoterapeuta na prática clínica**

Considerando-se a fenomenologia como o método filosófico de crítica ao conhecimento, uma psicoterapia que se queira assim definir deve, de princípio, basear-se na redução fenomenológica (*epoché*) descrita por Husserl<sup>199</sup>, excluindo-se, dessa forma, todas as posições transcendentais, as atribuindo um índice zero, ou seja, suspendendo os valores não imanentes com o intuito de uma elucidação das possibilidades essenciais do conhecimento em si mesmo. Neste sentido, a crítica do conhecimento não deve utilizar-se dos meandros da ciência natural, pois esta se vê cerceada pelas suas próprias asserções e resultados e deve revelar-se apenas como fenômeno de ciência, não garantindo um revelar indubitável do fenômeno em si mesmo. As premissas e hipóteses da ciência natural, mais incisivamente no encontro psicoterapêutico, fecham-se em sistemas de verdades vigentes que reforçam preconceitos sedimentados e formatam o *aí-ser* em modelos econômicos e padronizados que afastam o psicoterapeuta de uma abertura das possibilidades que o próprio fenômeno clínico possibilita. A psicologia positivista ou a teoria freudiana, neste sentido, é suspensa, o *cogito* cartesiano é reduzido e o que se mostra, de início e na maioria das vezes, é o próprio acontecer do encontro psicoterapêutico. Não se trata, é necessário observar, de negar ou eliminar a psicanálise e a psicologia de nossas investigações, mas, pelo contrário, refletir sobre tais saberes de maneira rigorosa nos termos husserlianos, deixando em suspenso suas determinações, com o intuito de investigar a essência da psicoterapia, o sentido dela mesma, realizando

---

<sup>199</sup> HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. “A ideia de Fenomenologia em Heidegger e Husserl”. In *Revista Phainomenon* 7 (p.157-194). Trad. Irene Borges-Duarte. Lisboa, C.F.U.L.A redução fenomenológica em Husserl é reflexiva, enquanto para Heidegger é hermenêutica e parte do ente em direção ao desvelamento do ser por meio da interpretação. A hermenêutica é a fenomenologia do *aí-ser*. Apesar de utilizarmos o pensamento de Husserl como apoio fundamental para uma reflexão da psicoterapia, nossa leitura se orienta para o sentido heideggeriano, como ficará claro na conclusão do capítulo.

uma necessária ultrapassagem das compreensões idealistas, empiristas e realistas rumo a novas possibilidades até então obscurecidas por parâmetros metodológicos rígidos e determinações historicamente sedimentadas. É necessário, portanto, um retorno à psicoterapia ela mesma, parafraseando a célebre frase de Husserl, compreendendo o sentido do que aparece na relação paciente-psicoterapeuta como aparece.

No lugar de uma tentativa de alcançar o conhecimento transcendente por meio de teorização psíquica e abstração ideativa, o ato do psicoterapeuta deve buscar um questionamento do que se mostra como transcendente, um colocar em dúvida para si mesmo, num movimento mesmo de hesitação, tudo que não é dado evidente, que não é um absoluto ver puro (*im reinen Schauen*)<sup>200</sup>. Todo e qualquer saber, no encontro clínico, vê-se suspenso no rigor fenomenológico da absoluta claridade do estar dado. A atitude natural em psicanálise, por exemplo, coloca o psicoterapeuta em uma teia de pressuposições prévias ao encontro clínico que velam o fenômeno em sua aparição, perdendo-se o rigor necessário para uma apreciação do que surge no momento mesmo da sessão. O universal da teoria psicanalítica, como o Complexo de Édipo ou o Complexo de Castração, aplica-se ao singular de cada experiência clínica, o que coloca uma verdadeira cortina de fumaça no encontro dialógico inédito paciente-psicoterapeuta que se dá fenomenologicamente. As ideias representadas por tais teorias penetram o encontro e fazem dele uma espécie de procedimento técnico de apreensão da história do paciente num enquadre epistemológico dentro dos limites de conhecimento da psicanálise. Trata-se, portanto, de um encontro enredado em hipostasias distantes da experiência singular do paciente e que ignora a influência que a relação dada possui na inferência do que se desenrolará. Mesmo no caso da transferência e da contratransferência, existe na teoria freudiana uma necessidade de explicitação das motivações que levam aos afetos trocados entre paciente e psicoterapeuta: fantasias não reais que indicam o sintoma de conflitos não resolvidos e que são transferidos à figura neutra do psicoterapeuta. Esquece-se que se trata, radicalmente, de um encontro real entre duas pessoas reais e que, portanto, os conflitos, afetos e incertezas desse ser-com – potencializados pela intimidade do *setting* psicoterapêutico – abre-se em possibilidades que não se reduzem a uma pretensa

---

<sup>200</sup> HUSSERL, Edmund (1989, p.29). *A ideia da fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Edições 70.

mensuração prévia de causa-efeito. Portanto, para uma psicoterapia que mereça esse nome (servir ao mistério)<sup>201</sup> o modo de pensar das ciências naturais é um modo equivocado e que se conforma com a insipidez organizacional das incertezas misteriosas abertas por um encontro.

Na atitude natural do psicoterapeuta, sua fonte e grau de conhecimento serve como medida para o atendimento clínico. O juízo, então, está previamente colocado por uma teoria que enuncia pressupostos que balizam a compreensão e transferem o conhecimento do universal teórico para o singular expresso pelo paciente. Desta forma, aprioristicamente, tem-se uma formulação normativa de como aquele paciente deveria se portar ou ser-no-mundo para que sua condição psicológica se atestasse como saudável ou adequada. As possibilidades desta relação são, portanto, ideativas e válidas por si mesmas, resultando, assim, em um afastar-se de uma reflexão filosófica necessária sobre a prática clínica, surgindo um “conhecimento da objectualidade” (*Erkenntnis von Gegenständlichkeit*)<sup>202</sup> delimitada por uma lógica que só se compreende no interior de sua própria teorização. Afasta-se, portanto, do fenômeno em si mesmo, velado pelo excesso de normatizações e referenciais técnicos do que é uma psique saudável e como ela pode ser satisfatoriamente alcançada.

Neste sentido, compreender o homem como vivência puramente psíquica é adentrar a um solipsismo que transforma o aí-ser em objeto de investigação que possui conexões apriorísticas. Formata-se, então, uma lógica normativa que se caracteriza por uma técnica de pensamento que afasta o fenômeno do seu campo de mostração. Encontrar, por meio de uma crítica fenomenológica da psicoterapia, uma clarificação que se aproxime de sua essência, trazê-la, como nos indica Husserl, a “dar-se a si mesma (*Selbstgegebenheit*) diretamente”<sup>203</sup>, e não a investigar ou a caracterizar psiquicamente ou naturalmente, já que a “apreensibilidade” (*Triftigkeit*)<sup>204</sup> de seu conhecimento deve ser vista por nós como enigmática e sempre levar o índice da questionabilidade em seu caráter

---

<sup>201</sup> Ver na Introdução Geral os *Esclarecimentos Iniciais* (pp. 29-33)

<sup>202</sup> HUSSERL, Edmund (1989, p.41). *A ideia da fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Edições 70.

<sup>203</sup> Idem, p.57.

<sup>204</sup> Idem, p.63.

gnosiológico e transcendente. Nada, aqui, deve ser pressuposto como previamente dado, o paciente não pode ser um objeto de estudo do psicoterapeuta, que possuiria, assim, um suposto saber que fora, no entanto, estabelecido pelos próprios parâmetros de uma teoria, seja ela a psicanálise ou a psicologia explicativa. No contexto da psicoterapia, trata-se de ir contra a terapêutica natural do próprio encontro<sup>205</sup>.

Mesmo as vivências cognitivas, neste sentido, possuem uma *intentio*, visam (*meinen*) algo e, portanto, referem-se de algum modo à “objectabilidade”, ao transcendente, e não podem ser suficientes como objeto de averiguação fenomenológica<sup>206</sup>. O fenômeno absoluto da clínica pode ser elucidado apenas e tão somente em uma *cogitatio* reduzida, revelada pela “autoapresentação” absoluta ao puro olhar, suspendendo, assim, teorização e deduções prévias<sup>207</sup>. A fundamentação de uma clínica que se caracterize como fenomenológica deve, então, ter um método distinto da ciência objetiva e levar ao cabo uma crítica do conhecimento e da razão valorativa e prática. A evidência da clínica é o dar-se a si mesmo de cada sessão, de cada paciente, em uma incansável e radical experiência fenomenológica do psicoterapeuta. Cada sessão é como se fosse a primeira, a ingenuidade<sup>208</sup> do psicoterapeuta deve ser exercida como prática baseada na humildade de um não saber e no controle de uma ansiedade do antever para além do que se apresenta. Trata-se, aqui, de um exercício que pode se confundir com indiferença ou ceticismo, mas que, pelo contrário, é absolutamente rigoroso em seu objetivo último de redução fenomenológica, na atenção do dar-se em si puro e de abertura para que o paciente se apresente e seja como ele é, não confundindo suas histórias e suas

---

<sup>205</sup> É bom salientar que falamos aqui do contexto de encontro paciente-psicoterapeuta. O estudo acadêmico, laboratorial ou médico das teorias são fundamentais para um esclarecimento da pergunta sobre o homem e para a resolução de problemas graves de privação existencial. No entanto, levar tais pressupostos para o encontro clínico e, de pronto, rotular o paciente, tira-lhe o caráter de aí-ser, de existência como abertura, o que turva a própria natureza terapêutica do encontro paciente-psicoterapeuta, como procuraremos deixar mais claro no exemplo clínico que relatamos no *Capítulo 14* (pp. 323-338)

<sup>206</sup> HUSSERL, Edmund (1989, p.83). *A ideia da fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Edições 70.

<sup>207</sup> Idem, p. 85.

<sup>208</sup> DICHTCHENIAN, Nichan (2015). “Educação e fenomenologia”. In Palestra realizada no dia 31 de março de 2015 no espaço Humanitas, em São Paulo. Para Nichan Dichtchekian, “...ser ingênuo é ter um contato puro e essencial com tudo aquilo que é”. “O ingênuo é aquele que habita o sentido mais puro daquilo que é”.

afetividades com pré-visões baseadas em teorias de enquadre. Deixar o paciente ser aquilo que ele é, acompanhá-lo nesta jornada, revelando a ele possíveis caminhos até então velados.

O modo fenomenológico do psicoterapeuta cuida do paciente sabendo que ele é um ser temporal, um sendo, e não um ser estancado e pronto. Sua fala, sua história, seus afetos não são dados imanentes guardados em caixas conscientes ou inconscientes, mas são, isso sim, atos de pensamento intencionais fenomenicamente dados, seja no imaginado, no fantasiado, na recordação, na percepção externa, nas representações, simbologias e lógicas elaboradas por ele. O absurdo, por exemplo, ao aparecer na fala de um paciente, está dado e logo deve ser tratado como um fenômeno como qualquer outro e não julgado como indício de disfuncionalidade psíquica. O devaneio do paciente, sua falta de contato com o que se julga real, deve ser acompanhado de forma séria e isenta de julgamentos, para que o seu sentido seja revelado em sua essência e não determinado desse ou daquele modo pelo suposto saber procedimental do psicoterapeuta.

Enquanto a psicanálise levantou suspeitas em sua teoria sobre o *cogito* cartesiano, elaborando no inconsciente sua explicação para aquilo que interfere o sujeito interiormente em sua percepção externa da realidade, a neurociência centra seu foco no funcionamento físico do cérebro e como ele, numa espécie de defeito de percepção advindo de um discurso técnico – que simula no homem o funcionamento da máquina –, é o responsável pelo adoecimento das funções psíquicas do homem. Tais discursos se enredam numa metafísica para além do que a fenomenologia como método se propõe: “que a percepção não tem o objeto em si mesma, mas fora de si”<sup>209</sup>. Este fora, no entanto, não diz respeito a uma espacialidade interno-externo, mas de um fenômeno que “só deixa viger aquilo que efetivamente vemos, em uma intuição sensível ou categorial, e nos protegendo de uma imiscuição do visto em qualquer teoria, por mais bem fundada que essa seja”<sup>210</sup>. A percepção torna-se, então, uma relação que, no caso da clínica, altera-se de acordo com o paciente e o psicoterapeuta. Portanto, cada paciente é diferente e singular, cada psicoterapeuta é único. Cada relação psicoterapeuta-paciente é o que

---

<sup>209</sup> BINSWANGER, Ludwig (2013, p.107). *Sonho e existência: escritos sobre fenomenologia e psicanálise*. Trad. Marco Antonio Casanova, Rio de Janeiro: Via Verita.

<sup>210</sup> Idem, p. 104.



direciona o trabalho clínico. As teorias advindas tanto das ciências naturais quanto da arquitetura freudiana são suspensas para que o *êidos* da psicoterapia se revele fenomenicamente no próprio encontro clínico.

A psicopatologia fenomenológica, portanto, afasta-se da psicologia subjetiva, e mesmo interpelada à psicopatologia descritiva do modelo psiquiátrico ou interpretativo da psicanálise, deve ser considerada metodologicamente de forma independente. Se por um lado, a psicopatologia descritiva classifica e organiza as anormalidades psíquicas em sistemas de classes e gêneros, separando-a do que é considerado saudável, o psicoterapeuta fenomenológico suspende tais abstrações e presentifica para si, a partir das palavras vocalizadas pelo paciente, a vivência em si, caminhando para um “se imiscuir no significado das palavras, ao invés de retirar juízos a partir de conceitos...”<sup>211</sup>. Então, o acontecimento narrado pelo paciente não é classificado em um julgamento deliberado e baseado em normativas do que é ou não saudável, mas, isso sim, acompanhado como a própria realidade de quem narra. No lugar de gêneros e funções patológicas, uma psicoterapia fenomenológica dirige-se para a essência mesmo das experiências narradas e suas implicações na relação clínica. A realidade do paciente, com suas percepções, alucinações e fantasias, não é descritivamente analisada, mas afetivamente sentida no exercício clínico ele mesmo. Como nos aponta Binswanger, o que pode ser sentido, muitas vezes não pode ser descrito. A doença psíquica é, para o doente, a sua realidade e deve, assim, ser respeitada. Uma psicoterapia fenomenológica deve romper a dicotomia entre realidade real, perceptível, e realidade fantasiosa, produzida como que artificialmente por traumas infantis, um defeito de sinapses ou simples falhas neurotransmissoras. O que é narrado, aquilo que aparece como é na fala do paciente, integra sua realidade, sua experiência no mundo. E é a essência dessa narrativa que deve ser acompanhada e respeitada, hermeneuticamente<sup>212</sup>, pelo psicoterapeuta, sem julgamentos sedimentados por teorias científico-naturais ou psicanalíticas.

---

<sup>211</sup> Idem, p. 122.

<sup>212</sup> HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. “A ideia de Fenomenologia em Heidegger e Husserl”. In *Revista Phainomenon* 7 (p.157-194). Trad. Irene Borges-Duarte. Lisboa, C.F.U.L. É importante ressaltar que o essencial da fenomenologia em Heidegger, não consiste em ela ser uma corrente filosófica, mas isso sim captar-se a si mesma como possibilidade. Neste sentido, a fenomenologia em Heidegger não é teórica ou reflexiva e tem na hermenêutica o seu modo de proceder e de acesso em direção ao “que-se-mostra-a-respeito-de-si-mesmo”.

### 3. O cuidado como modo de ser hermenêutico do psicoterapeuta na prática clínica

Como já apontamos no *Capítulo 2*, a hermenêutica tem papel fundamental em nossa proposição pois é, em primeiro lugar, o método adequado para uma descrição dos modos de compreensão histórica da linguagem, fenômeno principal de uma psicoterapia se relembrarmos mais uma vez o primeiro nome com que a paciente Ana. O batizou a atividade: *talking cure*. A linguagem, principal via da psicoterapia, é para Heidegger a manifestação do ser no aí, desvelada como a morada do ser que compreende mundo, ou seja, “é o *medium* no qual vivemos, nos movemos e no qual temos o nosso ser”<sup>213</sup>. E a hermenêutica, cuja raiz se encontra no verbo grego *hermeneuein* (interpretar) e no substantivo *hermeneia* (interpretação), revela-se como próprio modo de ser psicoterapêutico desde os primórdios da prática clínica. As palavras gregas citadas remetem e derivam de Hermes, o Deus mensageiro da mitologia grega cuja função é transformar tudo aquilo que ultrapassa a compreensão humana em algo que essa inteligência consiga compreender. Hermes, em uma leitura heideggeriana, traz a mensagem do destino (*Geschick*), um descobrir de qualquer coisa que traz uma mensagem, na medida em que o que se mostra pode tornar-se mensagem<sup>214</sup>. Sócrates, por sua vez, chama os poetas de mensageiros dos deuses (*Hermenes eisin tôn tehon*) e indica que é na compreensão dos raros que algo distante dos meros mortais pode aproximar-se e tornar-se inteligível.

A hermenêutica em Heidegger, foco de nossa investigação, revela-se como uma unidade de compreensão do comunicar, da interpretação da facticidade, ou seja, do aí-ser próprio em cada caso (à beira de) em seu caráter ontológico<sup>215</sup>. A hermenêutica, dessa forma, é a possibilidade de o aí-ser “vir a compreender-se e ser essa compreensão”<sup>216</sup> e,

---

<sup>213</sup> PALMER, Richard E. (1969, p.21). *Hermenêutica*. Trad. Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa, Edições 70.

<sup>214</sup> Idem, p. 24.

<sup>215</sup> HEIDEGGER, Martin (2012, p.13). *Ontologia (hermenêutica da facticidade)*. Trad. Renato Kirchner. Rio de Janeiro, Editora Vozes.

<sup>216</sup> Idem, p. 21.

neste sentido, o próprio ser da vida fática do aí-ser é interpretação das possibilidades do ser si mesmo, da existência como abertura. O caminho das possibilidades de ser, faticamente concreto, é aberto e não se mostra passível de uma fixação em conceitos ou posições prévias e, ao fim e ao cabo, varia “segundo a situação à qual é dirigido o questionar hermenêutico em cada ocasião”<sup>217</sup>. A hermenêutica heideggeriana se estabelece na situação singular e, a partir dela, abre-se à possibilidade de compreensão de “um conhecer existencial, isto é, um ser”<sup>218</sup>. Neste encontro consigo mesmo, o aí-ser está desperto filosoficamente, aparece diante de si mesmo como o aí do ser, não em um entendimento explicativo definitivo baseado em pressuposições, mas aberto à autocompreensão das coisas mesmas e que se revela no instante (*Augenblick*), tem em si o já-ser-em e o porvir e, dessa forma, revela-se no cuidado. Neste sentido, o ser-com que se revela no encontro clínico não deve ser interpretado por observadores fixados em posições contingentes, mas sim brotar da relação que move o círculo hermenêutico e que se estabelece afetivamente, portanto na própria temporalidade que o cuidado é.

O fenômeno fundamental da facticidade, assim, é a temporalidade como um existencial que se revela no aí-ser pelo cuidado. E o modo como o aí-ser cuida de si se articula entre a propriedade e a improriedade, este último com o caráter público do agente no qual o entendimento de si se revela no falatório, um modo mediano de interpretação de si mesmo que se caracteriza pela decadência no mundo, ou seja, aquilo que é interpretado no falatório não diz respeito a ninguém, não é de responsabilidade de ninguém, por isso refere-se ao fantasma do impessoal que previne o aí-ser de sua indeterminação ontológica e da angústia que caracteriza o seu pressentir afetivo<sup>219</sup>. Tal queda (*Verfallen*) é primordial nas orientações existenciais do mundo e de si mesmo do aí-ser e, dessa forma, é no falatório que o aí-ser é objectualizado e pode interpretar-se a si mesmo.

Na clínica contemporânea observa-se, por exemplo, com o advento das mídias sociais como praça pública moderna, que tal falatório faz parte constante do modo de

---

<sup>217</sup> Idem, p. 23.

<sup>218</sup> Idem, p. 24.

<sup>219</sup> Idem, p. 40. Toda a temática do falatório, ambiguidade e curiosidade será tematizado, em sua relação com a angústia, no *Capítulo 9* (pp.227-246).

interpretar do paciente e do modo de atuação do psicoterapeuta, muitas vezes sustentando o modo de cuidado que se estabelece nos encontros clínicos. É claro que a impessoalidade do falatório faz parte de qualquer encontro dialógico e sustém o aí-ser na cotidianidade mediana que é dele, no entanto, a psicoterapia é o local privilegiado de uma tentativa de suspensão de tal impessoalidade para um revelar-se de modos autênticos por meio de uma hermenêutica da facticidade e uma compreensão do aí do ser.

Neste sentido, o caráter hermenêutico da clínica, dá-se no cuidado paciente-psicoterapeuta, no qual o círculo hermenêutico nasce a partir da relação ela mesma e possibilita a abertura de clareiras para o desvelamento do aí do ser do paciente no que ele tem de mais originário: a articulação entre a propriedade e a impropriedade que permeia a existência e o próprio encontro clínico. Para tanto, o psicoterapeuta deve deixar que o paciente manifeste livremente o horizonte de seu próprio mundo de intenções, esperanças e interpretações que se relaciona com a sua própria história. O sentido da narrativa só emerge quando o paciente entra no círculo de seu horizonte existencial e, assim, passa a compreendê-lo. É narrando sua história que o paciente a de fato escuta e reconhece como sua. Tal compreensão, porém, é sempre parcial, pois ao ser-no-mundo, a compreensão do aí-ser sobre seu ser é sempre já a compreensão do mundo e dos outros. Neste sentido, o cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo existencial do psicoterapeuta, de esvaziamento de si e de abertura ao que advir (*Ankommen*), possibilita um caminhar livre do paciente em busca do aí do ser e, do mesmo modo, o início de uma reflexão hermenêutica sobre si, o mundo e os outros. Para o nascimento de tal campo existencial de abertura para o desvelamento do ser, no entanto, o respeito ao mistério e a tolerância à incerteza devem se apresentar faticamente pelo silêncio do psicoterapeuta. Um silêncio não apenas externo, mas que escuta a de si mesmo, um silêncio que abre espaço autêntico para que o paciente venha a ser e possa caminhar em direção a uma maior compreensão e um acontecer de apropriação (*sich ereignen*) de seu ser.

#### **4. O silêncio serenador que respeita o mistério e tolera a incerteza como espaço de abertura poética: o cuidado fenomenológico-hermenêutico**

O silêncio é marca registrada do trabalho clínico de um psicoterapeuta, no entanto, o silêncio de que falamos aqui ocorre não apenas no não dizer verbal que cala, mas também no silêncio interno e sereno do psicoterapeuta que abre espaço para a contenção do que advir por parte do paciente que o procura. Contenção semelhante ao descrito pelo psicanalista Wilfred Bion<sup>220</sup>, que compara a contenção do psicoterapeuta às areias do continente, que espontaneamente se modulam de acordo com a intensidade das ondas do mar que rebentam na praia. É neste silenciar sereno, no sentido de um movimento de suspensão e esvaziamento de si mesmo que contém o que advir, que o psicoterapeuta abre espaço para que o paciente seja aquilo que ele é. É a partir deste silêncio, e no pressentir de que não está sendo julgado ou analisado, que o paciente de fato se abre para uma compreensão de si mesmo e permite aproximar-se de um contato autêntico com seus próprios modos de existir.

O psicoterapeuta, então, esvazia-se de si mesmo e abre-se para as inquietações, conflitos e, fundamentalmente, para o discurso do paciente. Para tanto, é necessário que deixe de lado o máximo possível (*epoché*) suas opiniões morais e escute as demandas que se revelem sem julgamentos ou concepções pré-definidas. É escutar por inteiro, de forma depurada e sem misturar-se com o que é falado, sem a ansiedade de uma resposta que se enquadre em um diálogo. É escutar sem sequer pensar em construir um diálogo racional, pois ele, o diálogo, constrói-se por si mesmo, nas entrelinhas, sensações e naturalidades da fala do paciente, em um círculo hermenêutico que se revela na espontaneidade da ressonância (*Zuspruch*). Não se trata, portanto, de um diálogo construído, mas sim de uma ressoar afetivo que brota a partir de um “sem agir” (*wúwéi*)<sup>221</sup>.

---

<sup>220</sup> Bion é um dos consolidadores do termo vínculo na psicanálise relacional, seu conceito de continente/conteúdo propõe que o analista crie uma ligação de confiança com o seu paciente e ofereça a ele uma recepção para sua dor (*rêverie*). De acordo com ele, a falha ocorrida na formação emocional do paciente deve ser recebida pelo psicanalista, que deve contê-la, elaborá-la e devolvê-la ao paciente “desintoxicada”.

<sup>221</sup> TSE, Lao (2010, p.195-196). *Tao Te King – Livro do Caminho e do Bom Caminhar*. Trad. António Miguel de Campos. Lisboa, Relógio D'Água. O “sem agir” (*wúwéi*), também traduzido como “não agir”, é o ensinamento prático central da filosofia taoísta que, como explica António Miguel de Campos, “é um modo de viver que consiste em não fazermos nada de artificial, convencional ou exclusivamente voluntário,

É, ao fim e ao cabo, a tentativa de desvelar aquilo que não está apenas nas palavras e sim na essência do ser do aí. A verdade que não pertence nem ao psicoterapeuta nem ao paciente, mas que revela e vela algo essencial da condição humana, uma verdade intangível, que se estabelece diante da singularidade de cada um e escapa a teorias ou enquadres. Uma verdade que transcende, transpassa – própria da experiência de cada paciente com cada psicoterapeuta, que nunca é totalmente revelada, mas pode ao menos ser parcialmente iluminada.

O mundo moderno ocidental, cada vez mais excessivo em informação e funcionalidade, desestimula tal silêncio sereno. O homem, assim, atordoado-se em um maré de informações e necessita de um espaço de vazio que seja hospitalidade e não indiferença. O psicanalista Gilberto Safra exemplifica tal *pro-cura* e fala de um paciente que, em determinada sessão, vibra ao comentar sobre como observara uma cratera no asfalto de uma grande avenida da cidade, “...se tem uma cratera nessa avenida, o mundo tem esperança”<sup>222</sup>, celebrou o paciente ao visualizar terra em meio a um mundo repleto de medidas e coisas criadas pelo homem. O psicoterapeuta, assim, deve estar ciente da importância do silêncio do encontro com a presença do outro, com aquilo que é originário para além da funcionalidade. É tal modo de ser que possibilita “a experiência de descanso”<sup>223</sup> para o aí-ser. Ver o mundo como ele é e não vestido de asfalto e de significados. Estar em silêncio para assim acolher o silêncio do paciente, sem a ânsia da interpretação, é deixar que o ser se mostre por si mesmo, sem medidas, e que o mistério incerto do mundo e da própria existência se manifeste serenamente. Desta maneira, o cuidado fenomenológico-hermenêutico do psicoterapeuta deve ser poético e não técnico, pois ele demanda o enraizamento de si e da situação clínica na morada do silêncio serenador, em contraste com a ênfase na funcionalidade, na hiper-realidade e no excesso de palavras vazias do mundo contemporâneo. O respeito ao mistério e a tolerância à

---

e em nos comportarmos sem tentarmos forçar as coisas a serem como desejamos, ou seja, termos uma conduta completamente serena, sem esforço e sem tensão, sem interferência no curso natural dos acontecimentos”. Este conceito central de Lao-Tse no *Tao Te King* nos auxilia a compreender com mais clareza o que propomos como o modo de ser existencial do psicoterapeuta.

<sup>222</sup> SAFRA, Gilberto (2009, p.80). “Dimensões do silêncio; a constituição do si mesmo e perspectivas clínicas”. In *Cadernos de Psicanálise* – CPRJ, ano 31, n.22, (p. 75-82). Rio de Janeiro, CPRJ.

<sup>223</sup> Idem, p.80.

incerteza se dá no cuidado fenomenológico-hermenêutico do psicoterapeuta, que se estrutura na poética do silêncio de si, para, ao abrir espaço para o ser em si, abrir também um espaço de abertura para o paciente compreender e ter a possibilidade de rearticular seu aí.

### **5. O cuidado fenomenológico-hermenêutico do psicoterapeuta como caminho para o deixar acontecer da angústia na prática clínica**

Portanto, ao se levar em conta a compreensão de cuidado em Heidegger como um aprofundamento da noção da intencionalidade husserliana, revelando-se, então, como constituição ontológica do aí-ser e compreensão do ser manifesto fenomenologicamente como temporalidade<sup>224</sup>, vislumbramos seu lugar na existência fática e o seu papel de fundamento para o modo de ser fenomenológico-hermenêutico do psicoterapeuta. É, portanto, o cuidado, como ser do aí, que se abre de imediato na ocupação do psicoterapeuta para com os fenômenos que se revelam na relação íntima com o paciente e, sobretudo, no pressentir da angústia, objetivo central de nosso trabalho. É tal estar ocupado com (*das Besorgen*) que possibilita uma clínica que medite sobre a angústia e que, assim, possibilite ao paciente rearticular afetivamente sentidos e preconceitos historicamente sedimentados que se apresentam como privações de suas possibilidades existenciais<sup>225</sup>. Neste sentido, a angústia tem no cuidado seu anteparo fundamental.

No entanto, o pressentir da angústia que indica a indeterminação ontológica do aí-ser, é esquecida e simplificada quando as abordagens clínicas tratam o ser humano como um ente como os outros entes, objetificando-o e o fechando em parâmetros preconcebidos esquecidos do mistério e intolerantes ao incerto. A perspectiva da ciência nunca capta o que é essencial no ser humano, e a psicoterapia, o lugar privilegiado de reflexão e compreensão do humano, é o modo de conhecimento menos passível de tal objetivação por lidar diretamente com o mistério do ser. O humano só é passível de captação, de um

---

<sup>224</sup> BORGES-DUARTE, Irene (2010, p. 120) “A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger à Maria de Lourdes Pintassilgo”. In *Ex aequo - Revista de Estudos da Mulher Portuguesa* (págs. 115-131), Edições Afrontamento.

<sup>225</sup> CASANOVA, Marco Antonio (2009, p.47). *Compreender Heidegger*. Rio de Janeiro, Editora Vozes.

vislumbre, a partir do cuidado. Na relação clínica, quando fenomenológica e hermenêuticamente dada, surge a possibilidade de desencobrir (*Entbergung*) o ser, iluminando-o na clareira coberta-descoberta do aí-ser.

A psicoterapia, neste contexto, possibilita uma compreensão do paciente de que, ao estar-lançado (*Geworfenheit*) no mundo, não possui clareza ou evidências da sua origem (*arché*) e do seu destino (*telos*). Esse misterioso estar-no-mundo, que deve ser refletido singularmente por cada um, é esquecido pela impessoalidade cotidiana que estrutura onticamente a existência e faz o aí-ser, decaído no mundo que é o dele, afastar-se de seu próprio ser. Tal esquecimento leva à fixação do ente: ao adoecer. Adoece, assim, quem se esquece dos mistérios do ser e decai desmemoriado nos entes intramundanos. No entanto, lembrar-se do ser é lembrar-se do a-fundamento (*Abgrund*) que a finitude indica e que as origens representam e meditar sobre ambas. É confrontar-se afetivamente com a indeterminação que se revela e vela: lembrar-se do ser é pressentir a angústia do nada que nos habita, é aproximar-se da verdade (*Alétheia*) como desvelamento.

Tal espaço, vazio e livre, é a abertura para o ser. É neste nada que cerca e indetermina o aí-ser que o possível se faz possível. A abertura, dessa forma, é a própria constituição do aí-ser. A angústia se manifesta, assim, como a compreensão-afetiva deste vazio que nos orbita e que nos possibilita ser. É no livre espaço-temporal do aí-ser que se caminha em direção a... Sem o espaço-livre-indeterminado o aí não seria abertura, seria fechamento. O homem, assim, seria objeto, ente como todos os outros entes, no entanto, ele é um ser aberto pela linguagem ao mistério do ser, um ser caminhante que se faz no caminhar. Um ser aberto ao mundo, seus mistérios e incertezas.

E neste caminhar rumo à revelação do não nomeável, é o cuidado que se apresenta como baliza e referência para que as luzes do ser não nos ceguem ou nos fulmine como ocorre à Sémele quando diante do rosto de Zeus<sup>226</sup>. O que é enlouquecer senão um saber demasiado dos mistérios que nos envolvem? Um saber despreparado e que isola e priva do mundo e do outro? Cuidado, como *cogitare*<sup>227</sup>, como compreensão do ser, é

---

<sup>226</sup> De acordo com a mitologia grega, Sémele, filha de Cadmo e Harmonia, pede a Zeus, de quem estava grávida, para que mostrasse toda sua divindade. Fulminada pela luz radiante do deus olímpico, Sémele falece e Zeus retira Dionísio de seu ventre, gestando-o em sua coxa. Posteriormente, Dionísio busca Sémele nos infernos e promove sua entrada no Olimpo como deusa.

<sup>227</sup> BORGES-DUARTE, Irene (2010, p. 122) “A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger à Maria de Lourdes Pintassilgo”. In *Ex aequo - Revista de Estudos da Mulher Portuguesa* (págs.



exatamente a busca de conhecer o aberto sem deixar-se desapegar do mundo, sem deixar de compartilhar mundo com. A impessoalidade do mundo, neste sentido, tem caráter terapêutico ao não jogar o aí-ser no a-fundamento da angústia. Mas é preciso pressentir o a-fundamento, jogar luz sobre ele, clareá-lo, para saber onde se pisa. Pressentir a angústia, assim, é orientar-se pela luz do cuidado que revela onde não pisar, por onde não ir.

Cuidar, assim, é jogar luz, iluminar o caminho da floresta em busca de clareiras que possibilitem um novo início de caminho. O psicoterapeuta, dessa forma, é aquele que conhece as cercanias do a-fundamento, que de certa forma já as pressentiu, e agora pode acompanhar intimamente o paciente na sua busca pelo ser, no seu movimento de relembrar e desvelar o mistério. De ser-o-aí (do ser). O psicoterapeuta, ao ser-com o paciente, faz a contenção de seu caminho à beira de abismos, se assim for necessário. Não se trata de levar o paciente à beira do abismo, longe disso, mas acompanhá-lo seja no caminho que for. Seja na imersão do paciente na impessoalidade do mundo, seja na queda livre do desmoronamento (*Zerfall*) dos sentidos. É ser-com.

O psicoterapeuta, no cuidado, acompanha o caminho do paciente e se vê atento quando este se aproxima da clareira do ser. E estará lá para que o paciente, neste percurso corajoso e perigoso, não caia nas redes do nada que desmobiliza, que paralisa, mas antes que conecte este pressentir a indeterminação ontológica com a possibilidade de reinventar-se, de tomar um novo rumo, um outro caminho, de afastar-se do que antes o privava existencialmente. A angústia, o perigo da falta de referência, é, pelo cuidado – que nasce na relação paciente-psicoterapeuta – o início de uma nova fonte de sentido. O paciente da clínica contemporânea, que vive em um mundo em que o sentido metafísico se esgotou, presente afetivamente a falta de referências que vislumbram um novo pensar ainda sem rosto. O papel do psicoterapeuta é acompanhá-lo nessa caminhada sem destino. Nesse abrir e desvelar caminho que é a existência de cada um. O psicoterapeuta, portanto, é a sentinela que, serenamente, zela para que a “coisa ela mesma” aceda a mostrar-se, a aparecer ao paciente no círculo hermenêutico do encontro clínico. O ser dá-se no cuidado e é pressentido na angústia. Angústia, que amparada pelo cuidado, é fonte que rearticula sentidos e abre novas possibilidades possíveis àquele que a pressente, como procuraremos demonstrar a seguir.



## Conclusão

A proposta do cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo de ser existencial do psicoterapeuta é a preparação inicial da reflexão da angústia como possibilidade de rearticulação de sentido na prática clínica. O primeiro passo para tal empreitada, ao relacionarmos o esquecimento da pergunta pelo ser no pensamento filosófico ocidental com o modo de compreensão histórico das privações existenciais descritas por Foucault em sua *História da Loucura*, clareia a perspectiva de que a tentativa de fixação do ser do aí na história do pensamento modula a tentativa de apreensão de questões e privações existenciais, enquadrando-as ora em preconceitos religiosos dogmáticos, ora em regras morais, ora em certezas científicas irrefutáveis e, assim, encobre o fenômeno em si do acontecimento privativo.

Neste sentido, o nascimento da prática de psicoterapia, que se efetiva na psicanálise freudiana, não é exceção à regra e se desenvolve como um conhecimento que gravita entre as ciências humanas e naturais, apresentando em seus primórdios uma contradição entre a teoria econômica e metapsicológica freudiana e a prática de atendimento clínico, que se confronta com modos de ser do paciente que se mostram impossíveis de enquadramento teórico. Por meio da leitura de Paul Ricœur procuramos demonstrar tal desabrigo da psicanálise que, apesar de sua contribuição para uma semântica do desejo e para o advento de uma hermenêutica prática, como aponta Binswanger, debruça-se sobremaneira na busca de enquadre positivista de uma aparelhagem psíquica na qual o inconsciente, elaborado teoricamente, revela-se como fonte de pulsões que desalojam o eu cartesiano de seu lugar de certeza e, ao mesmo tempo, controla metafisicamente o comportamento humano, apontando para uma lógica biológica determinista que se sobressai à dimensão existencial do homem.

Para pensar a psicoterapia prática a partir do modo de ser do cuidado fenomenológico-hermenêutico nos debruçamos sobre o atendimento das históricas, que inauguram a psicoterapia e apontam para uma série de determinismos historicamente sedimentados que ofuscam a verdadeira questão em jogo no encontro entre Breuer e Anna O. Buscamos, assim, uma reflexão de tal contradição que se revela na própria prática clínica e que aponta para o advento da hermenêutica nas origens da psicoterapia e nos

modos privilegiados de abertura da relação íntima paciente-psicoterapeuta para a manifestação fenomenológica das privações existenciais de Anna O. Utilizando-nos, assim, do primeiro grande caso clínico da história da psicoterapia, retomamos as origens para identificar que o cuidado fenomenológico-hermenêutico que aqui propomos já se manifesta como modo mesmo do encontro clínico e que, portanto, não se trata de uma tentativa teórica de criação de uma nova abordagem clínica, mas, isso sim, de uma reflexão filosófica e fenomenológica que revela o modo de cuidado que é a essência do próprio encontro psicoterapêutico.

A seguir, apontamos a contribuição de Dilthey para a reflexão de uma psicologia analítica e descritiva que propõe uma nova visão para a psicologia explicativa predominante nas formas de enquadre das privações existenciais no século XX e XXI, principalmente no advento das neurociências, e como o pensamento do filósofo contribui para que as vivências elas mesmas e o mundo histórico e compreensivo se posicionem como pontos centrais para se pensar o homem. A crítica diltheyana nos leva à influência de Husserl na psicologia e as contribuições da fenomenologia como nova possibilidade de compreensão das formas de adoecimento do homem, culminando na analítica do *aí-ser* de Heidegger em *Ser e Tempo* e na posterior criação da *daseinsanálise*. Tal movimento, que encontra em Binswanger e Boss suas principais referências, abre um novo modo de compreensão da psicoterapia e fundamentam as bases de nossa proposta

No entanto, no caso do tema da angústia, optamos por nos afastar de abordagens psicoterapêuticas e nos focamos no cuidado heideggeriano, apresentando como as duas chaves principais do modo de ser do psicoterapeuta o respeito ao mistério e a tolerância à incerteza. Tais proposições se amparam em um outro pensar que leve em conta o esgotamento da metafísica em Nietzsche e sua tentativa de superação no *aí-ser* heideggeriano, em uma consequente orientação para caminhos que não se fixam em um ponto de chegada específico, mas que se atentem ao trajeto ele mesmo, complementando e justificando, assim, a importância do esquecimento da pergunta pelo ser para as fixações do ente na caracterização das privações existenciais ao longo da história. Ao não buscar um enquadre para além do acontecimento que se apresenta nas incertezas do encontro, o psicoterapeuta silencia e esvazia a si mesmo para a contenção tolerante daquilo que advir por parte do paciente, sem a ansiedade de uma solução casuística, mas que leve em conta a abertura do *aí-ser* e as possibilidades possíveis do ser-no-mundo, articulado entre a

sedimentação histórica do mundo que é o dele e a indeterminação ontológica que impossibilita uma fixação do ser do aí em abstrações teóricas. Respeitar o mistério que é o paciente, a falta de clareza ou mesmo a assunção de suas origens e finalidades existenciais, possibilita uma aproximação do psicoterapeuta da compreensão de mundo do paciente sobre si mesmo e uma indicação do que priva ou enriquece a existência fática daquele que busca o auxílio de uma psicoterapia. Ao suspender seus próprios conceitos e pré concepções, o psicoterapeuta abre um espaço potencial de compreensão de mundo e de si mesmo ao paciente que pode, deste modo, refletir sobre si sem um caráter intervencionista do psicoterapeuta, mas, isso sim, com um modo de ser-com que indica clareiras no caminhar por vezes sem referências do paciente. É o paciente, assim, que passeia pelo seu próprio caminho acompanhado de alguém aberto ao projeto lançado que ele mesmo é. As chaves do respeito ao mistério e da tolerância à incerteza, portanto, apresentam-se como centrais para o modo de ser do cuidado que propomos para lidar com o fenômeno da angústia no contexto clínico.

Por fim, foi necessário refletir em como de dá o modo fenomenológico-hermenêutico na prática clínica e como ele é basilar para se pensar o cuidado. A conclusão é que o caráter radicalmente fenomenológico-hermenêutico da relação paciente-psicoterapeuta inviabiliza qualquer teoria que deseje enquadrar o exercício clínico que leve em conta a angústia. A clínica psicoterapêutica tem por base a relação paciente-psicoterapeuta e tal relação se constrói singularmente entre determinado paciente e determinado psicoterapeuta. O diálogo entre ambos, que possibilita o caráter terapêutico do encontro, ultrapassa qualquer teorização naturalista ou positivista, limitando-se a uma construção hermenêutica polifônica. São as vozes do paciente como acontecimento, que se encontram e dialogam com as vozes do psicoterapeuta, que possibilitam uma maior compreensão-afetiva de sentidos que formam o mundo do paciente. Neste exercício fenomenológico-hermenêutico, que depende, sobretudo, da relação paciente-psicoterapeuta, revelam-se os campos historicamente sedimentados e os preconceitos que velam o a-fundamento do ser. O papel do psicoterapeuta não diz respeito a retirar à fórceps tais sedimentações, afinal de contas são elas que sustentam o lugar no mundo deste paciente, mas sim em estar ao lado do paciente na reflexão de que os sentidos até então construídos podem ser rearticulados, que o paciente é aberto para o mundo e não um projeto fechado e pré-determinado por características biológicas ou de personalidade

irremovíveis. É nesta relação ser-com específica do exercício analítico – única, singular e não passível de teorização – que a linguagem afetiva se exercita hermeneuticamente para uma compreensão de ser para além da palavra que forma mundo. O exercício psicoterapêutico, em última análise, é um gastar as palavras até que se revele afetivamente – em átimos, em espasmos e sustos – um desvelar do ser que se vela no que é dizível. No terreno sedimentado que forma o mundo do paciente, as pequenas rachaduras angustiosas revelam as possibilidades de algo para além do já determinado, indicando, assim, o principal objetivo da segunda parte de nossa investigação: utilizar a própria abertura ontológica do aí-ser como possibilidade de fonte para a rearticulação de sentido.

## **PARTE II**

A TONALIDADE AFETIVA FUNDAMENTAL DA  
ANGÚSTIA COMO POSSIBILIDADE DE  
REARTICULAÇÃO DE SENTIDO





*“A vossa dor é o parir da concha que envolve a vossa capacidade de compreender”*,

*Kahlil Gibran*<sup>228</sup>

---

<sup>228</sup> GIBRAN, Kahlil (2017, p. 81). *O profeta*. Trad. José Luís Nunes Martins. Nascente, Braga.



## Introdução

Originária do grego *agkhô*<sup>229</sup> (estrangular, sufocar, oprimir), a etimologia latina da palavra angústia em português, *angustus*, aponta para dois sentidos. O primeiro, é o verbo *angusto*, que significa apertar, estreitar, afogar, enquanto a segunda, *angustiae*, designa um espaço estreito, apertado ou uma curta duração temporal<sup>230</sup>. A palavra alemã *Angst*<sup>231</sup>, por sua vez, é utilizada para a descrição de um conflito intenso de medo ou ansiedade sem um objeto material específico, diferente da palavra *Furcht*<sup>232</sup>, que caracteriza um medo de algo específico, real. A origem da palavra *Angst* possui raiz na palavra protoindo-europeia *anghu*, que significa limitação e aponta para um significado semelhante à angústia em português, um sentimento de aperto, de limitação, de algo estreito, de sentir-se, como se diz na cultura popular brasileira, “com um aperto no peito” que não se sabe de onde vem. Angústia e *Angst*, portanto, na origem das palavras, apontam para essa sensação ambígua de um vazio que aperta, estreita, limita e afoga sem se saber ao certo as causas para tais consequências. Na palavra latina *angustus*, no entanto, encontra-se outra importante chave: trata-se de algo de curta duração. No sentido de nossa investigação, no momento em que aprofundarmos a *Angst* heideggeriana, entenderemos que essa curta duração não pode nem mesmo ser chamada de “duração”. A angústia aponta para um presentir do nada, em que espaço e tempo se liquefazem como nas caóticas leis quânticas de um buraco negro.

Portanto, para uma reflexão filosófica honesta a respeito da angústia não há como iniciar de outro modo: trata-se de um acontecimento, de uma tonalidade afetiva fundamental, como nos dirá Heidegger, que não pode ser plenamente pensada intelectualmente. A angústia aponta necessariamente para o nada e, portanto, é impossível

---

<sup>229</sup> VIANA, Milena de Barros (2010, p.53). “Mudanças nos conceitos de ansiedade nos séculos XIX e XX: da ‘angstneurose’ ao DSM-IV”. Tese de doutorado em filosofia apresentada na Universidade de São Carlos. Orientação: Richard Theisein Simanke.

<sup>230</sup> FERREIRA, António Gomes (1998, p.99). *Dicionário de Latim-Português*. Porto, Porto Editora.

<sup>231</sup> WAHRIG, Gerhard (1975, p. 387). *Deutsches Wörterbuch*. Berlin, Bertelsmann Lexikon-Verlag.

<sup>232</sup> Idem, p. 1413.

de fato pensá-la do modo tradicional. Ela não é racionalizável ou operacionalizável. No máximo, pode ser presentida pela afetividade. O nada, por ser a ausência de tudo que há, não tem formas, não é branco ou negro, não obedece às leis newtonianas ou da relatividade, não se insere no espaço e no tempo, não é consciente nem inconsciente. Não tem gênero, profundidade ou intensidade, não pode ser compreendido ou identificado, pode, no máximo, ser imaginado e poetizado. No entanto, imaginar o nada, como fazemos aqui, não nos aproxima em nada do nada, apenas nos orienta na possibilidade de uma postura humilde perante o seu mistério e sua indeterminação radical. A partir dessa postura fenomenológico-hermenêutica em relação ao nada que a angústia aponta, podemos nos aproximar de uma compreensão mais autêntica das privações existenciais do homem contemporâneo, em total dissonância e desconstrução com as psicopatologias descritas e elaboradas pela tradição psiquiátrica, psicológica e psicanalítica. Por tais conflitos – etiquetados, por exemplo, como depressão, bipolaridade, perturbação obsessivo-compulsiva – originarem-se de um indizível nada, julgamos desnecessário e até mesmo irresponsável rotulá-los no contexto da psicoterapia como aqui propomos<sup>233</sup>. Suspendemos, portanto, toda essa carga historicamente sedimentada, para uma *destruktion*, no sentido heideggeriano, da objetivação da crise existencial da contemporaneidade.

No sentido de abrir uma reflexão do tema da angústia na prática psicoterapêutica, é novamente crucial retornarmos às origens da psicanálise, descrevendo as formas como o conceito se desenvolve no transcórre da obra de Freud, focando-nos, sobretudo, nas observações finais do pai da psicanálise. Também é fundamental aqui entendermos melhor as contradições do pensamento metafísico freudiano, que são apontadas pelo escritor francês Romain Rolland em troca de cartas com Freud, atentando para aquilo que ele chama de “sentimento oceânico”, um conceito que se aproxima de algumas de nossas preocupações básicas em relação ao nada que a angústia aponta e sua importância central para as privações existenciais que surgem na contemporaneidade. Por fim, o conceito *das*

---

<sup>233</sup> De forma alguma descartamos as compreensões psiquiátricas no campo das ciências naturais, as descobertas de medicamentos e tratamentos para casos graves de privação existencial são fundamentais para alívio do sofrimento. No entanto, no interior da psicoterapia como aqui propomos, que leve em conta a angústia como possibilidade de rearticulação de sentido, este conhecimento científico-natural deve ser suspenso. O psicoterapeuta ético deve avaliar o momento em que é necessário o auxílio psiquiátrico ao seu paciente, orientando-o e indicando-o para um psiquiatra de sua confiança. Assim, o próprio acontecimento de o paciente estar sendo medicado torna-se assunto para compreensões existenciais na psicoterapia.

*Unheimliche*, que acompanha passos importantes da arquitetura psicanalítica, nos aproxima do pensamento freudiano para um diálogo entre a familiaridade e o estranhamento que acompanha o *aí-ser* em seu modo de abertura. Aproximarmo-nos de Freud, como procuramos ao longo de toda nossa investigação, permite um contato direto com as origens da psicoterapia, o que julgamos fundamental para uma compreensão que não escape do centro de nossa reflexão, que é a prática clínica.

Este estranhamento do ser-no-mundo, que se revela fenomenologicamente na clínica, ora na sensação de vazio existencial narrado pelos pacientes, ora na total alienação de si, levanta questões que estão na base do conceito de angústia em Kierkegaard, em que o pensamento teológico ainda se imiscui com a psicologia experimental com o objetivo de clarear as obscuras trilhas de uma tematização filosófica do tema. Em sua reflexão da angústia, entre a temporalidade do homem encarnado e os desígnios eternos do divino, Kierkegaard se debruça em uma psicologia de caráter experimental e existencial, separando-a do dogma ontológico, para uma importante contribuição nos temas da liberdade humana na existência fática. Apesar de conceituar o homem como criação divina, o pensador dinamarquês reflete, sobretudo, a vida humana encarnada, em suas vivências cotidianas.

Se Kierkegaard parte do pecado original como cena primordial do nascimento da angústia como veremos à frente, em nossa investigação buscamos uma aproximação poética e metafórica entre a angústia heideggeriana e o fenômeno astrofísico dos buracos negros. O ser humano contemporâneo, confrontado com a vastidão infinita do Cosmos, espantado a cada viagem espacial com a complexidade e a dimensão gigantesca do Universo, vê-se habitante de um planeta minúsculo que gravita solitariamente no infinito. Tais descobertas da astrofísica apontam para outro modo de observar a angústia, em que aquilo que deixa o homem apreensivo ganha o reforço da própria imensidão infinita a que ele está lançado. A angústia, como aqui propomos, como tonalidade afetiva fundamental que pressente o nada e a indeterminação ontológica do *aí-ser*, indica a própria abertura do *aí-ser* para essas possibilidades possíveis que não apresentam bordas. Neste sentido, a comparação com os buracos negros é uma forma de demonstrarmos a impossibilidade de o homem, no campo tradicional do pensamento, compreender o nada afetivo que a angústia abre e que as próprias descobertas fáticas da astrofísica confirmam. O mistério incerto das leis quânticas dos buracos negros, que deixam a física atomista atônita,

aproxima-nos de um pensar reflexivo sobre a angústia, fenômeno fundamental para o aÍ-ser heideggeriano e, como procuramos desenvolver na presente tese, para um entendimento mais amplo das privações existenciais dos pacientes que buscam o auxílio da psicoterapia.

A tematização do nada na conferência *Que é Metafísica?* (1929) e sua aproximação com as tonalidades afetivas no pensamento de Heidegger surge como ponto de elucidação filosófica sobre o lugar da angústia em nossa proposta clínica. Se, como vimos no *Capítulo 1* (pp. 61-80) de nossa investigação, o esquecimento da pergunta pelo ser formatou os modos como as privações existenciais foram enquadradas ao longo da história, a questão metafísica se torna fundamental para outra reflexão, distante do modo de fundamentar as psicopatologias e trabalhar no sentido de uma cura e, por outro lado, aproximando-se de um olhar compreensivo-afetivo dos sofrimentos que surgem na prática clínica. A psicoterapia, assim, torna-se espaço privilegiado do questionamento e da revelação do ser e de uma interrogação pelo nada que aponta a totalidade dos entes e que se revela na tonalidade afetiva fundamental da angústia.

Esclarecida a importância da questão metafísica e da pergunta pelo nada, o passo seguinte, e coração de nossa tese, é a proposta de a angústia heideggeriana se revelar como a tonalidade afetiva fundamental que possibilita a rearticulação de sentido em uma psicoterapia em que o cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo existencial se dá. Para tanto, nos confrontamos diretamente do parágrafo 28 ao parágrafo 40 de *Ser e Tempo* (1927), associando-os com o pensamento de Heidegger a respeito das tonalidades afetivas, que se concretiza, sobretudo em *Os Conceitos fundamentais da metafísica* (1930), para uma reflexão de como o modo do encontrar-se da angústia aponta para a possibilidade de mudança de sentidos por meio do confronto compreensivo-afetivo do paciente em sua condição aÍ-ser, articulado entre a propriedade e a impropriedade do mundo que é o dele.

Por fim, em nosso capítulo final, buscamos nos aproximar do pensamento do psiquiatra suÍço Medard Boss da angústia na prática clínica, e como ele a aproxima dos conceitos de culpa e, principalmente, de liberdade para a proposta de uma psicoterapia que supere o exercício puramente técnico levado a cabo por teorias. O pensamento de Boss nos auxilia a integrar as dimensões existenciária e existencial na compreensão da angústia na prática clínica, como já fora proposto pelo psicólogo brasileiro Ari Rehfeld

em meados dos anos 1980 no artigo “À Angústia”. Tal aproximação nos prepara para a parte final de nossa investigação, em que o cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo existencial do psicoterapeuta, possibilita uma clínica aberta ao poético, em que a questão do sentido é central para a compreensão das privações existenciais que surgem como fenômenos cada vez mais complexos e variados na clínica contemporânea.





## **Capítulo 6**

### **Reflexões acerca da angústia em Freud e possíveis aproximações para o caminho de nossa proposta a respeito do tema**

#### **1. Apresentação**

No momento é fundamental retornarmos às origens e ao desdobramento do conceito de angústia proposto por Freud. Tal empreitada se justifica pelo fato de, como sempre reafirmamos, residir na psicanálise o nascimento da psicoterapia e, em sua teoria, os esboços que formataram o atendimento clínico ao longo do século XX até os dias de hoje. Neste sentido, o conceito de angústia é tema central dos principais textos metapsicológicos de Freud, desenvolvendo-se em paralelo às bases da teoria psicanalítica. Ao nos debruçarmos na obra freudiana, fica clara uma evolução e uma mudança estrutural de conceitos que marcam a forma inquieta de trabalho intelectual do médico vienense, que não se privava de corrigir e ampliar suas ideias diante de novas investigações. Com a angústia, como veremos adiante, essa característica torna-se ainda mais evidente, já que se trata de um conceito delicado e pouco adequado para um enquadre teórico objetivo.

Diante de tal fato, desenvolvemos outras duas temáticas da obra freudiana que, em nossa interpretação, aproximam-se de nossa proposta da angústia como tonalidade afetiva fundamental que possibilita a rearticulação de sentido. O “sentimento oceânico”, levantado como hipótese pelo escritor francês Romain Rolland e explorado por Freud em *O mal-estar na cultura* (1930), possui alguns pontos de contato com a angústia heideggeriana com a qual trabalhamos. Além dela, *das Unheimliche*, que aparece ao longo da obra do psicanalista e mais incisivamente no texto de mesmo nome publicado em 1919, e que é fundamental para entendemos como Freud já pensara a questão do estranho e do familiar, do que inquieta o ser humano e o retira de seu centro. Com tais aproximações, nosso caminhar é em direção a uma meditação do tema da angústia na psicoterapia, sem perder de vista suas origens e seu desenvolvimento, e que culminará no pensamento heideggeriano.

## 2. Primeiros registros da angústia na obra de Freud

Os primeiros registros da angústia<sup>234</sup> em Freud remontam as origens da psicanálise em meados dos anos 1890 e se restringem basicamente ao pensamento somático típico das especialidades médicas e a prioridade dada pela psicanálise para as questões relacionadas à sexualidade humana<sup>235</sup>. A angústia é teorizada, assim, como um *quantum* de energia represada pela falta de uma descarga sexual e que, por consequência, causa o adoecimento psíquico. A falta de investimento libidinal leva tal energia a se acumular e ela, em consequência, pode repentinamente ser expelida na forma de uma crise de angústia, revelada por sintomas físicos específicos, como atividade cardíaca acelerada, sudorese e respiração ofegante<sup>236</sup>. Tal modelo econômico da angústia relaciona-se às chamadas neurastenias, ou neuroses atuais, caracterizadas por fatos ocorridos na vida presente do paciente e não por acontecimentos passados de uma infância remota, caso das psiconeuroses, como a neurose obsessiva e a histeria. A energia causadora da angústia, portanto, viria ancorada no fenômeno real do corpo, fora do campo da representação psíquica, limitando-se em sua causa a uma acumulação de tensão sexual física.

Entre 1915 e 1917, em suas “Conferências introdutórias à psicanálise”, Freud repensa tal conceito e coloca a angústia como consequência das inibições (*Hemmung*), um sinal de negação do Eu a uma representação inconsciente insuportável. Desse modo, o Super Eu barra uma função libidinal para poupar o Eu de uma energia pulsional advinda do Isso que ele não está preparado para receber. Tais ideias foram mais desenvolvidas em “Inibição, sintoma e angústia” (1926), texto no qual a relação intrínseca entre as inibições e a angústia aparece mais avançada e visa uma explicação do aparecimento dos sintomas, consequências do processo de repressão das funções pulsionais, por meio da inibição,

---

<sup>234</sup> Freud utiliza em sua obra a palavra alemã *Angst*, que pode ser traduzida como “medo” ou “angústia”.

<sup>235</sup> Essas primeiras ideias de Freud acerca da angústia aparecem no escrito *Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada neurose de angústia* (1895).

<sup>236</sup> Veremos, no *Capítulo 15* (pp. 339-360) de nossa tese, que os fenômenos da frequência cardíaca e da respiração são de interesse para o que denominaremos de uma possível neurofenomenologia poética das tonalidades afetivas.

que, assim, evita a eclosão da angústia<sup>237</sup>. Se antes a angústia era simplesmente a energia de investimento do impulso reprimido que se revelava, agora ela tem como sede o próprio Eu, trata-se de uma liberação do desprazer resultante de um instinto não satisfeito<sup>238</sup>.

A angústia é, assim, um estado afetivo reproduzido pelo que Freud chama de símbolo mnêmico (*Erinnerungssymbol*), em que a origem está em antigas vivências traumáticas que são despertadas quando situações semelhantes são recordadas. Tal afeto<sup>239</sup>, para Freud, está mais próximo da fisiologia do que da psicologia, no qual o nascimento é a primeira vivência individual da angústia que se incorpora à psique humana<sup>240</sup>. O Eu, sede da angústia, está, porém, suscetível a ela por conta de sua impotência de dominar o Isso e o Super Eu. A angústia é, portanto, o anúncio de uma falha do princípio de prazer, o alerta de que o Eu reprimiu conteúdos eclodidos do Isso.

### 3. Reflexões acerca da angústia na fase final da obra de Freud

Nas chamadas “Novas Conferências Introdutórias da Psicanálise” (1933), Freud apresenta as novidades sobre a concepção da angústia. Inicialmente, é salutar nos atentarmos para um desconforto revelado na própria fala do psicanalista, que considera, após quase meio século de pensamento, a angústia como um terreno pantanoso e dificilmente resolvido a contento. Ao fim de sua exposição comenta que os presentes podem “...ficar contentes por não precisarem ouvir mais nada acerca da angústia”<sup>241</sup>. O

---

<sup>237</sup> FREUD, Sigmund (1926, p. 20). “Inibição, sintoma e angústia”. In *Freud – O.C.V. 17 (1926-1929)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras.

<sup>238</sup> Idem, p.22.

<sup>239</sup> MURTA, Claudia (2011, p. 362). “A angústia tratada como um afeto”. In *Revista de Filosofia Aurora*, v. 23, n. 33 (julho-dezembro de 2011, p. 359-375). Curitiba. Para Freud, os afetos correspondem a processos de descarga, portanto sempre se revelam no Eu após a falha do recalque das pulsões instintuais do Isso e do Super Eu.

<sup>240</sup> FREUD, Sigmund (1926, p. 23). “Inibição, sintoma e angústia”. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras. Freud busca não superestimar o afeto da angústia de nascimento, pois para ele todo “...símbolo afetivo é uma necessidade biológica na situação de perigo e de toda forma teria sido criado”. É clara, aqui, a grande influência do pensamento darwinista nesta compreensão da angústia.

<sup>241</sup> FREUD, Sigmund (1933, p. 241). “Novas conferências introdutórias à psicanálise”. In *Freud – O.C.V. 18 (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras.

próprio Freud demonstra alívio por sair de um tema que se revela altamente inconveniente para uma teoria que se esforça para alcançar a objetividade necessária às ciências naturais<sup>242</sup>.

Isto posto, repassemos resumidamente essas ideias incomodadas de Freud acerca do tema na fase final de seu pensamento. A angústia se limita a um estado afetivo ligado diretamente ao funcionamento mecanicista das sensações humanas de prazer-desprazer e, principalmente, ao precipitado de um evento hereditário que gerara um traço afetivo significativo. Tal evento apontado, como já afirmado em 1926, é o nascimento, que ao ocasionar no recém-nascido bruscas alterações da atividade cardíaca e da respiração, imprime no ser humano as sensações típicas de uma crise de angústia, que apesar de normalmente silenciada, pode ser reavivada a qualquer momento<sup>243</sup>.

Freud diferencia a angústia em dois tipos, a realista e a neurótica. Na primeira, classificada como normal e compreensível, trata-se da reação a um perigo externo, que ocasiona um estado de elevada atenção sensorial e tensão motora que pode ser chamada de “disposição à angústia”. O desenvolvimento da angústia realista ocorre com a repetição de uma antiga vivência traumática, que pode ser superada por uma adequação à situação de perigo, por meio de uma fuga ou defesa, ou ainda à prevalência da antiga sensação, que causa a paralisia do paciente e um aprisionamento do mesmo numa situação do

---

<sup>242</sup> FREUD, Sigmund (1926, p. 20). “Inibição, sintoma e angústia”. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras. É exatamente nas discussões sobre a angústia que Freud critica com veemência a filosofia, incomodado pela acusação de que a psicanálise propõe uma “visão de mundo” a partir de seus conceitos. Freud, com sua teoria baseada na semântica do desejo, no conflito entre o biológico e o cultural, tentara com vigor a construção de uma teoria que iniciasse uma explicação científica, baseada em certezas, do ser humano, criticando, por outro lado, a tentativa de uma visão da existência não científica proposta por filósofos e religiosos. “Não sou a favor da fabricação de visões de mundo. Isso deve ser deixado para os filósofos, que confessadamente acham inexequível a jornada da existência sem um guia de viagem como esse, que informa sobre tudo. Aceitemos humildemente o desprezo com que eles nos olham, do alto de sua sublime carência. Mas, como também não podemos negar nosso orgulho narcísico, acharemos consolo na reflexão de que todos esses ‘guias de existência’ envelhecem rapidamente, de que é justamente nosso trabalho miúdo, estreito e míope que torna necessárias novas edições deles, e que inclusive os mais modernos desses guias são tentativas de achar substituto para o velho catecismo, tão cômodo e tão completo. Sabemos que até agora a ciência pôde lançar muito pouca luz sobre os enigmas deste mundo; o barulho dos filósofos nada mudará isso, apenas a paciente continuação do trabalho que tudo subordina à exigência de certeza pode gradualmente produzir mudança. Ao cantar na escuridão, o andarilho nega seu medo, mas nem por isso enxerga mais claro”.

<sup>243</sup> O pensamento de Freud sobre os impactos do nascimento foi desenvolvido por Otto Rank e influenciou o estudo da vida intrauterina e seus impactos psíquicos no ser humano adulto. Têm como principais expoentes a psicanalista inglesa Melanie Klein e a italiana Alessandra Piontelli.

passado. Já a angústia neurótica é descrita como “inteiramente enigmática, como que sem finalidade”<sup>244</sup> e é observada em três condições. Na primeira delas, uma angústia geral e flutuante sem definições, na segunda trata-se de uma afecção intimamente ligada à fobia, na qual se reconhece uma ligação com um perigo externo, assim como na angústia realista, mas a reação a tal ameaça é totalmente desproporcional. Por fim, uma angústia que acompanha sintomas ou surge de modo independente sem fundamentação no perigo externo. A dúvida que se impõe para Freud é: qual o receio do paciente que apresenta a angústia neurótica? A resposta novamente se encontra em uma explicação causal e mecanicista da psique humana: uma excitação libidinal frustrada, desviada de sua aplicação natural, desperta a angústia até então inexplicável. As fobias infantis do medo da criança diante da solidão ou de um estranho exemplificam essa explicitação freudiana e despertam o anseio pela mãe familiar. A criança, no entanto, sem o aparelho psíquico completo, não consegue inibir tal excitação libidinal e, dessa forma, revela-se a angústia neurótica. O recalque aqui tem papel central no montante de libido que a ideia reprimida na infância transforma em angústia na fase adulta.

Desse modo, o sintoma neurótico gerado a partir do recalque tem como objetivo evitar a revelação da angústia e dominar a libido sem direção. O que se teme na angústia neurótica, portanto, é a própria libido, uma energia interna que é projetada externamente em perigos sem fundamento lógico, emulando uma angústia realista. Tal deslocamento do interno para o externo é uma busca da psique por um controle palpável de uma afecção que, à primeira vista, cai no indizível da confusão libidinal. A formação do sintoma por forças libidinais ocultas, dessa forma, substitui o nada que a angústia kierkegaardiana e heideggeriana representa, nada esse que não aparece na conferência de Freud, mas que tem na sua ausência uma presença constante sempre que o psicanalista salienta, e isso ocorre mais de uma vez, que falta “algo que junte os pedaços num todo”<sup>245</sup>.

---

<sup>244</sup> FREUD, Sigmund (1933, p. 241). “Novas conferências Introdutórias à psicanálise”. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras.

<sup>245</sup> Idem, p. 229.

#### 4. A angústia revela o trauma

Para Freud, só se pode falar em angústia no campo compreensivo do Eu, não havendo sentido para uma explicitação da afecção no Isso ou no Super Eu, pois é no Eu que a angústia se revela e força a criação da repressão. O medo irreal da angústia neurótica, esse caos libidinal que transborda em direção ao Eu, é bloqueado por um recalçamento e se apresenta exteriormente em ameaça ilusória. Novamente, ao se utilizar da infância, Freud cita o medo da castração como formatação desse temor gerado pela angústia. O perigo da castração no menino, apesar de irreal, viria de fora e a criança acreditaria de fato nele; já no caso da menina, o medo seria da perda do amor da mãe. Resume-se, assim, a angústia como medo da perda de poder pertencente ao homem e na menina como medo de perder o amor do outro, em um discurso que confere potência própria ao homem e à mulher uma potência que vem do amor do outro. A angústia, portanto, seria o aparecimento do momento traumático (*Traumatischer Moment*), o montante inimaginável de energia libidinal que transborda caoticamente no Eu e que é refreado pela criação do recalçamento. Para controlar o indizível de tal descarga, o Eu logo cria um medo externo para dar conta da vazão libidinal interna indesejável ao princípio de prazer. Ao fim e ao cabo, a angústia depende de uma grande quantidade desse caos libidinal para se revelar.

A visão da psicanálise freudiana sobre a angústia, portanto, está intimamente ligada ao funcionamento mecânico da psique e da biologia humana, na qual quantidades e fluxos de energia libidinal oriundos de traumas infantis surgem no Eu provocando um colapso do sistema. O estancamento de tal colapso só pode ser operacionalizado pelo recalçamento do acontecimento traumático e a criação de uma neurose que responda simbolicamente ao indizível que brota de tal descarga. Toda a linguagem de Freud, portanto, se agarra ao tecnicismo do pensamento positivista e mecânico que invade sua teoria desde as origens. As ideias expostas por ele em relação à angústia se assemelham ao funcionamento de um órgão do corpo humano, para ficarmos no domínio do conhecimento médico atribuído a ele, mas também ao funcionamento de um motor ou circuito elétrico<sup>246</sup>.

---

<sup>246</sup> Idem, p. 240. O teor econômico da teoria freudiana se revela nitidamente em seus textos sobre a angústia.

O incomodo que Freud apresenta sobre o tema durante toda sua obra nos remete ao desconforto de tratar um tema misterioso e filosófico<sup>247</sup> como a angústia em um campo de conhecimento limitado por suas próprias regras rígidas de causalidade e funcionalidade. Neste sentido, Freud não se aprofunda na questão da angústia no campo fenomenológico-hermenêutico e existencial<sup>248</sup>, naquilo que ela tem de mais próprio, e não a observa com a devida importância em seu trabalho clínico. Nas vezes em que cita a angústia em um paciente, trata rapidamente de enquadrá-la nas explicações respectivas expostas acima<sup>249</sup>. Ao menos em sua teoria, na falta de resposta para as incertezas diante de um misterioso nada, opta por um esquema objetivo para explicar o inexplicável, esquecendo-se, assim, da existência fática do paciente revelada na prática clínica, que fica velada pelo aparelho psíquico que tudo busca apreender em conceitos científico-naturais.

---

Palavras como “quantidade”, “soma” e “função” aparecem constantemente.

<sup>247</sup> Filosófico no sentido heideggeriano do termo, não como disciplina acadêmica ou explicação formatada de mundo, mas como espanto, como indagação, como pergunta pelo ser.

<sup>248</sup> MURTA, Claudia (2011). “A angústia tratada como um afeto”. In *Revista de Filosofia Aurora*, v. 23, n. 33 (julho-dezembro de 2011, p. 359-375). Curitiba. Lacan, ao desenvolver o trabalho de Freud, tem uma visão da angústia mais centrada nos filósofos existencialistas. No *Seminário X*, realizado entre 1962 e 1963 e intitulado *A Angústia*, Lacan propõe a angústia como afeto, diferenciando-a das emoções e procurando aproximá-la da filosofia de Sartre, Heidegger e Kierkegaard em detrimento da análise psicofisiológica de Freud. Em uma direção inspirada no *Esboço para uma teoria das emoções* (1939), de Sartre, a busca pelo sentido do afeto da angústia, e não os distúrbios físicos e mentais que ela acarreta, é central na visão de Lacan. Para o autor, no entanto, a angústia possui um objeto que ele chama de *objeto a*, que fora originalmente perdido pelo ser humano no momento da separação do desejo do Outro, representado aqui pelo nascimento, pela saída do bebê da placenta da mãe. Esse objeto faltante é sempre substituído e preenchido pelo desejo do Outro, tornando-se ainda uma falta da ordem do Real que escapa ao Simbólico e ao Imaginário. A angústia se dá, assim, quando a fantasia neurótica é suspensa e o sujeito fica exposto à condição de objeto de gozo do Outro. O analista é aquele que substituiu esse desejo do Outro pelo seu próprio, livrando-se assim da condição de total Imagem meramente especular.

<sup>249</sup> A angústia aparece com mais destaque no famoso caso do Pequeno Hans, em que o angustioso medo que o garoto sente por cavalos é associado à rivalidade edípica com o pai e ao Complexo de Castração. A fobia de Hans, assim, é uma angústia relacionada ao pai que é objetificada externamente na figura do animal.

## 5. O sentimento oceânico como tema de aproximação entre Freud e a angústia como possibilidade de rearticulação de sentido

Se o tema particular da angústia em Freud é centrado em questões biológicas, as cartas trocadas entre o psicanalista e o escritor francês Romain Rolland, entre 1923 e 1936, são notáveis para uma reflexão a respeito do que chamamos em nossa primeira parte mistério e incerteza, e que apontam para a tonalidade afetiva fundamental da angústia heideggeriana que, em nossa investigação, torna possível uma rearticulação de sentido. De princípio, podemos destacar que, logo nas primeiras mensagens enviadas, Freud faz questão de tomar uma posição antagonista com o escritor, caracteriza-o como um ficcionista que tem o nome ligado a uma busca de alimentar a ilusão de que é possível “estender o amor a todos os filhos dos homens”, enquanto ele, como psicanalista, trabalha para “destruir minhas próprias ilusões e as da humanidade”<sup>250</sup>.

Mas o que nos interessa na presente investigação é uma carta de 5 de dezembro de 1927, em resposta à publicação de *O futuro de uma ilusão* (1927), na qual Rolland comentará o que ele chama de “sentimento oceânico”, algo indeterminado e subjetivo que para ele é a fonte de toda a religiosidade. É tal sentimento de vastidão, e que o escritor francês confessa acompanhá-lo durante toda vida, que possibilita a criação das histórias e dos dogmas religiosos, no entanto tal sensação não se limita às instituições religiosas, mas sim apontam para a eternidade, a totalidade e o sagrado que se revelam no espírito humano<sup>251</sup>. Rolland, neste aspecto, acredita que Freud deveria se ater a tal sentimento e não apenas, como fizera na obra de 1927, analisar as religiões como uma simples neurose obsessiva universal.

---

<sup>250</sup> BORGES, Vitor Santiago (2008, p.81). “Sentimento oceânico: um estudo da experiência religiosa a partir de Freud e Romain Rolland”. Tese de mestrado em psicologia apresentada na Universidade de Brasília sob orientação de Marta Helena de Freitas, Brasília-DF.

<sup>251</sup> É preciso salientar que Romain Rolland publicara, em 1924, sua biografia de Gandhi, estudou e praticou o Ioga e se abriu a diversas experiências místicas na Índia. Rolland, portanto, diferencia as instituições religiosas – concordando neste ponto com a análise psicanalítica de Freud – do sentimento religioso, que para ele é o mais importante e não fora explorado pelo psicanalista. As cartas sobre este tema trocadas entre os dois pensadores nos remetem prontamente ao rompimento de Freud com Jung, pelo abismo entre a visão científica e positivista do primeiro e os pensamentos “místicos” do segundo. Trata-se de mais uma pista sobre a psicanálise do saber desabrigado, entre a ciência natural e humana, como salientamos no *Capítulo 2* da presente tese.



O silêncio de Freud a essa carta de Rolland só terminaria dois anos depois, nas vésperas da publicação de *O mal-estar na civilização* (1930), no dia 14 de julho de 1929, quando afirma que “suas observações sobre o sentimento oceânico não me deram nenhum descanso”<sup>252</sup> e pede autorização para que se tornem tema de um novo trabalho. E é exatamente com o sentimento oceânico que Freud inicia *O mal-estar na civilização*, já colocando de pronto que nunca experimentara tal sensação descrita por Rolland e que “não é fácil trabalhar cientificamente os sentimentos”<sup>253</sup>, podendo-se apenas descrever seus sinais fisiológicos. A explicação psicanalítica do sentimento oceânico, para Freud, é uma questão de genética que deve levar em conta a constituição e delimitação do Eu internalizado e sua relação com os objetos externos, que, por sua vez, são eliminados e evitados pelo princípio de prazer (*Lustprinzip*) quando estes causam dor, em um pensamento que remete à angústia como já observado anteriormente. Distinguir o que é prazer e dor no mundo interno e o que é no mundo externo é o ponto para a constituição e delimitação de um Eu saudável, não dominado pela ilusão e calcado no princípio de realidade (*Realitätsprinzip*). No entanto, essas fontes de desprazer podem ser internas ao Eu e não corresponderem aos objetos externos, o que faz com que o ser humano busque descartá-las e, na impossibilidade, as reprimem ocasionando “significativos distúrbios patológicos”<sup>254</sup>. A maturidade, portanto, define-se em uma demarcação do Eu que não se confunda com o todo que abarca o mundo externo e, quando isso não ocorre, o que se revela é um sentimento primário e ideativo, típico dos bebês, da “ausência de limites e da ligação com o todo”<sup>255</sup>, o mesmo ilustrado por Rolland como “sentimento oceânico”. Neste sentido, para Freud, alguns seres humanos, ligados principalmente à arte e à poesia, ainda guardam em si esse sentimento oceânico que se liga a uma formação primitiva do Eu, em que as impressões psíquicas nunca deixam de exercer uma sensação de amplidão de possibilidades, porém tal sentimento não é fonte da religiosidade, pois esta se relaciona

---

<sup>252</sup> BORGES, Vitor Santiago (2008, p. 107). *Sentimento oceânico: um estudo da experiência religiosa a partir de Freud e Romain Rolland*. Brasília-DF.

<sup>253</sup> FREUD, Sigmund (1933, p. 15). “O mal-estar na civilização”. In *Freud – O.C.V. 18 (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras.

<sup>254</sup> Idem, p. 19.

<sup>255</sup> Idem.

diretamente com o desamparo infantil e a nostalgia de um pai forte, substituído pela figura de Deus e sua providência. Freud admite, em seguida, que a sensação do todo, de tal amplitude, pode ter sido vinculada posteriormente às religiões, mas apenas como consolação “para negar o perigo que o Eu percebe a ameaçá-lo do mundo exterior”, e finaliza, confessando, “que me é bastante difícil trabalhar com tais grandezas quase inapreensíveis”<sup>256</sup>.

De fato, Freud realiza uma análise brilhante dentro do campo específico de conhecimento da psicanálise, mas insiste em enquadrar o sentimento oceânico, mesmo que sublimado artisticamente, nas patologias de um Eu sem limites que devem ser pensados no confronto entre cultura e instinto. O fenômeno do sentimento relatado por Rolland, portanto, é mais uma vez enquadrado em uma pressuposição genética e psíquica que não leva em conta a experiência fenomenológica do sentimento oceânico, que como o próprio nome revela, descreve algo que não pode ser mensurado pela razão e que indica a profundidade de águas desconhecidas do sentimento humano que, em si, apontam para o nada das possibilidades possíveis da angústia kierkegaardiana e para a indeterminação ontológica heideggeriana. Fonte, talvez como aponta Rolland, de uma religiosidade autêntica, ou como aponta Freud, da poesia e arte que sublima a patologia, ou como queremos demonstrar, fonte de sentido para uma maior compreensão-afetiva do homem sobre sua existência e uma possível rearticulação de sentidos privativos.

### **6. das *Unheimliche*: aproximação de Freud com a angústia como possibilidade de rearticulação de sentido**

Um dos temas recorrentes na obra de Freud diz respeito ao sentimento de estranhamento ou inquietude que o psicanalista designa com o termo alemão *das Unheimliche*<sup>257</sup> e que “geralmente equivale ao angustiante”<sup>258</sup>, mas que possui um

---

<sup>256</sup> Idem, p. 25.

<sup>257</sup> A nova tradução brasileira direto do alemão, realizada por Paulo César de Souza nas *Obras Completas Vol. 14 (1917-1920)*, e utilizada como referência em nosso trabalho, opta pelo termo “O inquietante”. Alguns tradutores optam, ainda, pelo termo “O estranho”. Optamos aqui por utilizar o termo no original alemão, já que se trata de um conceito relativamente conhecido e central da obra freudiana.

<sup>258</sup> FREUD, Sigmund (1919, p. 329). “O inquietante”. In *Freud – O.C.V. 14 (1917-1920)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras.

conceito específico no interior da angústia. No artigo que trata especificamente do tema<sup>259</sup>, escrito em 1919, Freud indica duas dificuldades principais para se refletir sobre o assunto, a primeira relacionada ao fato de tratar-se de um sentimento, campo de investigações estéticas que, de acordo com ele, não se enquadram na inclinação natural de um psicanalista, e a segunda por conta de que “a suscetibilidade para esse sentimento varia enormemente de pessoa para pessoa”<sup>260</sup>. Diante disso, o pensador opta por iniciar sua reflexão pelo significado da palavra e a compara com aquela que seria o seu antônimo, *Heimlich*, que remete a um significado duplo: além de ser aquilo que é familiar, habitual e de casa, designa também o que está oculto, o que se mantém em segredo<sup>261</sup>. Ao citar uma observação de Schelling, Freud conclui que *das Unheimliche* é “tudo que deveria permanecer secreto, oculto, mas apareceu”<sup>262</sup>, tornando-se, portanto, algo familiar que, no entanto, estava encoberto e que vem à tona.

Enquadrando tal pensamento na teoria psicanalítica, Freud utiliza o conto *O Homem de Areia*, de E.T.A. Hoffmann<sup>263</sup>, para exemplificar *das Unheimliche* por meio da angústia sentida pelo estudante Nathaniel em relação a uma lenda que ouviu quando criança, contada pela mãe e pela babá, na mesma época da morte de seu pai e que relata a lenda do Homem de Areia, que arranca os olhos das crianças que não dormem cedo. Já adulto, Nathaniel rememora tal história e diversas coincidências o levam a inquietar-se com indícios de que o Homem de Areia assassinou seu pai e retornou para atormentá-lo e, quem sabe, roubar seus olhos. Freud associa tais sentimentos indizíveis, projetados em uma figura supostamente inexistente, ao Complexo de Castração (*Kastrationskomplex*), que remete ao furar culposos dos olhos edípicos e à relação conturbada com a figura

---

<sup>259</sup> O conceito *das Unheimliche* perpassa a obra freudiana, aparecendo em textos fundamentais como, por exemplo, em *Além do princípio do prazer* (1920).

<sup>260</sup> FREUD, Sigmund (1919, p. 330). “O inquietante”. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras. No caso da suscetibilidade do sentimento, Freud apenas avaliza a opinião do médico E. Jentsch em sua obra *Zur Psychologie des Unheimlichen* (1906).

<sup>261</sup> Idem, p. 333. Freud utiliza o *Dicionário de língua alemã* (1860), de Daniel Sanders, para a citação do significado de *Heimlich*.

<sup>262</sup> Idem, p.338.

<sup>263</sup> A história está presente nos *Contos noturnos*, terceiro volume da edição *Grisebach* das obras completas de Hoffmann.

paterna<sup>264</sup>. É como se a lenda, que se tornara familiar (*Heimlich*) a Nathaniel na infância, regressasse à vida adulta, no que Freud chama de um retorno do recaiado. O que antes estava velado, fora desocultado por acontecimentos e coincidências repetitivas<sup>265</sup> que rememoraram o jovem estudante da morte do pai e do medo infantil projetado no Homem de Areia, trazendo à tona o inquietante (*das Unheimliche*).

Em suma, para Freud, *das Unheimliche* é essa sensação de estranhamento que tem como gatilho algo familiar à psique daquele que a sente, mas que antes se encontrava recaiada no Isso. Trata-se, portanto, de uma angústia que retorna ao Eu como afeto ou impulso emocional, algo que, como afirma Schelling, “deveria permanecer oculto, mas apareceu”<sup>266</sup>. Todos os sentimentos místicos e supersticiosos, principalmente aqueles relacionados às incertezas da morte e à crença em espíritos ou na vida eterna, para Freud, associam-se a essa inquietude perante o incerto que só pode se revelar no Eu a partir de algo familiar recaiado nas pulsões instintivas do Isso. Para Freud, portanto, o homem só se angustia perante algo concreto, que não está imediatamente acessível, mas que a qualquer momento pode regressar, no que ele chama de “oculto-familiar”<sup>267</sup>.

A grandeza intelectual de Freud, no entanto, aponta no fim de seu artigo para o fato de que há a possibilidade de uma reflexão para além da teoria psicanalítica sobre *das Unheimliche* e que ela reside na estética, mais precisamente no campo da ficção literária. Neste sentido, para o pensador, os acontecimentos inquietantes da vida cotidiana devem ser pensados por um homem civilizado que superou as antigas superstições anímicas em duas frentes; a primeira com os acontecimentos ligados ao Complexo de Castração, que devem ser analisados psicanaliticamente, ou seja, no âmbito da realidade psíquica, e, em seguida, os apresentados na imaginação do poeta, que podem trazer uma variedade ainda

---

<sup>264</sup> FREUD, Sigmund (1919, p. 349). “O inquietante”. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras. Freud, como fizera outras vezes, mais notadamente com Leonardo da Vinci, analisa a vida real do artista e ressalta o fato de que Hoffmann foi abandonado pelo pai, associando diretamente sua obra literária com tal questão.

<sup>265</sup> Para Freud, o reprimido sempre retorna na repetição de um comportamento específico que revela indiretamente aquilo que fora velado no momento do trauma.

<sup>266</sup> FREUD, Sigmund (1919, p. 360). “O inquietante”. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras.

<sup>267</sup> Idem, p. 366.

maior de possíveis respostas às incertezas humanas, pelo fato de se mostrarem ilimitadas em suas proposições inquietantes que não estão disponíveis na vida cotidiana<sup>268</sup>.

A angústia freudiana, portanto, diretamente ligada a libido represada pelo Super Eu no Isso, emerge no Eu como *das Unheimliche*, um sentimento de estranhamento, inquietude, que apesar de se relacionar com um acontecimento da vida fática que fora recalçado, não apresenta orientações no mundo psíquico em que se revela. O psicanalista, portanto, é aquele que auxilia seu paciente a encontrar esse não dizível que o inquieta, rememorá-lo por meio do *insight* e, dessa maneira, dar sentido ao que antes era um afeto desencontrado que se repetia *ad eternum*. Nossa proposta, como se verá mais adiante com o pensamento de Heidegger, não é muito diferente de tal concepção freudiana, mas considera que o sentido de pressentimento da angústia, que poderia muito bem ser *das Unheimliche* freudiana no sentido do velado-revelado, aponta exatamente para uma abertura de possibilidades possíveis e não para um acontecimento fático ou fantasioso que a produziu. A inquietude, o estranho que toma de assalto o homem na angústia, indica sua indeterminação ontológica, seu mistério fundante e a incerteza de si e de seu mundo, aponta para a clareira que possibilita um sentido que pode rearticular o aí do ser.

Aproximarmo-nos do pensamento de Freud sobre a angústia nos parece tarefa fundamental para não perdermos de vista que o campo de estudo a que nos debruçamos é a psicoterapia, que nasce com a psicanálise. Neste sentido, é importante um regresso aos primeiros modos de compreensão da angústia na prática clínica, em que as questões econômicas prevalecem sobre as questões culturais do pensamento de Freud, distanciando-se, portanto, da angústia no âmbito existencial, que é o que nos interessa aqui. No entanto, Freud, em seu modo peculiar de pensar questões profundamente humanas no campo das ciências naturais, não ignora as inquietações que a literatura e a poesia revelam sobre os temas que o instigavam. Por conta dessa dupla face do pensamento freudiano, buscamos uma reflexão sobre os temas do “sentimento oceânico” e *das Unheimliche* para concluirmos que o pensamento do psicanalista se aproxima de uma visão existencial do tema da angústia, mesmo que, em contrapartida, se afastasse novamente ao tentar enquadrá-las no âmbito teórico da arquitetura psicanalítica. Tais aproximações, a partir de então, nos permitem um caminhar pelo pensamento existencial

---

<sup>268</sup> Idem, p. 368.

da angústia que Kierkegaard inaugura em sua obra *O Conceito de Angústia* (1844) e que possibilita um horizonte que se aproxima ainda mais de nossa proposta. Refletir o nada que a angústia aponta, no entanto, exige uma preparação para outro pensar, diferente da tentativa racional e teórica, que Freud tão bem realizou em sua obra. É, portanto, necessária outra proposta, com a filosofia heideggeriana no centro, que aos poucos procuraremos elaborar nos capítulos que seguem.

## CAPÍTULO 7

### **A angústia e o nada na filosofia de Kierkegaard: início da proposta de um meditar poético sobre o que não pode ser pensado pela tradição**

#### **1. Apresentação**

A leitura dupla de Freud da angústia, entre o determinismo biológico das pulsões inconscientes na *Angst* e as reflexões do estranho e a dissolução na totalidade que aparecem em *das Unheimliche* e no “sentimento oceânico”, oferece-nos bons indícios de como a psicanálise clássica encara o tema de nossa investigação. Para adentrarmos em nossa proposta, no entanto, a filosofia existencialista, que tem suas origens no pensamento de Søren Kierkegaard, é central para iniciarmos o caminho da angústia como possibilidade de rearticulação de sentido.

É Kierkegaard, em *O Conceito de Angústia* (1844), quem primeiramente diferencia a angústia do medo e do temor, apontando-a como um sentimento sem objeto específico, sem um alvo a alcançar, mas que aponta, isso sim, para um nada que constitui a vida encarnada do ser humano em contraste com a eternidade divina<sup>269</sup>. Como veremos, apesar das ideias teológicas que fundamentam o conceito, a angústia kierkegaardiana, ao separar o pensamento divino da proposta de uma psicologia experimental capaz de se debruçar sobre o tema, oferece uma contribuição decisiva para a *Angst* heideggeriana desenvolvida em *Ser e Tempo* e abre caminho para a reflexão da angústia, do nada e da indeterminação ontológica do *aí-ser*.

Se a angústia aponta para o nada como, então, pode ser possível pensá-la? Neste capítulo introduzimos a ideia de um meditar poético como outra forma de se pensar a angústia e o nada que ela representa no campo da psicoterapia, propondo, assim, uma metáfora com o fenômeno astrofísico e contemporâneo dos buracos negros como modo de uma aproximação inicial com as ideias heideggerianas a respeito do tema, que serão aprofundadas nos capítulos posteriores. As descobertas da provável infinitude do

---

<sup>269</sup> BOSS, Medard (1981, p.56). *Angústia, culpa e libertação – ensaios de psicanálise existencial*. 3ª edição. Trad. Barbara Spanoudis. Livraria Duas Cidades, São Paulo. De acordo com Boss, o filósofo e psiquiatra Karl Jaspers se inspirou no pensamento de Kierkegaard para caracterizar a diferença entre angústia (*Angst*) e medo (*Furcht*) em sua *Psicopatologia Geral* (1919).

Universo e seus desdobramentos existenciais na compreensão do ser humano sobre sua condição nos parece intimamente relacionados com os temas aqui propostos. Tal empreitada tem como propósito introduzir o próximo capítulo, em que articularemos a conferência *Que é Metafísica?* (1929) com as tonalidades afetivas apresentadas nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica – mundo, finitude e solidão* (1930). Se o nada e a angústia não podem ser pensados da forma tradicional, logicamente e racionalmente, é preciso encontrar outra maneira de acesso compreensivo. Preparamo-nos desde já, assim, para a proposta da abertura poética como modo que possibilita a rearticulação de sentido na prática clínica, que se dá pelo cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo existencial do psicoterapeuta.

## **2. O conceito de angústia em Kierkegaard e o pensar a existência fática do homem**

Em meados do século XIX, Kierkegaard crítica a psicologia a partir de referenciais da ciência e da noção de consciência e se afasta da hegemonia da dialética hegeliana, vigente em sua época<sup>270</sup>, distanciando-se, assim, das filosofias da subjetividade ao criticar a explicação metafísica e insistir pelo retorno à existência ela mesma. Em seu clássico *O Conceito de Angústia*, sob o pseudônimo Vigilius Haufniensis, utiliza-se do exemplo do pecado original para uma reflexão das questões psicológicas da angústia. O mal-estar gerado por ela remete o homem à contingência de sua existência, confronta-o com o nada que o constitui e aponta para a liberdade de suas possibilidades possíveis. A angústia caracteriza-se, assim, como o objeto próprio ao qual a psicologia deveria se ater

---

<sup>270</sup> Kierkegaard, Søren (2009, p.28). *A repetição*. Trad. José Miranda Justo. Lisboa, Relógio D'Água. Kierkegaard busca em toda sua obra um novo olhar sobre a psicologia, mas é em *A repetição*, com o pseudônimo Constantin Constantius, que ele realiza o que chama “um ensaio em psicologia experimental”. De acordo com Miranda Justo, psicologia aqui não significa uma disciplina científica. Na etimologia, psicologia designa a parte da indagação filosófica que lida diretamente com todo o conjunto de categorias que dizem respeito à alma e as manifestações ou modos de existência e de atividade. O experimental indica uma orientação divergente da sistematicidade da psicologia racional. A estratégia para circunscrever a categoria de repetição é em torno de uma ficção sobre a história de um amigo do narrador. É experimental num sentido próximo do movimento nas artes, principalmente poesia, artes plásticas e música, que ocorreu a partir da segunda metade do século XX, o que demonstra o caráter visionário da obra do filósofo.



por apontar para a liberdade de escolha de um determinado modo de existir em detrimento de outro:

*“É a psicologia, no entanto, que mais se acerca ao interpretar a última fase aproximativa, isto é, a aparição a si própria da liberdade na angústia do possível, ou se preferir, no nada do possível, ou ainda, no nada da angústia”<sup>271</sup>.*

Para Kierkegaard, tal angústia se revela ao homem no momento em que, como narra o *Gênesis*, Deus proíbe Adão de comer o fruto da Árvore da Ciência. Tal orientação divina “inquieta Adão”, pois desperta nele a “possibilidade da liberdade”<sup>272</sup>. Não havia ainda no mundo bem e mal, pecado ou santidade, nem sequer escolhas, apenas inocência – o estado de pureza do espírito –, e ignorância, que, por sua vez, abre-se sobre o nada da angústia. Adão, assim, arrastado pela ignorância, angustia-se pela possibilidade de poder, mesmo sem saber ainda sequer o objeto ou a intenção de tal poder e até mesmo do motivo do alerta de Deus de que, ao comer do fruto daquela árvore em específico, morreria. Adão, mesmo sem compreender totalmente por meio da *logos* o que o inquieta, mergulha no nada da infinitude de possibilidades da angústia e acaba por pecar.

Neste sentido, portanto, a serpente que oferece o fruto proibido a Eva que, por sua vez, a oferece a Adão, representa a tentação do homem por si mesmo. Kierkegaard considera, ao citar uma passagem de São Tiago<sup>273</sup>, que Deus não tenta nem é tentado por ninguém e que é o próprio homem que tenta a si mesmo. Adão, portanto, é tentado por sua própria possibilidade possível, pela angústia de ter todo o paraíso para si e escolher justamente um fruto que lhe fora proibido. Ao tomar tal decisão abre-se ao conhecimento do bem e do mal, liberta-se para todas as possibilidades e, conseqüentemente, “com o

---

<sup>271</sup> Kierkegaard, Søren (1972 p.107). *O Conceito de angústia*. Trad. João Lopes Alves. Lisboa, Editorial Presença.

<sup>272</sup> Idem, p.61.

<sup>273</sup> O trecho se encontra no primeiro capítulo da carta de Tiago: “Quando alguém for tentado, não diga: essa tentação vem de Deus, pois Deus não pode ser tentado pelo mal e ele mesmo não tenta ninguém. Mas as pessoas são tentadas quando são atraídas e enganadas pelos seus próprios maus desejos. Então, esses desejos fazem com que o pecado nasça; e o pecado, quando já está maduro, produz a morte”.

primeiro pecado, o pecado entrou no mundo<sup>274</sup>

É nesta escolha, portanto, que reside a queda existencial do homem, é a partir do pecado original que a liberdade de escolha se instaura e a angústia, força de atração e repulsa para o ser humano, torna-se central para o entendimento da existência. Kierkegaard, considerado o pai do existencialismo, coloca a questão da liberdade de escolha no centro do debate, um pensar fático sobre o existir, em que o estar lançado no devir se torna reflexão. O espírito do homem, encarnado e finito, deseja o infinito divino que está fora de suas possibilidades mundanas e indica um vazio, um nada que o orbita e o chama e apavora. Este vazio, este nada, é anunciado ao homem pela angústia que, ao mesmo tempo em que lhe faz perder-se no desespero, pode levá-lo à direção em que pretende ir. É ao vislumbrar este nada infinito que o homem desperta para suas possibilidades possíveis e para sua condição existencial.

Há, portanto, no conceito kierkeegardiano de angústia, uma íntima relação com o pecado e a eternidade divina, no entanto sua obra debruça-se no interesse do tema em uma perspectiva psicológica. A contradição, porém, como aponta o próprio autor, está no fato de que a angústia deve ser pensada sempre conservando “no espírito e diante dos olhos o dogma do pecado original”<sup>275</sup>, mas o pecado de Adão, por sua vez, não pode ser pensado pela psicologia nem por outro qualquer ramo dialético ou metafísico pelo fato de ser inapreensível ao intelecto e, ao fim e ao cabo, não existir como estado (*de potentia*), mas sim como fato (*acto ou inactu*)<sup>276</sup>. No momento em que a psicologia pensa o pecado original este imediatamente se torna um estado que será caracterizado como doença, anomalia ou falta de harmonia, tornando-se, desse modo, um conceito falso, típico da vaidade científica da modernidade<sup>277</sup>.

---

<sup>274</sup> Kierkegaard, Søren (1972 p.43). *O Conceito de angústia*. Trad. João Lopes Alves. Lisboa, Editorial Presença.

<sup>275</sup> Idem, p. 22.

<sup>276</sup> Kierkegaard considera que o ramo de conhecimento mais próximo do pecado é a Ética, no entanto mesmo ela, na modernidade, levanta uma série de dificuldades por ser uma ciência que pretende introduzir o ideal no real, mas é incapaz de elevar o real ao ideal, tornando-se marcada por um caráter disciplinador e repressivo, diferente da ética grega que guarda em si um fundo de esteticismo. O idealismo da Ética, na visão de Kierkegaard, também se serve de categorias metafísicas ou psicológicas para definir o pecado, o que a aproxima inevitavelmente da dogmática.

<sup>277</sup> Idem, p.24.

O ato do nascimento do pecado não pode ser apreendido pela psicologia, pois escapa de tal fixação conceitual, invadindo, portanto, um ramo que se insere na dogmática<sup>278</sup> e deve se estabelecer nas paragens da fé. A possibilidade de pecar, no entanto, que fora aberta pelo pecado original de Adão, pode ser refletida pelo psicólogo que tem em sua atmosfera “uma angústia de explorador”<sup>279</sup>, para quem o estudo do espírito subjetivo não possui fundo, alicerça-se, portanto, sobre o nada. Se a psicologia prossegue em uma tentativa de explicar completamente tal abismo, torna-se uma doutrina do espírito absoluto e, logo, deságua na dogmática, ou, por outro lado, ao interpretar a angústia como desorganização, envereda-se por “um prosaísmo estúpido”<sup>280</sup>. O salto de fé kierkegaardiano, dessa forma, é um passo no abismo da angústia, um confrontar-se com a indeterminação e a falta de fundamento do homem real, temporal, em direção ao fundamento divino, atemporal e não acessível intelectualmente ao homem encarnado. Apesar de ter na fé seu norte, o filósofo respeita o mistério e tolera a incerteza<sup>281</sup>.

Ao psicólogo, portanto, resta uma reflexão sobre as possibilidades possíveis abertas ao “gênero humano”<sup>282</sup> pelo pecado original de Adão. O filósofo, apesar da carga teológica de seu pensamento, abre uma importante reflexão na existência fática do ser humano, em suas escolhas e na vitalidade das experiências cotidianas. Pensa o pecado original, que se situa no campo da dogmática e da fé, para desvelar o que tal experiência primordial reflete no vivenciar do homem como indivíduo confrontado com a angústia de suas possibilidades possíveis e que pode ser pensada por uma psicologia que leve em

---

<sup>278</sup> Para Kierkegaard, a psicologia investiga a possibilidade real do pecado, a possibilidade de pecar, a dogmática explica a possibilidade ideal, o pecado original bíblico.

<sup>279</sup> Kierkegaard, Søren (1972 p.23). *O Conceito de angústia*. Trad. João Lopes Alves. Lisboa, Editorial Presença.

<sup>280</sup> Idem, p.59.

<sup>281</sup> Kierkegaard, Søren (2009, p.72). *Temor e Tremor*. Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa, Relógio D'Água. Sob o pseudônimo Johannes *de silentio*, Kierkegaard aprofunda a questão do salto no escuro da fé e sua relação com a angústia em *Temor e Tremor* (1843), quando aponta quatro possíveis formas de reação de Abraão diante da provação divina de sacrificar seu filho Isacc no Monte Moriá. A dúvida de Abraão, compartilhada pelo autor, é exatamente o motor que lhe encoraja a seguir em frente diante de sua certeza na fé em Deus, que não necessita de evidência ou realidade experimentada, mas que abdica do palpável do temporal para um confiar no eterno. Abraão, assim, é “uma estrela que guia e salva os angustiados”.

<sup>282</sup> Kierkegaard, Søren (1972 p.47). *O Conceito de angústia*. Trad. João Lopes Alves. Lisboa, Editorial Presença.

conta o diálogo autêntico socrático<sup>283</sup>. Cada indivíduo, diante de tais escolhas, tem em suas mãos a possibilidade de recomeçar todo o gênero humano e, portanto, não se prender à atitude de Adão<sup>284</sup>, mas sim reinventar-se constantemente como singularidade.

Ao mesmo tempo em que Kierkegaard se afasta da facticidade, mergulhando no abismo da eternidade, afasta-se do idealismo hegeliano de sua época e centra-se na existência imediata, que, por sua vez, transcende as percepções sensoriais e os pensamentos racionais, e pode ser compreendida nos significados reveladores dos acontecimentos fáticos e das possibilidades que geram as ações do homem em liberdade<sup>285</sup>. O homem, portanto, é aquele que está condenado a escolher, mesmo quando escolhe não escolher, e a angústia é “a realidade da liberdade como puro possível”<sup>286</sup>. No entanto, tal liberdade se articula com a história, pois todas as possibilidades nascem da realidade fática em que o homem se insere – no espaço e tempo material em que ele existe – portanto a possibilidade depende de um poder-ser<sup>287</sup>. A angústia, neste sentido, relembra o homem de sua transcendência, revelando o abismo que o constitui, no entanto, as possibilidades que ela abre dependem de uma imanência existencial que não pode ser pensada metafisicamente, mas sim na própria experiência fática do ser humano, em sua forma de agir e interagir com o outro, nas histórias que conta e nos relacionamentos que constrói. A vida terrena, portanto, é o campo de jogo no qual as possibilidades se

---

<sup>283</sup> Idem, p. 24. “A verdadeira censura dirigida por Sócrates aos sofistas, segundo o seu distinguo de que estes sabiam falar bem, mas não dialogar, era que podendo ser inesgotáveis sobre qualquer assunto, careciam, não obstante, do dom da interiorização. Ora, é no interiorizar que justamente reside o segredo do diálogo”.

<sup>284</sup> Idem, p.47. Para Kierkegaard, a descendência de Adão, como continuidade na história do gênero humano, é inevitável, a pecabilidade tem uma história, mas ela se processa por meio de determinações quantitativas, no entanto, o indivíduo pode participar de tal história em um salto qualitativo. Portanto, o homem posterior a Adão já guarda em si a possibilidade de pecar, mas pode escolher, a cada momento, não o fazer.

<sup>285</sup> FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de. (2013, p. 26). *O Pensamento de Kierkegaard e a Clínica Psicológica*. Rio de Janeiro, Instituto Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro (IFEN). Tais pensamentos de Kierkegaard possibilitaram a criação de uma abordagem em psicoterapia centrada no pensamento do filósofo, que é um dos temas centrais de investigação do Instituto Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro (IFEN).

<sup>286</sup> Kierkegaard, Søren (1972 p.58). *O Conceito de angústia*. Trad. João Lopes Alves. Lisboa, Editorial Presença.

<sup>287</sup> Idem, p. 68.

apresentam e pela qual o homem pode escolher, por exemplo, tornar-se ou não culpado pelos pecados que comete<sup>288</sup>.

### **2.1 O nada da angústia: entre a eternidade e a indeterminação**

A psicologia experimental de Kierkegaard, neste sentido, tem pontos de contato com a ideia de angústia em uma psicoterapia heideggeriana ao levar em conta a narrativa singular do ser humano para que este inicie um caminho de compreensão de suas possibilidades possíveis e possa, dentro das limitações da sedimentação histórica e do discurso impessoal do mundo, rearticular sentidos fixados e irremovíveis pela tradição. A obra de Kierkegaard aparece, para Heidegger, como aquela que penetrou “mais amplamente no fenômeno da angústia”, mesmo que ainda no contexto teológico, mas em uma exposição “psicológica” do pecado original<sup>289</sup>.

Se a angústia como essência do humano e possibilidade de rearticulação do projeto existencial aproxima os autores, ao mesmo tempo nos revela diferenças profundas que precisam ser pensadas. Como já vimos, a articulação teológica de Kierkegaard aponta antes de tudo para a possibilidade do pecar, que abre todas as outras possibilidades para o homem e revela sua angústia. Poder pecar é poder se redimir do pecado e redimir-se do pecado é encontrar uma necessidade para o poder-ser que não é da ordem do temporal, mas do eterno. O pensamento cristão torna possível encontrar uma necessidade no existir que tem uma ordem diversa da temporal e, portanto, redimir-se não significa redimir-se do que agora ainda se apresenta como indeterminado, mas em face do eterno. A questão central para o autor não é escapar do poder prescritivo do mundo a partir de uma crise existencial que torne possível uma rearticulação da existência e, por conseguinte, uma rearticulação do mundo como horizonte e determinação do existir, mas sim perceber possibilidades da existência, elementos que são alienados e que, ao se tornarem

---

<sup>288</sup> Idem, p. 75.

<sup>289</sup> HEIDEGGER, Martin (2012, p.531). *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP, Editora da Unicamp. É importante ressaltar que, na nota de rodapé presente no parágrafo 40 de *Ser e Tempo*, dedicado ao tema da angústia, Heidegger utiliza a palavra *psychologischen* entre aspas e deixa claro que é o filósofo dinamarquês aquele que mais se aproximou de uma interpretação ontológico-existencial do fenômeno. É clara a influência de *O Conceito de Angústia* para a reflexão heideggeriana.

unilaterais, obscurecem outros elementos e inviabilizam uma síntese plena do homem. Heidegger, por outro lado, não trata da existência paradisíaca do homem impessoal anterior ao pecado original, mas descreve, como veremos mais detalhadamente no próximo capítulo (pp. 211-226), o modo sedimentado da existência e da angústia como possível rearticulação histórica do horizonte do existir. Abandona, assim, qualquer perspectiva teológica: a angústia remete à totalidade da existência como ser-no-mundo e se revela como fenômeno existencial da indeterminação e da finitude humana.

Portanto, alguns questionamentos são necessários no momento de articular os dois pensadores: como unir o pensamento fortemente influenciado pela teologia de Kierkegaard com a analítica existencial do *aí-ser* realizada por Heidegger? Quais as aproximações possíveis e as diferenças incontornáveis entre os dois autores na conceituação da angústia e como essas proposições podem orientar uma psicoterapia distanciada dos modelos explicativos e deterministas das ciências naturais? Para respondermos essas perguntas, é preciso, primeiro, perceber na obra de Kierkegaard a clara distinção que ele realiza do papel da psicologia experimental<sup>290</sup> e como ele a separa das questões religiosas exploradas. Neste recorte do plano psicológico da angústia, seu pensamento contribui sobremaneira para a analítica do *aí-ser* de Heidegger e é decisiva como apoio da nossa proposta de fundamentação da angústia como experiência chave para a possibilidade de rearticulação de sentido.

A chave de tal aproximação – além da leitura psicológica oferecida por Kierkegaard que exploramos acima – remete-nos para a diferenciação realizada pelo autor entre angústia objetiva e subjetiva. A primeira se instaura no indivíduo em consequência do pecado original, enquanto que a segunda remete à angústia da inocência, que é mero reflexo interior da liberdade como possível. Ou seja, o fato de Adão instituir o pecado a todo o gênero humano não pode significar uma condenação ao homem singular a viver na pecabilidade. Para Kierkegaard, o indivíduo que aceita o fato de que está condenado a ser um pecador por conta da descendência de Adão se apaga neste conceito abstrato de gênero humano, que encobre sua singularidade existencial e priva-o exatamente do que

---

<sup>290</sup> Note-se que a nossa proposta de psicoterapia, apresentada nos *Esclarecimentos Iniciais* (p. 4), aproxima-se da ideia de psicologia de Kierkegaard. O autor busca retornar à origem da palavra e coloca a alma como elemento decisivo no estudo da psicologia. Apesar de, como apontamos em nossa exposição inicial, a alma ser um termo impregnado por um aspecto teológico e religioso, ela indica o mistério do *aí-ser* que é central para o cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo de ser existencial do psicoterapeuta.

lhe é mais próprio como ser humano: a culpabilidade. Culpabilidade, aqui, como falta, apontada exatamente pelo abismo que a liberdade aponta ao homem, pela infinidade de escolhas que sempre apontam para o abrir mão de todas as outras opções. Quando Adão escolhe comer a maçã, mesmo que por ignorância ou inocência, abre mão de todo o Paraíso. A liberdade, portanto, é abrir mão de todas as possibilidades, exceto do caminho que se escolheu. O homem posterior a Adão, portanto, possui a mesma possibilidade de culpa e a angústia é o estado em que a liberdade se revela como abismal, no entanto, ao mesmo tempo, possibilita um pressentir reflexivo radical de si mesmo e da sedimentação histórica, que no caso de Kierkegaard é a compreensão do pecado original para que ele não mais se repita. Neste sentido, o homem angustiado kierkegaardiano se vê confrontado com a falta de fundamento de sua determinação, resultado de sua inocência, e agarra-se no exemplo de Adão para dar um “salto qualitativo”<sup>291</sup> e poder seguir outro caminho que não o da pecabilidade.

Podemos, neste aspecto, aproximar a angústia da inocência do homem kierkegaardiano à propriedade do aí-ser, que presente o mundo sem determinações ontológicas ainda claras e, portanto, revela-se na tonalidade afetiva fundamental da angústia. Por sua vez, a referência do pecado original é a impropriedade, em que o aí-ser está jogado e fundamentado onticamente no mundo. Diferente de uma visão cartesiana de sujeito (homem) e objeto (mundo), tanto Kierkegaard quanto Heidegger superam tal dicotomia: em Heidegger, o aí-ser é uma articulação entre a propriedade da clareira do ser e a impropriedade da voz do mundo impessoal, enquanto em Kierkegaard o homem é puro devir de suas possibilidades possíveis no tempo como indivíduo e, do mesmo modo, articula-se e tem de lidar com os desdobramentos do pecado original na eternidade de sua alma.

Apesar das notáveis diferenças, a angústia aproxima os dois autores na indicação de um sem fundo do homem, uma indeterminação que o apavora ao indicar o nada que envolve a sua existência e, ao mesmo tempo, o convida à liberdade de suas possibilidades possíveis<sup>292</sup>. Neste espaço que se revela, reside o desespero de um sentir-se perdido na

---

<sup>291</sup> Kierkegaard, Søren (1972 p.86). *O Conceito de angústia*. Trad. João Lopes Alves. Lisboa, Editorial Presença.

<sup>292</sup> CASANOVA, Marco Antônio (2006, p. 16). *Nada a caminho: impessoalidade, nihilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro, Forense Universitária. No pensamento heideggeriano, o possível

vertigem de um abismo infinito e a abertura de sentido para outro modo de ser. A angústia, portanto, é uma experiência inevitável tanto para o homem kierkegaardiano quanto para o aí-ser heideggeriano e não possui caráter negativo, pelo contrário, experimentá-la de frente é caminho para a abertura existencial autêntica. Para rearticular existencialmente o seu aí, o aí-ser precisa, de início e na maioria das vezes, presentir afetivamente o nada que o constitui e que possibilita que ele não seja um mero ente, mas um existente, um ser para fora, e esta é a tese que procuramos defender.

### **3. Os buracos negros e a angústia como possibilidade de rearticulação de sentido: o início de outro modo de acesso para a questão clínica**

O pensamento de Kierkegaard é central para qualquer reflexão existencial da angústia por desprender-se da dialética hegeliana e do subjetivismo cartesiano, em sua tentativa de compreendê-la em face da articulação entre o eterno e o temporal, escapando, assim, de um pensamento que busca uma apreensão puramente racional ou lógica sobre o tema. Em nossa investigação, é impossível teorizar sobre a angústia da maneira tradicional pelo fato de ela, como tonalidade afetiva fundamental, indicar a indeterminação ontológica do aí-ser e, dessa forma, o nada como fundamento do aí. Mas se é o ser que fundamenta o aí, porque dizemos que, na angústia, é o nada que o fundamenta? Pelo fato de o ser não ser passível de fixação ou teorização e para que escapemos de uma metafísica que projete o ser em um idealismo transcendental. O ser pode ser pensado como nada exatamente pela impossibilidade de se pensar, tanto o ser quanto o nada, da maneira tradicional:

---

nunca é totalmente ilimitado, pois o poder-ser intrínseco a cada aí-ser “constrói-se incessantemente por meio de uma abertura limitada do espaço em que pode colocar em jogo o seu poder-ser”. É na tonalidade afetiva fundamental da angústia que essas possibilidades possíveis do poder-ser são compreensivo-afetivamente presentidas.



*“Como o ser-aí é um ente marcado pelo caráter modal da possibilidade, ele não possui nenhuma propriedade simplesmente subsistente e não pode ser, em consequência, determinado em sua quiddidade específica. À pergunta ‘o que é o ser-aí?’, precisamos imediatamente responder com o termo nada. O ser-aí não é coisa nenhuma que pudesse ser determinada em sua quiddidade, mas um poder-ser que incessantemente conquista a si mesmo na sua dinâmica existencial”<sup>293</sup>*

Pensar o ser e o nada é tarefa da imaginação, da poética, de uma compreensão-afetiva que não pode ser cercada por conceitos teóricos e pressuposições metafísicas, mas por outro pensar. É um caminhar em direção ao ser e ao nada, em um caminho de bifurcações e trilhas infinitas, em que o próprio caminhar é o caminho. Neste sentido, para imaginarmos o nada prenunciado pela angústia sugerimos uma metáfora de comparação com os fenômenos descobertos pela astrofísica contemporânea designados buracos negros.

A escolha se dá por dois motivos. Primeiro, pelo fato de tais fenômenos ultrapassarem, até o momento, os limites de entendimento da física newtoniana e einsteiniana e abrir todo um campo de novas possibilidades de uma maior compreensão da mecânica quântica. Nos buracos negros, o espaço e o tempo, tragados pela força da gravidade, revelam-se de uma maneira até agora desconhecida para a compreensão tradicional do homem. Supõem-se, por meio da imaginação e da projeção matemática dos astrofísicos, que aquilo que se dá no interior de um buraco negro é um caos inimaginável em que todas as leis da física conhecidas são desobedecidas, em que o tempo e o espaço se liquefazem, indicando uma maneira até então inimaginável de pensar fenômenos. O segundo motivo é a interessante semelhança entre a estrutura até aqui proposta pelos astrofísicos de como seria um buraco negro para uma compreensão da angústia heideggeriana, o que possibilita um modo de aproximação de nossa proposta.

Além disso, a comparação entre temas clínicos e os buracos negros já foram desenvolvidas amplamente pelo psicanalista inglês James S. Grotstein e pela psicanalista inglesa Frances Tustin. Neste momento, interessa-nos, sobretudo, o trabalho de Grotstein,

---

<sup>293</sup> CASANOVA, Marco Antônio (2006, p. 17). *Nada a caminho: impessoalidade, nihilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

pelo fato de focar sua comparação com o nada e o vazio, assuntos próximos de nosso tema, enquanto Tustin faz a metáfora, principalmente, para elucidar casos clínicos de crianças autistas<sup>294</sup>. Grotstein utiliza em sua metáfora conceitos do psicanalista inglês Bion que se aproximam de nossas reflexões da angústia, apesar de, ao mesmo tempo, distanciarem-se pela tentativa de um enquadre psíquico para explicar o inexplicável. Os elementos beta, como designa o pensamento bioniano, são dados da experiência emocional do homem que não são processados sensorialmente e, portanto, não se transformam em pensamentos que se armazenam em memórias, como acontece com os elementos alfa<sup>295</sup>. A recusa de processamento de tais elementos constituem-se, por consequência, em delírios e alucinações aleatórias que indicam um “pavor sem nome” (*nameless dread*)<sup>296</sup>. Em resumo, trata-se de uma sensação de “sem-sentido”, de caos e de nada que toma conta do paciente e indica uma falha da barreira entre os elementos alfa (realidade) e os elementos beta (fantasia)<sup>297</sup>. Tal experiência é designada por Grotstein como “buraco negro” e, para ele, é “...o fundamento do trauma em si-mesmo, que consiste em um sem-sentido, numa atmosfera de Nada”<sup>298</sup>.

Tal “sem-sentido” pode se revelar de forma primária, como um *a priori* da existência e surgido do infinito, de um “vazio originário que aguarda o cumprimento e realização da experiência”<sup>299</sup>, ou de maneira secundária, como uma fuga, um desinvestimento da experiência para regressar ao vácuo do nada<sup>300</sup>. Há, portanto, duas

---

<sup>294</sup> Tustin desenvolve tais ideias nas obras *Autistic states in children* (1981), *Autistic barriers in neurotic patients* (1986) e, principalmente, em *The black hole – a significant element in autism* (1988).

<sup>295</sup> GROSTSTEIN, James S. (1999, p.20). *O Buraco Negro*. Trad. Helder Soares e Nuno Torres. Lisboa, Climepsi Editores. Bion formula os elementos alfa e beta principalmente nas obras *Learning from experience* (1962) e *Second thoughts* (1967).

<sup>296</sup> Este conceito de Bion também é comumente traduzido no Brasil por “terror sem nome”.

<sup>297</sup> Os casos fronteiraços, em que a barreira entre neurose e psicose se rompe, são designados na psicanálise moderna como *borderlines*.

<sup>298</sup> GROSTSTEIN, James S. (1999, p.28). *O Buraco Negro*. Trad. Helder Soares e Nuno Torres. Lisboa, Climepsi Editores.

<sup>299</sup> Idem, p. 31.

<sup>300</sup> É clara aqui a alusão ao instinto de morte freudiano, em que o psiquismo humano apresenta uma pulsão natural para a homeostase, ou seja, para retornar a um estado de equilíbrio biológico que só seria possível com o fim da vida.

formas opostas de se experienciar o nada, sendo o primeiro uma capacidade saudável de vivê-lo enquanto ausência que contempla uma realização futura por meio de elementos alfas e, por outro lado, uma experiência de “insubstância” (*No-thingness*) que arrasta para o vazio do nada elementos beta como descritos por Bion<sup>301</sup>. Essa experiência psicótica de “sem-sentido” e de aleatoriedade, desorganiza e desintegra o *self*, no que o psicanalista inglês Winnicott chama de “fracasso da capacidade de continuar-a-ser” (*failure to be able to go-on-being*) e que, pela observação clínica de Grotstein, são elaboradas pelos pacientes por meio de metáforas como a dos buracos negros, que ele caracteriza como “técnicas-sintoma”, manifestações criativas de fantasias defensivas esquizo-paranoides e maníacas para uma elaboração desse sentimento de nada<sup>302</sup>. O paciente, portanto, não cai no nada, mas o presente e assim o elabora, assim como ocorre no desinvestimento da libido (*Trieb*) freudiano e na descontinuidade do *self* nos autores da psicanálise relacional<sup>303</sup>. O nada, portanto, é o estado traumático fundamental e, em consequência, a “ausência de um chão de significação expõe o buraco negro”<sup>304</sup>, que é preenchido por fantasias e ilusões que produzem cenários narrativos adaptativos, que impedem uma queda total na aleatoriedade e na falta de sentido.

A reflexão de Grotstein enriquece e justifica nossa comparação, mas se distancia de nosso propósito ao ainda levar em conta uma separação cartesiana entre neurose e psicose, entre elementos bionianos da realidade (alfas) e elementos fantasiosos (beta) e no pressuposto de que há algo como um *self* sadio em detrimento de um *self* desintegrado. Em nossa proposta, inspirada no pensamento heideggeriano, o mundo abre-se ao aí-ser como horizonte de possibilidades possíveis, levando-se em conta a sedimentação histórica e a voz do impessoal que dá esteio ôntico ao aí-ser, mas que a qualquer momento pode soçobrar na indeterminação ontológica fundamental que se manifesta pelo

---

<sup>301</sup> GROSTSTEIN, James S. (1999, p.35). *O Buraco Negro*. Trad. Helder Soares e Nuno Torres. Lisboa, Climepsi Editores.

<sup>302</sup> Idem, p. 68. Tustin, em carta para Grotstein, conta do caso do menino John, um paciente autista de cinco anos que usou a expressão “buraco negro” para descrever seus sentimentos alguns anos antes do termo ter sido utilizado publicamente pelos astrônomos pela primeira vez.

<sup>303</sup> Idem, p. 42.

<sup>304</sup> Idem, p.66.

fenômeno da angústia. No pressentir da angústia, revela-se a propriedade do aí-ser como indeterminação e vela-se, em um átimo afetivo, a impessoalidade do mundo, abrindo-se, dessa forma, um espaço de abertura para uma possível rearticulação existencial. O fenômeno da angústia pode se revelar a qualquer aí-ser, em qualquer momento, e independe de um aparelho psíquico em conflito libidinal ou de um *self* estilhaçado por uma maternagem falha, exatamente pelo fato de trazer à tona, afetivamente, a falta de um sentido estancado do aí-ser, por revelar a sua existência como abertura. A angústia, portanto, é o pressentir do nada, do espaço de abertura para que algo seja algo, para que os fenômenos e as experiências possam se dar. A angústia não é o nada e a indeterminação, mas uma sinalização afetiva de ambos, que não podem ser diretamente experimentados pelo aí-ser. Por ser o aí do ser, o aí-ser não tem a experiência direta do ser, apenas o manifesta em seu aí. O ser e o nada lhe são igualmente inacessíveis, só podendo ser pressentidos afetivamente e contemplados poeticamente. Refletir sobre os buracos negros nos possibilita uma mera contemplação poética deste nada que a angústia presente e este é nosso objetivo a partir daqui.

### **3.1. Os buracos negros na astrofísica**

A expressão “buraco negro” (*black hole*) foi citada pela primeira vez em 1969 pelo cientista norte-americano John Wheeler, como descrição gráfica de uma ideia que já inquietava os astrônomos há duzentos anos. John Michell, um catedrático de Cambridge, escrevera em 1783 um artigo na *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* em que chamava atenção para o fato de que uma estrela suficientemente maciça e compacta poderia ter um campo gravitacional tão forte que a sua luz não escaparia de tal atração, sendo puxada para trás<sup>305</sup>. Não seria possível vê-la pelo fato de sua luz não alcançar os olhos humanos, no entanto, seria possível sentir a sua enorme atração gravitacional<sup>306</sup>. Trata-se do que hoje chamamos de “buracos negros” que, resumindo,

---

<sup>305</sup> HAWKING, Stephen W. (1998, p.84). *A Brief History of Time*. London, Bantam Books.

<sup>306</sup> Na primeira edição de seu livro *Exposition du Système du Monde* (1795), o cientista francês Pierre Simon Laplace apresenta uma sugestão semelhante a de Michell e é um dos primeiros a afirmar que a luz também sofre os efeitos da gravidade.

são corpos celestes em processo de encolhimento, cujo raio de sua área se torna igual ao raio gravitacional e, por isso não emitem luz, atraída para um buraco formado pela força gravitacional. E se a luz é puxada por tal força, todo o resto também, já que, de acordo com a teoria da relatividade de Einstein, nada supera a velocidade da luz na natureza conhecida<sup>307</sup>. Os arredores de um buraco negro também alteram o espaço, curvando-o, e fazem com que o tempo passe infinitamente mais devagar, já que ele é relativo e flui de acordo com o movimento do campo gravitacional<sup>308</sup>. A gravidade, portanto, modula o espaço e o tempo.

Entre 1965 e 1970, Stephen W. Hawking e Roger Penrose concluíram que no interior dos buracos negros existe um ponto de curvatura e densidade do espaço-tempo infinitas, chamada de singularidade (*singularity*), e no qual as leis da física e qualquer possibilidade de prever o futuro são anuladas e as dimensões tempo e espaço colapsam para o infinito e o infinitesimal. Tal singularidade não é captável pelo ser humano, pode apenas ser imaginada pelo fato de se esconder por trás do horizonte de acontecimentos (*event horizon*), uma fronteira do buraco negro formada pelas trajetórias no espaço-tempo de raios de luz que não escapam à força gravitacional do buraco negro, que, por sua vez, absolve tudo aquilo que passa pelo seu caminho<sup>309</sup>. Para além do horizonte de acontecimentos, a matéria se comporta no tempo e no espaço por leis físicas diferentes das conhecidas, abrindo novas possibilidades de entendimento de fenômenos ainda desconhecidos pelos astrofísicos.

Um dos mistérios ainda sem resposta sobre os buracos negros é a possibilidade, levantada por Hawking, em palestra proferida em 2015 no *K.T.H Royal Institute of Technology*, em Estocolmo, de que eles são portais para outras galáxias e que, portanto, há uma possível saída para a luz e qualquer matéria tragada pelo campo gravitacional<sup>310</sup>.

---

<sup>307</sup> NOVIKOV, Igor (1990, p.18). *Os Buracos Negros e o Universo*. Trad. Manuel Silva Loureiro. Lisboa, Elfos.

<sup>308</sup> NOVIKOV, Igor (1990, p.22). *Os Buracos Negros e o Universo*. Trad. Manuel Silva Loureiro. Lisboa, Elfos.

<sup>309</sup> HAWKING, Stephen W. (1998, p.94). *A Brief History of Time*. London, Bantam Books.

<sup>310</sup> De acordo com a mecânica quântica – que regula a física de objetos menores do que um átomo –, a informação que entra no buraco negro não é destruída. Já a relatividade geral, que regula a física dos corpos gigantesco do espaço, diz que estas informações são destruídas. Os físicos chamam essa diferença das duas leis de “paradoxo da informação”.

Dessa forma, apesar da escuridão para além do horizonte dos acontecimentos, toda a luz que é atraída pelo buraco negro pode atravessar o mistério da singularidade e ser deslocada para outra galáxia.

### **3.2. *Buracos negros e angústia: uma metáfora***

Na metáfora de Grotstein, o escuro dos buracos negros representa a morte da significação do *self* e dos objetos que interagem com ele, enquanto o próprio buraco assemelha-se em ideia com um nada que absolve o que ele chama de “fantasmas do sentido perdido”<sup>311</sup>, os elementos beta e o pavor sem nome bioniano. Por fim, o horizonte de acontecimentos é a fronteira entre a sanidade e a psicose e, ao se passar de tal limite, tem-se a experiência psicótica de distorção de tempo e espaço, tão comuns nos pacientes com tais transtornos.

No caso da presente investigação, no entanto, a metáfora que propomos é com a angústia heideggeriana como possibilidade de rearticulação de sentido. Antes de iniciarmos, listaremos abaixo o paralelo que faremos entre os conceitos da teoria sobre os buracos negros e as concepções heideggerianas que utilizamos para compreender a tonalidade afetiva fundamental da angústia. O propósito é facilitar a apreensão das comparações:

1. *Buraco negro = angústia*
2. *Força gravitacional = indeterminação ontológica*
3. *Horizonte de acontecimentos = impropriedade*
4. *Ponto de singularidade = propriedade*

A força gravitacional invisível que tudo arrasta para dentro do buraco negro, portanto, aproxima-se da corrosão de sentidos provocada pela indeterminação ontológica do *aí-ser*, que tem sua vida cotidiana constituída por um horizonte de significados de

---

<sup>311</sup> GROSTSTEIN, James S. (1999, p.75). *O Buraco Negro*. Trad. Helder Soares e Nuno Torres. Lisboa, Climepsi Editores.

mundo sempre à beira do colapso e que tem como fenômeno fático o ser-para-a-morte<sup>312</sup>. O horizonte de acontecimentos representa a impropriedade e a queda do aí-ser na impessoalidade do mundo<sup>313</sup>, palpável na cotidianidade mediana, mas que, na verdade, é sempre puxada inevitavelmente para o interior da angústia (buraco negro) pela indeterminação ontológica (campo gravitacional). Ao passar afetivamente as fronteiras do inautêntico (horizonte de acontecimentos), toda forma antes conhecida de mundo se desintegra e as teorias, sejam elas psíquicas ou comportamentais, tornam-se imprecisas e não conseguem mais dar conta de uma explicação para os fenômenos que arrebatam o aí-ser. Neste esfacelamento de mundo, na propriedade o aí-ser já não se relaciona mais de modo inautêntico com o espaço e o tempo, experienciando, dessa forma, outro modo de estar no mundo, em que a privação de temporalidade cronológica e de espacialidade cartesiana é a nova abertura afetivo-compreensiva de mundo. Portanto, ao chegar ao ponto de singularidade do buraco negro o aí-ser experimenta afetivamente sua propriedade, sua indeterminação ontológica radical, na qual todos os sentidos historicamente sedimentados são suspensos e o nada é pressentido afetivamente. Em tal pressentir afetivo, em que os sentidos se esvaem, o vislumbre da propriedade possibilita uma rearticulação que vai desaguar em um novo sentido, em outro modo de ser do aí-ser, como ocorre na teoria de Hawking de uma nova galáxia na qual a luz engolida pelo buraco negro fora projetada. O aí-ser, ao pressentir a angústia, não regressa de sua crise de sentidos da mesma maneira, o mundo abre-se agora diferente, com outras possibilidades até então obscurecidas pelo excesso de entes da impropriedade (horizonte de acontecimentos) e que fora compreendida de outra maneira ao entrar em contato com a propriedade do ser (singularidade). Não se trata, é preciso deixar claro, de um juízo de valor, em que o inautêntico seria algo negativo e o autêntico algo positivo, na verdade é

<sup>312</sup> CASANOVA, Marco Antônio (2006, p. 5). *Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro, Forense Universitária. Quando falamos de um horizonte sedimentado de significados nos remetemos à leitura de Casanova, que articula a conquista do modo de poder-ser do aí-ser com a sua inserção em um horizonte ontológico sedimentado que prescreve os limites com as quais a compreensão se dá. Para o autor, tais estruturas sedimentadas constituem o sentido do conceito heideggeriano de mundo.

<sup>313</sup> Idem, pp.9-12. A impessoalidade heideggeriana tem um traço marcadamente ontológico. Casanova alerta que a compreensão ôntica da impessoalidade, que remete quase sempre à noção de cultura de massa, tem na verdade uma relação ontológica que articula originariamente o aí-ser humano, que, de início e na maioria das vezes, já é tomado por seu mundo. A articulação aí-ser, neste sentido, já aponta essa imbricação entre ser e mundo.

a articulação entre os dois, o caminho da trajetória de luz entre o horizonte de acontecimentos e o ponto de singularidade, que possibilita o rearticular. Sem a impropriedade, a existência do aí-ser seria uma eterna queda no centro do buraco negro, representado pelo nada da singularidade que é a propriedade, o contato direto com o ser. A ausência da impropriedade, por sua vez, desintegraria o aí, tudo seria nada, a manifestação pura do ser. As luzes tragadas pelo buraco negro logo se tornam trevas para o observador externo e, dessa maneira, a angústia, o nosso buraco negro metafórico, é observada como a escuridão total por trás do inautêntico (horizonte de acontecimentos), no entanto, na realidade, ela guarda dentro de si a mais pura das luzes. E essa luz, condensada no ponto de singularidade (propriedade), é a fonte de novos sentidos, fonte que parece um vazio, um nada obscuro, mas que guarda em si a mais profunda realidade do aí-ser: sua indeterminação ontológica, sua impossibilidade de responder ao ser, mas de apenas poder questioná-lo em direção a uma resposta num caminhar infinito. É nesse jogo de luzes e sombras, de velamento e de revelamento, que o aí-ser torna-se mais ciente de si: o pressentir afetivo de sua falta de fundamento rearticula sua estrutura ser-no-mundo. Deixa, então, de ser sujeito, de ser animal racional, para compreensivo-afetivamente ser o aí do ser.

## 5. Conclusão

O pensamento teológico e filosófico de Kierkegaard nos aproxima da angústia como tonalidade afetiva fundamental ao apontar para suas questões psicológicas na vida do ser humano entre sua condição existencial fática e temporal e a transcendência de uma eternidade divina que o constitui originariamente. Apesar das claras diferenças em relação ao pensamento heideggeriano, Kierkegaard contribui sobremaneira para nossa reflexão ao indicar a angústia como o confronto do ser humano com o nada que o constitui como ser encarnado diante do eterno. Ao utilizar a história bíblica do pecado original para esclarecer seu ponto de vista, o filósofo demonstra que a tentativa de um enquadre psicológico da raiz da angústia invade o campo de conhecimento da dogmática e, portanto, o papel de uma psicologia experimental é pensar a angústia a partir deste nada em que ela abre todas as possibilidades possíveis da liberdade singular de cada ser humano.



Heidegger, ao propor a analítica existencial do aí-ser e levantar a pergunta pelo ser em *Ser e Tempo*, dá um passo além, como veremos no capítulo que segue (pp. 227-246), ultrapassando qualquer psicologismo ou dogmatismo em sua reflexão sobre a angústia levada a cabo no *Parágrafo 40*. Com este mesmo intuito, e para nos aproximarmos da temática da angústia na psicoterapia, propomos uma metáfora da angústia com os buracos negros para deixar claro que o confronto com tal fenômeno demanda outra forma de pensar, em que o psicoterapeuta está diante de um acontecimento que não obedece às “leis” tradicionais da psicologia, da psicanálise ou da psicopatologia. Assim como um astrofísico, que apenas pode imaginar o que se passa em um buraco negro<sup>314</sup>, o psicoterapeuta também só pode se aproximar metafórica e poeticamente do fenômeno da angústia. Tal empreitada objetiva uma introdução para os próximos capítulos, em que nos debruçaremos sobre a questão metafísica, o nada e a angústia no pensamento de Heidegger, e o início de uma reflexão sobre o modo de abertura ao poético para a lida da angústia como tonalidade afetiva fundamental na prática clínica, tema que será desenvolvido na Parte III (pp.267-360) da presente investigação.

---

<sup>314</sup>No dia 10 de abril de 2019 foi divulgada a primeira foto de um buraco negro em uma imagem pouco nítida que aponta um anel de luz em que há um centro de escuridão. Antes da foto, a imagem mais próxima do que os cientistas acreditavam ser um buraco negro foi desenvolvida, em uma parceria entre o astrofísico Kip Thorne com uma equipe de artes visuais, para o filme de ficção científica *Interstellar* (2014), do diretor Christopher Nolan. Foi primeiro a partir da imaginação ficcional que a ciência passou a ter maiores referências para estudar o fenômeno real. Apesar de muito mais trabalhada e nítida, a imagem criada para a película se aproxima da foto divulgada em 2019.



## Capítulo 8

### **A pergunta pela metafísica e as tonalidades afetivas como pontos centrais para a reflexão da angústia na psicoterapia**

#### **1. Apresentação**

A formatação e tentativa de fixação do ser dos entes por parte da metafísica tradicional resultam na história de um esquecimento do pensar meditativo pelo sentido do ser<sup>315</sup>. Dessa forma, a metafísica, no pensamento heideggeriano, torna-se questão que busca ultrapassar-se a si mesma e não uma tentativa de resposta delimitadora do ser, repercutindo, como procuramos constatar ao longo da Parte I da presente tese, na possibilidade de uma nova compreensão<sup>316</sup> em relação às privações existenciais. Neste sentido, a questão metafísica é a pergunta pelo próprio sentido do ser<sup>317</sup> e nos remete ao que buscamos desenvolver no *Capítulo 4* (pp. 125-142), em que o respeito ao mistério e a tolerância à incerteza se tornam as bases para um novo pensar as privações existenciais e, assim, a pergunta pelo ser se torna central em detrimento da tentativa de um enquadre que busca respostas para erradicar a privação, ora caracterizada por um mal a ser sanado,

---

<sup>315</sup> HEIDEGGER, Martin (2012, p. 31). *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis (RJ), Editora Vozes. A famosa citação de Platão, em *O sofista*, que abre a obra principal de Heidegger, já demarca o caminho que o pensador pretende percorrer, despertar novamente a pergunta pelo sentido do ser.

<sup>316</sup> CASANOVA, Marco Antônio (2006, p. 13). *Nada a caminho: impessoalidade, nihilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro, Forense Universitária. Compreensão no sentido de que o aí-ser tem uma ligação compreensiva com seu ser, não no sentido de uma dedução intelectual ou de uma faculdade teórica que sabe como as coisas funcionam. “O ser-aí possui uma relação compreensiva com o seu ser porque é somente por meio da compreensão que ele encontra o campo de jogo no interior do qual pode conquistar esse seu ser”. O aí-ser, no entanto, só conquista seu ser se ele não for de antemão um dado, mas se experimentar a indeterminação ontológica que revela seus modos possíveis de ser. A compreensão, dessa forma, é um existencial do aí-ser.

<sup>317</sup> HEIDEGGER, Martin (2005, p.74-76). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Trad. Marco Antonio Casanova. 2ªed. Rio de Janeiro, Forense Universitária. Para Heidegger, a pergunta pela metafísica é a questão mais própria do filosofar, é a questão fundamental, que não pergunta por algo concreto, mas pelo próprio ser das coisas e que só pode se dar, aparecer como necessidade e possibilidade, a partir de uma tonalidade afetiva fundamental. Perguntar pela metafísica, pela filosofia ou mesmo pelo homem é questionar o que não visa resposta concreta, como busca a racionalidade e a lógica científica, mas apenas fazer de tais questões um constante perguntar compreensivo-afetivo.

ora analisada como um defeito a ser consertado<sup>318</sup>. Tal diferença de posicionamento muda o foco da psicoterapia da cura, claramente inspirada pelo pensamento médico, biológico e metapsicológico das origens da psicanálise como vimos no *Capítulo 2*, para um caminho de compreensão hermenêutica sobre o modo de ser que priva existencialmente o paciente que busca auxílio. Parte-se, portanto, de um modo existencial de cuidado fenomenológico-hermenêutico para tais questionamentos e abandona-se o suposto saber julgador dos enquadres psicopatológicos. A psicoterapia, como servir ao mistério, é o espaço privilegiado do questionamento e da revelação do ser e, como veremos, de uma interrogação pelo nada, que é a própria interrogação metafísica heideggeriana, que aponta a totalidade dos entes e que se revela na tonalidade afetiva fundamental da angústia<sup>319</sup>.

## 2. A totalidade metafísica e o nada

Diante de tais reflexões, o que nos interessa neste momento é entender como a metafísica, como questão, nos aproxima de uma compreensão da angústia, objeto central de nossa investigação, sendo, para tanto, necessário nos debruçarmos a respeito da conferência “Que é metafísica?”, apresentada por Heidegger no dia 24 de julho de 1929 em sua aula inaugural na Universidade de Freiburg. Para o pensador alemão, a interrogação metafísica diz respeito à totalidade e só pode ser formulada por aquele que interroga, que, não obstante, também deve ser problematizado. O ente que interroga – que somos nós, o *af-ser* como existência –, encontra na modernidade a ciência como modo particular de perguntar, determinar e fundar, limitada ao próprio ente para que, assim, ele

---

<sup>318</sup> CASANOVA, Marco Antônio (2006, p. 5). *Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro, Forense Universitária. “...toda tentativa de uma determinação do ser sempre acaba por trazê-lo para o interior do fenômeno, e, com isso, necessariamente fracassa”. Para o autor, este fracasso leva a uma inserção do ser no âmbito de constituição de aparência, transformando-se, assim, em mero constructo. Da mesma forma, como buscamos mostrar no *Capítulo 1* (pp. 61-80) da presente tese, o esquecimento da pergunta pelo ser leva paulatinamente as privações existenciais a se tornarem constructos patológicos ou religiosos que velam o caráter existencial do fenômeno.

<sup>319</sup> Neste sentido, o modo existencial de cuidado fenomenológico-hermenêutico do psicoterapeuta, com o respeito ao mistério e a tolerância à incerteza como porposto no *Capítulo 4* (pp. 125-142), abre a possibilidade de um perguntar metafísico de acordo com o pensamento heideggeriano, em que o ser dos entes se torna questão e não busca por uma fixação de respostas.

se manifeste<sup>320</sup>. A ciência moderna, portanto, dirige toda a referência ao mundo, a maneira de comportar-se e orientar-se em relação a esta totalidade e o modo de investigá-la ao próprio ente e nada mais. O objeto da pesquisa científica, neste sentido, “deve ser apenas o ente e mais – nada; somente o ente e além dele – nada; unicamente o ente e além disso – nada”<sup>321</sup>. A questão que se coloca diante de tais apontamentos é o que acontece com este “nada” esquecido pela ciência moderna, mas que de forma ambivalente se revela na própria delimitação dos entes?<sup>322</sup> Ao apontar os limites da pesquisa na irrupção dos entes, e nada mais, a ciência leva o aí-ser, como problematizador e problematizado, a questionar-se sobre este nada, que, assim, revela-se como a própria questão metafísica.

Diferente da ciência moderna, elaborar tal questão é admitir o nada e buscar uma resposta ou, por outro lado, clarear a impossibilidade de se chegar a conclusões. No entanto, perguntar o que é o nada já é pressupô-lo como ente, como algo que existe, quando “o nada é a plena negação da totalidade do ente”<sup>323</sup> e, portanto, não pode ser enquadrado na lógica, no entendimento e no pensamento, revelando-se como mais originário que a negação e o não, estes sim atos de entendimentos lógicos<sup>324</sup>. Para além do pensamento, que é sempre um pensar sobre alguma coisa, sobre um ente, o nada só pode ser questionado no momento mesmo em que ele se revela, em sua manifestação fenomenológica, em “uma experiência fundamental do nada”<sup>325</sup>. O nada, que revela a totalidade da questão metafísica, nunca pode ser compreendido pela reflexão finita e

---

<sup>320</sup> HEIDEGGER, Martin (1969, p. 23). *Que é metafísica?* Trad. Ernildo Stein. São Paulo, Livraria Duas Cidades.

<sup>321</sup> Idem, p. 24.

<sup>322</sup> Idem, p. 25. Heidegger afirma que “a ciência nada quer saber do nada”. É neste sentido que refletimos, no *Capítulo 6* (pp. 177-190), sobre o incômodo de Freud ao refletir sobre a angústia, um terreno em que o nada é a questão central e, portanto, tarefa árdua para um enquadre positivista.

<sup>323</sup> Idem, p. 28.

<sup>324</sup> Tal fato, de antemão, já deixa clara a diferença do nada heideggeriano da negatividade ou do niilismo pensados na filosofia moderna. O nada aqui é um acontecimento e não um sentimento ou uma pura negação do ente. Tal acontecimento se dá quando o ente conhece afetivamente a indeterminação que o constitui e afunda nas sendas misteriosas do ser e, portanto, não há pensamento ou entendimento em jogo.

<sup>325</sup> Idem, p. 29.

limitadora do pensar e do entendimento<sup>326</sup>, mas por uma experiência que o indique, que o traga à luz, ou seja, por uma tonalidade afetiva (*Stimmung*)<sup>327</sup>. A tonalidade afetiva, por estar fora dos limites finitos de tempo e espaço, é a disposição na qual é possível o aí-ser encontrar-se (*Befindlichkeit*) dessa ou daquela maneira em relação à totalidade do ente, e não se caracteriza, como tradicionalmente se pensa sobre os sentimentos, em um fenômeno secundário ou em um impulso que ocasiona o pensar do sujeito cartesiano. A tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*) que traz o aí-ser à presença do nada é a angústia, um acontecimento raro e atemporal, um átimo, em que é impossível uma determinação:

*“Sem dúvida, a angústia é sempre angústia diante de..., mas não angústia diante disso ou daquilo. A angústia diante de... é sempre angústia por..., mas não por isto ou aquilo. O caráter de indeterminação daquilo diante de e por que nos angustiamos, contudo, não é apenas uma simples falta de determinação, mas a essencial impossibilidade de determinação”*<sup>328</sup>.

Tal suspensão que se dá na angústia manifesta o nada, coloca em fuga o ente na totalidade, e põe o aí-ser em contato direto em um encontrar-se sem apoio dos entes, em que os próprios entes se voltam ao aí-ser, que se afunda em uma indiferença em que o “é” emudece, em que nada mais “é”, em que o vazio silencioso do vácuo se apresenta. Portanto, é na angústia que o nada, a questão metafísica, apresenta-se ao aí-ser, como o acontecimento que manifesta o nada, um pressentir do nada, um revelar o nada, mas não o nada como objeto, já que este nunca “é”. Neste pressentir compreensivo-afetivo do nada que a angústia revela, o homem reconhece-se autenticamente no aí do ser, no qual os entes em sua totalidade fogem e retrocedem para uma estranheza constitutiva, uma

---

<sup>326</sup> Idem, p. 53. “Mas o ser não é produto do pensamento. Pelo contrário, o pensamento essencial é um acontecimento provocado pelo ser”.

<sup>327</sup> Na tradução de *Que é metafísica?*, Ernildo Stein opta pelo termo “disposição de humor” para a *Stimmung*.

<sup>328</sup> Idem, p. 31.

indeterminação que não pode ser logicamente articulada<sup>329</sup>. O nada da angústia não destrói ou nega os entes, pelo contrário, apenas revela a antes velada indeterminação ontológica do aí-ser, “a originária abertura do ente enquanto tal: o fato de que é ente – e não nada”<sup>330</sup>. É apenas neste momento compreensivo-afetivo do instante, fora do pensar, que o aí-ser humano, suspenso dentro do nada, pode “chegar ao ente e nele entrar”<sup>331</sup>, transcendendo os entes em sua totalidade e, paradoxalmente, só com esta abertura pode relacionar-se com ele mesmo como existência: “sem a originária revelação do nada não há ser-si-mesmo, nem liberdade”<sup>332</sup>. O nada, portanto, é a abertura originária do aí-ser que possibilita a revelação do ente enquanto tal, ele é a essência do ser que abre a possibilidade do aí. O ser do ente é o nada, a fonte incognoscível do todo possível, que só pode ser presentida afetivamente e que não é alcançada pelo pensamento<sup>333</sup>. Pensar o nada, assim como pensar o ser, é um caminhar compreensivo-afetivo em direção a... O nada só pode ser presentido autenticamente pela tonalidade afetiva fundamental da angústia.

#### 4. A angústia que revela o aí do ser

Mas o que significa dizer que o aí-ser só se relaciona originariamente com os entes a partir de tal suspensão no nada? Se a angústia é uma tonalidade afetiva rara, como o ser humano, em sua vida cotidiana, relaciona-se com os entes mesmo antes deste presentir o nada? É com a queda na ocupação pública do a-gente, na absorção impessoal com os entes, que o aí-ser humano se afasta do nada e, dessa maneira, vive de forma impessoal

---

<sup>329</sup> GILARDI, Pilar (2013, p. 156). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México, Bonilla Artigas Editores. Para a autora, tanto o princípio de não contradição e de identidade, pilares lógicos que determinam o conhecimento teórico, resultam incertos no âmbito afetivo descrito por Heidegger. Não há caráter lógico e absoluto nas tonalidades afetivas.

<sup>330</sup> HEIDEGGER, Martin (1969, p. 35). *Que é metafísica?*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo, Livraria Duas Cidades.

<sup>331</sup> Idem, p. 35.

<sup>332</sup> Idem.

<sup>333</sup> HAAR, Michel (1990, p. 83). *Heidegger et l'essence de l'homme*. Saint-Agnès, Jerome Millon Éditions. “L'angoisse fait communiquer le rien et l'être. Elle annonce la découverte de l'être sous le voile du rien”.

sua própria indeterminação. A forma autêntica de se relacionar com os entes é, para Heidegger, essa confrontação com o nada da indeterminação, com a suspensão nesta possibilidade possível que faz o aí do ser. A relação do aí-ser com os entes na queda do impessoal faz o ser humano esquecer-se da pergunta fundamental pelo sentido do ser e, dessa maneira, viver mergulhado na impropriedade do mundo. A angústia, o presentir afetivo do nada, a privação de tudo que é familiar, relembra o homem de que ele é o aí do ser, que ele é a possibilidade possível que se faz no acontecer da existência:

*"... a angústia é a passagem da falsa familiaridade para a verdadeira estranheza do aí-ser em relação a si mesmo, o retorno radicalmente inquietante de si como radical poder-ser"<sup>334</sup>*

A angústia, no entanto, está sempre presente, como um fantasma esquecido pelo falatório, encoberta, assim como a singularidade de um buraco negro que se esconde por trás do horizonte de acontecimentos, e que pode se revelar a qualquer momento, surpreendendo o aí-ser, puxando-o por meio de sua gravidade infinita e, assim, corroendo sua relação com os entes, suspendendo o aí-ser do mundo dos entes, jogando-o diretamente em uma temporalidade cairológica em que o espaço não mais obedece a leis da física clássica: o suspender no nada da angústia é o fim das leis newtonianas e da relatividade, um experienciar o infinito quântico que aponta a queda no buraco negro da indeterminação.

Este nada apresenta a própria metafísica, palavra originária do grego (*ta meta tá physika*) que significa “além do ente enquanto tal”<sup>335</sup> e, dessa forma, perguntar para além do ente é exatamente perguntar pelo nada, por aquilo que pode voltar o aí-ser a uma compreensão dos entes autêntica e que ultrapassa a formatação lógica do pensar, e, portanto, “o nada não permanece o indeterminado oposto do ente, mas se desvela como

---

<sup>334</sup> Idem, p. 83. Tradução livre de “... l’angoisse est le passage de la fausse familiarité à l’étrangeté vraie du Dasein vis-à-vis de lui-même, le retour au Soi-même radicalement inquietant comme radical pouvoir-être”

<sup>335</sup> HEIDEGGER, Martin (1969, p. 39). *Que é metafísica?*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo, Livraria Duas Cidades.



pertencente ao ser do ente”<sup>336</sup>. O ser é finito em sua manifestação no ente, tem tempo e espaço definidos, mas só pode ser autenticamente vislumbrado quando manifestado na transcendência do aí-ser suspenso dentro do nada por meio da tonalidade afetiva fundamental da angústia, em que tempo e espaço também se dissolvem e apontam para o infinito: “ser e nada copertencem”<sup>337</sup>.

*"Deste modo, quando falamos de ser, é necessário afastá-lo das diferentes concepções da tradição, concepções que a identificaram como um ente. Por ser se deve entender a dualidade mesma: ao dizer nada, está se dizendo ser; o que não implica que o ser seja o nada ou que o nada seja o ser, não há identificação, trata-se da compreensão do ser como diferença”* <sup>338</sup>.

Questionar o nada, portanto, é questionar o próprio ser dos entes, é questionar o próprio aí-ser, ultrapassando-se, assim, os entes, e, portanto, revelando-se como uma questão metafísica, não no sentido de uma disciplina filosófica, mas, sim, como acontecimento essencial do aí-ser como existência e possibilidade. A angústia é essa possibilidade de “experimentar o ser no nada”<sup>339</sup>:

*“A clara coragem para a angústia essencial garante a misteriosa possibilidade da experiência do ser. Pois, próximo à angústia essencial, como espanto do abismo, reside o respeito humilde. Ele ilumina e protege aquele lugar da essência do homem, no seio do qual ele permanece familiar no permanente”* <sup>340</sup>.

O nada que se pressente na angústia, portanto, abre a clareira do ser no aí,

---

<sup>336</sup> Idem, p. 41.

<sup>337</sup> Idem, p. 41.

<sup>338</sup> GILARDI, Pilar (2013, p. 162). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México, Bonilla Artigas Editores. Tradução livre de “De tal forma, cuando hablamos de ser, es necesario, desarraigarlo de las distintas concepciones de la tradición, concepciones que lo han identificado con el ente. Por ser habría que entender la dualidad misma: al decir nada se está diciendo ser, pero esto no implica que el ser sea la nada o la nada el ser, no hay identificación, se trata de la comprensión del ser como diferencia”

<sup>339</sup> HEIDEGGER, Martin (1969, p. 52). *Que é metafísica?*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo, Livraria Duas Cidades .

<sup>340</sup> Idem, p. 52.

possibilita que todas as determinações até então estabelecidas se suspendam, mergulhadas na luz do ser. O nada da angústia, que se assemelha ao abismo representado pelos buracos negros, esconde por trás de si a claridade do possível, a luz que foi tragada pelo campo gravitacional e se encontra por trás do horizonte de acontecimentos. Se a angústia, para o senso comum, se assemelha a um deserto de escuridão que desarticula e apaga tudo, no pensar heideggeriano ela é um mar de claridade que revela o ser e, dessa forma, a essência infundada dos entes que “boiam em suas ondas”. Ao invés, portanto, de desarticular, ela rearticula. O pressentir o nada, o confrontar-se com o ser dos entes, num átimo, é abrir-se a outro modo de ser. É mergulhar direto na fonte do sentido do ser<sup>341</sup>. É vislumbrar, por instantes *kairológicos*, a verdade do ser. É realizar-se, ao fim e ao cabo, como o aí do ser e, afetivamente, perceber sua existência como abertura, como possibilidade possível<sup>342</sup>, e não como mera representação mental, intelectual, psíquica ou racional. A angústia em uma clínica heideggeriana, então, é completamente diferente da tradição e não se identifica com a ansiedade como a psiquiatria moderna estabelece, pelo contrário, a suspensão na angústia, seu pressentir o nada e desistir (*Nichtung*) do mundo, faz com que o aí-ser encontre-se afetivamente em um estado de serenidade diante da revelação do ser<sup>343</sup>.

## 5. O despertar das tonalidades afetivas

Portanto, pode-se dizer que a angústia, como a tonalidade afetiva fundamental, é aquela que possibilita ao aí-ser um desapossamento de si, ao mesmo tempo em que seu

---

<sup>341</sup> HAAR, Michel (1990, p.80). *Heidegger et l'essence de l'homme*. Saint-Agnès, Jerome Millon Éditions. O autor afirma que a angústia é a fonte (*source*) da propriedade, ao colocar o aí-ser diante de sua possibilidade mais própria e que Heidegger atribui a essa tonalidade afetiva fundamental uma lucidez, uma capacidade de revelação libertadora.

<sup>342</sup> GILARDI, Pilar (2013, p. 101). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México, Bonilla Artigas Editores. “‘Tener que ser’ como posibilidad es, em realidad, ‘tener que ser’ sin fundamento: ésta resulta ser la carga fundamental y determinante de la existencia”. Na leitura da autora, o pensamento heideggeriano revela que são as tonalidades afetivas que revelam ao aí-ser a condição indeterminada de sua existência.

<sup>343</sup> Idem, p. 157.

caráter mais próprio se revela<sup>344</sup>. As tonalidades afetivas, neste sentido, apontam para algo que não pertence ao aí-ser, que não é produzido por ele, mas que também o constitui originariamente e fundamentalmente. Dizemos que o aí-ser padece de uma tristeza, que ele a sofre, pelo fato de não ter a escolhido, de ela transcender, transpassar, sua identidade e personalidade:

*“Sofro de tristeza, tédio, desejo ou alegria, e eu digo que sofro porque não a escolhi, não se identifica com o que eu mesmo sou, se por “eu mesmo” me refiro a uma identidade ou autoconsciência”*<sup>345</sup>.

O aí-ser encontra-se em determinada tonalidade afetiva, não a possui, ela não faz parte de uma subjetividade, de uma inconsciência ou de algo externo que invade uma interioridade, mas é o próprio modo de abertura da totalidade do mundo, que se abre já nesta ou naquela tonalidade afetiva e se revela, e é isto o essencial, já em um “encontrar-se no meio do ente”<sup>346</sup>, como forma de deixar que o ente venha ao encontro. O aí-ser não possui ou pertence a determinada tonalidade afetiva e sim já se encontra afinado (*gestimmt*) por ela, que, neste sentido, não precisa ser constatada, mas sim vir à manifestação em “um deixar o que dorme vir a despertar”<sup>347</sup>. É preciso, portanto, deixar a tonalidade afetiva manifestar-se, em um suspender intelectual da busca artificial e arbitrária. Dessa forma, a tonalidade afetiva está, mesmo quando adormecida, presente, mas paradoxalmente não está aí, pois adormecida. É como a água do mar na total escuridão, que continua presente na imensidão, mas não aparenta estar ali a um olhar

---

<sup>344</sup> Outra tonalidade afetiva fundamental, o tédio profundo, ligado sobretudo à temporalidade e ao sentimento de vazio e indiferença que impõem ao aí-ser em relação aos entes, não é objeto direto de nossa reflexão, por demandar, em nosso ponto de vista, uma investigação exclusiva sobre ela e a psicoterapia, tamanha a importância do tema. Pode inclusive ser interesse futuro uma aproximação da angústia como possibilidade de rearticulação de sentido com o tédio profundo e sua afinação que esvazia e torna os entes indiferentes, mas preferimos não entrar neste assunto para não dispersarmos de nosso tema central.

<sup>345</sup> Idem, p. 105. Tradução livre de *“Padezco la tristeza, el aburrimiento, el deseo o la alegría, y digo la padezco porque yo no la elegí, no se identifica con lo que soy yo mismo, si por ‘yo mismo’ aludo a una identidad o auto-consciencia”*.

<sup>346</sup> Idem, p. 106. Tradução livre de *“...immediato encuentro con lo ente”*.

<sup>347</sup> HEIDEGGER, Martin (2005, p.79). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Trad. Marco Antonio Casanova. 2ªed. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

desavisado; no entanto, com o foco da luz de um farol, por exemplo, aquele raio luminoso específico de água se revela: sempre esteve ali, apesar de velado pela falta de luminosidade. As tonalidades afetivas fundamentais são semelhantes, seja o tédio profundo ou a angústia, apesar de o aí-ser, distraidamente, deixá-las adormecer, elas estão sempre aí prontas a despertar ao serem iluminadas<sup>348</sup>.

Não se trata, é importante ressaltar, de uma questão de inconsciência que de repente se torna consciente, como a psicanálise busca compreender os conteúdos reprimidos. Na verdade, as tonalidades afetivas não se movimentam em esferas e patamares de consciência, mas sempre estão aí na obscuridade ou na claridade, velando-se e revelando-se de acordo com o modo de afinação da abertura do aí-ser. A tonalidade afetiva pertence sempre ao ser do aí e neste sentido abre a afinação de mundo ao aí-ser, antes mesmo do entendimento, da interpretação, da enunciação e do próprio sentido, modulando, portanto, a maneira como o mundo se abre e como o mundo é compreendido, enunciado e interpretado. É a tonalidade afetiva, como o modo de manifestação da afinação do ser, que articula ou rearticula sentido. Então, a tonalidade afetiva perfaz o modo como o aí-ser está junto das coisas no encontrar-se, transpassando-o:

*“As tonalidades afetivas não são manifestações paralelas, mas justamente o que determina desde o princípio a convivência. Tudo se dá como se uma tonalidade afetiva sempre estivesse aí, como uma atmosfera, na qual sempre e a cada vez imergimos e desde a qual, então, seríamos transpassados por uma afinação. Tudo se dá apenas aparentemente como se fosse assim, mas é realmente assim; e em função deste fato deve colocar de lado a psicologia dos sentimentos, das vivências e da consciência”<sup>349</sup>.*

A condição de abertura do aí-ser, desse modo, indica que ele sempre já está afinado deste ou daquele modo, portanto, as tonalidades afetivas não se caracterizam como um

---

<sup>348</sup> HAAR, Michel (1990, p.85). *Heidegger et l'essence de l'homme*. Saint-Agnès, Jerome Millon Éditions. O autor afirma que, enquanto tonalidade afetiva fundamental, a angústia não está ligada a uma crise, a uma escolha entre a propriedade e a impropriedade, mas encontra-se por todo o lado, onipresente, apesar de secreta.

<sup>349</sup> HEIDEGGER, Martin (2005, p.87-88). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Trad. Marco Antonio Casanova. 2ªed. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

ente que se manifesta ao invadir a alma humana, mas sim como uma atmosfera que propriamente abre o como do aí-ser<sup>350</sup>. Ela aponta o tom, harmonioso ou não, da convivência no ser-com e do aí-ser junto às coisas, abrindo, assim, o fundamento do aí-ser em suas possibilidades. Mesmo quando indiferente, por exemplo, o aí-ser já se encontra afinado na indiferença e tal abertura abre as possibilidades dos modos de pensar e agir no mundo neste ou naquele tom. Como abertura, o aí-ser pode alterar a tonalidade afetiva de determinado ambiente, quando, por exemplo, alguém triste, com ar deprimido, adentra a um local e, como nos diz a sabedoria popular, “o contamina” com sua tristeza e modula o modo de abertura da convivência que ali se estabelece. Do mesmo modo, quando adentramos a um ambiente alegre e descontraído, tal local pode afinar nosso sentimento de tristeza e indiferença para um modo de estar mais relaxado. A atmosfera afetiva, desse modo, estabelece um tom de abertura no ser-com, em que a convivência busca uma harmonia entre as diferentes e diversas tonalidades afetivas que se abrem no convívio<sup>351</sup>. Por isso, dizemos que o ambiente de um hospital ou de um cemitério é “pesado”, ou dizemos que um bosque é “bucólico” ou que um circo é “alegre”. No entanto, o modo de abertura de cada aí-ser modula-se com tal ou tal afinação do lugar, podendo mesmo um hospital se tornar mais alegre, um cemitério mais tranquilo e um circo mais triste: todas as modulações dependem do modo de abertura de cada aí-ser, que pode harmonizar-se ou não com a afinação de determinado local, que também tem em si uma multiplicidade de tons. Tais modulações afetivas, tanto de cada aí-ser quanto do ambiente, são imprecisas e impossíveis de serem listadas ou intelectualmente apreendidas e só podem ser interpretadas e enunciadas hermeneuticamente pelo aí-ser que as sente. Cada aí-ser abre-se e modula-se ao seu modo em cada ambiente e em cada modo de ser

<sup>350</sup> GILARDI, Pilar (2013, p. 92-93). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México, Bonilla Artigas Editores. Para a autora, a intenção heideggeriana de regressar ao âmbito mais originário da filosofia encontra na *Stimmung* seu lugar privilegiado para a ressignificação do homem para o aí-ser e sua estrutura fundamental como ser-no-mundo. “No hay encontrarse que no sea ya comprensivo y articulado, ni comprender que no sea ya afectivo”. O encontrar-se, como fundamento ontológico do aí-ser como abertura, sempre já está afinado em determinada tonalidade afetiva.

<sup>351</sup> HEIDEGGER, Martin (2005, p.79). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Trad. Marco Antonio Casanova. 2ªed. Rio de Janeiro, Forense Universitária. “As tonalidades afetivas, que as coisas provocam em nós, são por nós transportadas em seguida até as próprias coisas”. Heidegger, em sua interpretação sobre o tédio, reflete em como as paisagens e locais nos afinam em determinada tonalidade afetiva e como isso está na linguagem poética, quando se diz que um “campo é alegre” ou um “quarto sereno”.

junto a, cada ambiente modula-se de acordo com cada aí-ser, não havendo nenhuma possibilidade de teorização sobre tais sentimentos ou mesmo de separação homem (sujeito) e ambiente (objeto)<sup>352</sup>, ou corpo e alma, tornando-se, assim, impossível desvincular a afetividade heideggeriana de uma experiência integral do ser-no-mundo:

*“Entre a tristeza e a dor física não há um nexos causal pelo fato de não se seguir regra alguma. Em sentido estrito, o que está em jogo no fenômeno da dor; que a ciência qualifica como psicossomático, não é nenhuma conexão, mas sim o aí-ser compreendido como ser-no-mundo em sua totalidade. Não se trata de um vínculo entre duas substâncias distintas: corpo e alma. Tão pouco da sucessão entre o que seria qualificado de causa em uma e de efeito na outra, mas sim uma unidade total, prévia, que é o ser-no-mundo e que é interpelada afetivamente de forma inevitável por aquilo que constitui o mundo”<sup>353</sup>.*

E tal afinação já sempre está aí, só podendo ser afetivamente compreendida por cada aí-ser no despertar de tais tonalidades:

*“... despertar tonalidades afetivas é um modo de apreender o ser-aí em relação ao respectivo jeito no qual ele a cada vez é; um modo de acolher o ser-aí enquanto ser-aí; melhor ainda, um modo de deixar o ser-aí ser como ele é ou como ele, enquanto ser-aí, pode ser”<sup>354</sup>.*

---

<sup>352</sup> GILARDI, Pilar (2013, p. 91). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México, Bonilla Artigas Editores.. “La intención heideggeriana de regresar la filosofía al ámbito de lo más originario, encontrará en la *Stimmung* un fenómeno absolutamente privilegiado, a través del cual se hará patente la resignificación del hombre, comprendido como Dasein, esto es, - como existencia - y la estructura fundamental de éste como ser-en-el-mundo”.

<sup>353</sup> Idem, p. 96. Tradução livre de “Entre la tristeza y el dolor físico, no hay nexos causal porque no se sigue regla alguna. En sentido estricto, lo que está en juego en el fenómeno del dolor, que la ciencia califica como psicossomático, no es ninguna conexión, sino el Dasein comprendido como ser-en-el-mundo em su totalidad. Em efecto, no se trata de un vínculo entre dos substancias distintas: cuerpo y alma. Tampoco de la sucesión entre lo que sería calificado de causa em una y de efecto em outra, sino de essa unidade total, prévia, que es el ser-en-el-mundo y que es interpelada afectivamente de forma inevitable por aquello que constituye el mundo.

<sup>354</sup> HEIDEGGER, Martin (2005, p.90). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Trad. Marco Antonio Casanova. 2ºed. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

## 6. As tonalidades afetivas na prática clínica

No modo de revelar o fenômeno da angústia na psicoterapia aqui proposta, os modos de afinação da relação paciente-psicoterapeuta são decisivos para tal tarefa, no sentido de que o psicoterapeuta deve, ao máximo que lhe é possível, aperceber-se dos próprios modos de abertura afetiva de si mesmo para, esvaziando-se no silenciar-se serenador, abrir a possibilidade, por meio do respeito ao mistério e da tolerância às incertezas, de que as tonalidades afetivas do paciente se revelem na própria relação e, dessa forma, o paciente comece um caminho hermenêutico para compreendê-las. Como já afirmado, cada relação de cada paciente com cada psicoterapeuta é singular e, portanto, abre um novo modo de afinação afetiva, que se estabelece no ser-com de maneira única, o que o psicoterapeuta deve ter atenção de pronto, para que a afinação se harmonize ao máximo e, assim, as tonalidades afetivas do paciente possam ser despertadas para ele próprio. É ao pressentir a tonalidade afetiva fundamental da angústia, que aponta para as possibilidades possíveis, para a clareira do ser, que o paciente afetivamente pode rearticular o modo de abertura com o mundo, a forma como o compreende, o interpreta, o enuncia e, por fim, dá sentido a ele. Não é incomum, neste aspecto, que pacientes, após fortes compreensões de si e do mundo, relatem um novo modo de ver as coisas, mesmo no sentido físico, em que o mundo ganha cores mais vivas, o espaço parece mais aberto e até mesmo o contato com os elementos da natureza se tornam mais próximos, reais e claros. Ao despertar as tonalidades afetivas fundamentais, o aí-ser vê o mundo sem o excesso de sentidos historicamente sedimentados, as teorizações e formatações de sua época que cegam a visão e o sentir autênticos, integrando-se, assim, como parte de algo mais verdadeiro, originário e com sentido: sagrado<sup>355</sup>.

Aproximar-se de seus sentimentos profundos auxilia o paciente em seu entendimento de si e do mundo, em perceber-se não como um sujeito que se relaciona com objetos, mas

---

<sup>355</sup> MACDOWELL, João Augusto A. A. (2011, p. 16). “As experiências da ordem do sagrado na perspectiva heideggeriana”. In *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*, nº 15-16. São Paulo, ABD. A questão do sagrado na obra de Heidegger aparece, sobretudo, a partir da chamada inflexão (*Kehre*), em que o sagrado se deixa pensar a partir da verdade do ser, “...de uma co-pertença, na qual o pensar não é pensar senão pelo ser e o ser não é ser senão enquanto horizonte do pensar”. O sagrado, portanto, não é mais um ente como acontecera na metafísica, mas uma dimensão do próprio acontecimento da verdade do ser.

como um aí-ser, aberto ao mundo pela sua existência articulada entre propriedade e impropriedade. Por outro lado, muitos pacientes apresentam o oposto, desarticulando totalmente os sentidos sedimentados, esvaziando-se da possibilidade do ser-com e abrindo-se ao mundo com tonalidades afetivas radicalmente autênticas que o privam de uma existência possível no compartilhar mundo. Nesta afinação, o psicoterapeuta deve fazer o trabalho semelhante de esvaziar-se a si mesmo e, o mais ciente possível de seus próprios modos de abertura afetiva, ser a sentinela que acompanha serenamente o paciente neste mundo de sentidos partidos, auxiliando-o na busca por uma compreensão de sua condição existencial. A sentinela é aquela que, com o máximo de atenção, esvazia-se de si para manter-se sempre alerta, mas, ao mesmo tempo, nada faz enquanto não for realmente necessário, posicionando-se atentamente, mas serenamente. Se a sentinela se perde em devaneios imaginativos no momento em que zela por algo, sua atenção se perde e, ao vacilar de suas funções, pode deixar que alguém ultrapasse o seu olhar vigilante. O psicoterapeuta é semelhante, no sentido em que deve ao máximo se esvaziar de si para acolher o que advir na relação com o paciente, atentando-se afetivamente àquele momento, desdobrando-se, recebendo a dor e os questionamentos do paciente como a areia da praia que contém as ondas do mar. Nesta ação que não interfere, o psicoterapeuta está inteiramente presente e pode, assim, despertar as tonalidades afetivas que brotam da própria relação e, serenamente, zelar para que o paciente seja quem ele é, ou ao menos aquilo que é possível ele ser. Portanto, uma psicoterapia fenomenológico-hermenêutica deve ter nas tonalidades afetivas o centro fulcral de sua atenção, e a angústia como a tonalidade afetiva fundamental que possibilita todas as outras, a clareira do ser que revela sentido no aí.

### **7. Caminho preparatório**

Compreender a maneira como a tonalidade afetiva fundamental da angústia se relaciona com a questão metafísica – que no pensamento de Heidegger é a própria questão filosófica e a indagação kantiana autêntica sobre “o que é o homem?” – é passo fundamental para nos aproximarmos da reflexão da angústia com o nada que abre as possibilidades possíveis da rearticulação de sentido. Este nada, que está presente em sua própria ausência no mundo contemporâneo pelo falatório frenético dos tempos da



informação técnica, revela-se na clínica pelo sentimento de estranhamento, tédio e falta de sentido que assola boa parte daqueles que buscam o auxílio de um psicoterapeuta.

A tentativa de enquadrar tais sentimentos em patologias e defeitos cognitivos, muitas vezes, agrava a situação, velando ainda mais a verdadeira origem da privação que se apresenta: uma crise existencial do paciente, existencial no sentido de abertura. Uma clínica que tenha por base o pensamento heideggeriano, mais precisamente na questão da angústia que é o centro de nossa investigação, é fundamental uma compreensão de como as tonalidades afetivas e o modo de afinação da estrutura ser-no-mundo possibilitam outro olhar sobre as patologias psiquiátricas, psicanalíticas e psicológicas de nosso tempo.

Neste capítulo buscamos reunir e relacionar as ideias da metafísica, do nada, da angústia e das tonalidades afetivas no pensamento heideggeriano para um caminhar na direção que se concretizará no próximo capítulo: a proposta de que a tonalidade afetiva fundamental da angústia é uma possibilidade de rearticulação de sentido em uma clínica em que o modo existencial de cuidado fenomenológico-hermenêutico do psicoterapeuta se dá.



## Capítulo 9

### **A proposta da angústia como possibilidade de rearticulação de sentido por meio de uma reflexão sobre a analítica existenciária de *Ser e Tempo***

#### **1. Apresentação**

A importância das discussões sobre o nada como a verdadeira questão metafísica no pensamento heideggeriano, e das tonalidades afetivas que indicam o “como” do encontrar-se do aí-ser, guiam-nos agora ao centro de nossa proposta. Para tanto, acompanharemos neste capítulo a construção do pensamento de Heidegger a respeito da angústia em *Ser e Tempo*, passo fundamental para compreender como a tonalidade afetiva fundamental, que pressente o nada da indeterminação ontológica do aí-ser como apontado na conferência “Que é Metafísica?”, pode ser compreendida como possibilidade de rearticulação de sentido no contexto da psicoterapia.

O caminhar heideggeriano, sobretudo nos parágrafos 28 a 40 de *Ser e Tempo*, reflete sobre a estrutura ser-no-mundo, em que o caráter radical de abertura se constitui pela articulação entre a propriedade e a improriedade do aí-ser e as implicações que tal modo de existência possui para se pensar temas-chaves do pensamento de Heidegger, como discurso, compreensão e sentido. A analítica existencial do aí-ser indica na angústia a tonalidade afetiva fundamental que desarticula a própria estrutura ser-no-mundo, ocasionando uma crise existencial de sentidos que, em nossa investigação, pode ser compreendida como a possibilidade de um rearticular existencial, de um revelar-se do ser do aí que, compreensivo-afetivamente, pode reconfigurar o modo de abertura ser-no-mundo como tal<sup>356</sup>. Nossa tarefa, portanto, é consumir nossa proposta de que a angústia é a tonalidade afetiva fundamental que possibilita rearticular sentido no contexto da psicoterapia de base heideggeriana.

---

<sup>356</sup> HAAR, Michel (1990, p.84-86). *Heidegger et l'essence de l'homme*. Saint-Agnès, Jerome Millon Éditions. De acordo com Haar, a partir da conferência “Que é metafísica?” (1929), a angústia passa a ser compreendida por Heidegger, para além das possibilidades possíveis radicais do aí-ser, como a tonalidade afetiva fundamental que auto-manifesta o ser e que comunica o nada ao ser. Este nada é a fonte da criação (“Nul ne peut créer, sans rencontrer le rien...”).

## 2. Encontrar-se afetivo

A analítica existenciária proposta por Heidegger em *Ser e Tempo* busca um desenterrar fenomenológico da estrutura do ser e, assim, uma compreensão ontológico-fundamental das possibilidades e modos de ser de um ente que “essencialmente constituído pelo ser-no-mundo é cada vez ele mesmo o seu aí”<sup>357</sup>. O aí do ser, portanto, é a própria abertura que indica o caráter de não-ser-fechado do aí-ser e que abre espacialidade para o ser-no-mundo ser iluminado, de ser a própria “clareira”<sup>358</sup> e, assim, aceder à luz ou se ocultar nas sombras. O aí-ser, neste sentido é *eksistência*, ele é a sua própria abertura, é o ente em que o que está em jogo é ter de ser seu aí, em um caráter-de-ser dejetado (*Geworfenheit*) que não tem como fugir da responsabilidade de seu mundo na cotidianidade mediana e, dessa forma, o ser do aí se apresenta ontologicamente como cuidado (*Sorge*). Tal encontrar-se (*Befindlichkeit*) da existência como abertura é cotidianamente identificado por meio das tonalidades afetivas (*Stimmung*), no modo como alguém está, como se sente, no sentimento cotidiano, seja de leveza, de fardo, de alegria ou tristeza<sup>359</sup>. Tais tonalidades afetivas levam o ser ao seu aí, indicando ao aí-ser seu caráter enigmático:

*“Mesmo quando o Dasein está seguro na fé do seu 'para onde' ou, pela elucidação racional, pensa saber sobre o seu de-onde, nada disso pode se opor ao dado-de-fato fenomênico de que o estado-de-ânimo (tonalidade afetiva) põe o Dasein diante do quê do seu aí, como algo que se lhe defronta com o seu caráter de inexorável enigma”*<sup>360</sup>.

<sup>357</sup> HEIDEGGER, Martin (2012, p. 379). *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis (RJ), Editora Vozes.

<sup>358</sup> Idem, p. 381.

<sup>359</sup> Optamos por “encontrar-se” para o termo *Befindlichkeit* como utilizado por Fausto Castilho pelo fato de dar uma dimensão, do nosso ponto de vista, correta sobre o “como” afetivo da abertura do aí-ser. O aí-ser encontra-se desta ou daquela maneira de acordo como a afinação afetiva que abre seu mundo. Irene Borges-Duarte opta pelo termo “afectuosamente afectado”, que também esclarece o modo afinado afetivamente da abertura do aí-ser, mas que, por uma questão de estilo de texto, dificultaria algumas construções de nossa meditação pelo fato de utilizarmos a tradução de Fausto Castilho para o diálogo estabelecido aqui.

<sup>360</sup> Idem, p. 389. Fausto Castilho opta, em sua tradução, pela permanência de Dasein e, no caso da *Stimmung*, pelo termo “estado-de-ânimo”. Já justificamos o uso de aí-ser em nossos *Esclarecimentos Iniciais* e consideramos tonalidade afetiva, utilizada por Marco Antonio Casanova na tradução de *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica – mundo, finitude e solidão*, como um termo mais próximo da

É a tonalidade afetiva, portanto, um modo ontológico originário de o aí abrir-se no encontrar-se, antes de todo o conhecer, o raciocinar e mesmo a vontade, porém, paradoxalmente, também pode ser um modo de fechamento quando o aí-ser se entrega irreflexiva e exaustivamente ao mundo de que se ocupa. Trata-se de um modo de ser-no-mundo que abre o próprio mundo e torna, assim, possível um “direcionar o aí-para...”<sup>361</sup>. Desta maneira, é o ser da tonalidade afetiva do encontrar-se – que, por sua vez, funda o que vem de encontro no interior do mundo – que constitui a abertura existenciária do aí-ser para o mundo:

*“E somente porque os ‘sentidos’ pertencem ontologicamente a um ente que tem o modo-de-ser do encontrar-se em estado-de-ânimo (tonalidade afetiva) no ser-no-mundo, é que os sentidos podem ser ‘afetados’ e ‘ter sentido para’ o afetante que se mostra na afecção”<sup>362</sup>.*

### 3. Compreender e poder-ser

A tonalidade afetiva, portanto, abre os sentidos, sejam eles os cinco sentidos da percepção, sejam eles os sentidos de formulação intelectual do aí-ser, e oscilam em graduação de acordo com a articulação do aí-ser, entre a propriedade do ser de seu aí e a impropriedade dos modos de ser-público, que provocam a queda (*Verfallen*) do aí-ser na publicidade do a-gente, na total absorção no mundo e no conseqüente afastamento do sentido e da verdade do ser de seu aí. Por sua vez, o compreender (*Verstehen*), como outro *modus* fundamental do ser, co-originário com o encontrar-se, abre o em-vista-de-quê o aí-ser é no mundo já sempre como um compreender em uma determinada tonalidade afetiva. Ou seja, o aí-ser abre a

---

variedade de sentimentos, emoções, afetos, humores e sensações que Heidegger tenta passar com a palavra *Stimmung*, que não é um estado, mas uma atmosfera que afina a abertura do ser-no-mundo. Diferente do caso do termo *Befindlichkeit*, como citado na nota anterior, a opção por tonalidade afetiva no lugar de estado-de-ânimo não só não interfere na construção textual como é decisiva para passar a nossa interpretação do que Heidegger chama de *Stimmung*.

<sup>361</sup> HEIDEGGER, Martin (2012, p. 391). *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis (RJ), Editora Vozes.

<sup>362</sup> Idem, p. 393.

significação do mundo, de antemão, em um modo afinado como ser-no-mundo e, assim, o aí-ser existindo é e compreende cooriginariamente o seu aí já em uma afinação, seja ela de tristeza, alegria ou indiferença, por exemplo. Ou seja, todo o compreender é afetivo, portanto, o aí-ser sempre compreende-afetivamente mundo.

É tal compreender-afetivo, portanto, que traz consigo a existencialidade do modo de ser mais originário do aí-ser, o último degrau ontológico positivo antes da indeterminação, do nada da angústia: o poder-ser (*Sein-können*), ou seja, as possibilidades possíveis, que não são efetivamente reais, mas que concernem essencialmente nos modos de cuidado consigo próprio, com o outro e com o mundo. No encontrar-se, portanto, o aí-ser sempre já se abre a determinadas possibilidades pelo compreender-afetivo e se vê entregue à responsabilidade da “possibilidade do ser-livre para o poder-ser mais próprio”<sup>363</sup>. Ao compreender-afetivamente seu aí, neste sentido, o aí-ser já se abandona à dejeção e seu caráter de projeto aberto “constitui o ser-no-mundo quanto à abertura do seu aí como o aí de um poder-ser”<sup>364</sup>. O aí-ser é sempre projeto (*Entwurf*): “o entender, como projetar, é o modo-de-ser do Dasein em que este é suas possibilidades como possibilidades”<sup>365</sup>.

Nesta abertura plena do ser-no-mundo que é o projeto, o aí-ser pode se compreender a partir de si mesmo ou a partir do em-vista-de-quê do mundo, a partir de uma propriedade ou de uma improriedade, ambos, no entanto, inevitáveis pelo caráter projetivo do aí-ser, que sempre já está lançado nas possibilidades de compreensão de si e do mundo previamente ao pensar e, portanto, nesta abertura que projeta possibilidades, o aí-ser já se encontra em determinada tonalidade afetiva. É a afetividade, portanto, que afinará o modo de abertura do aí-ser, que definirá os tons de claridade ou obscuridade da clareira do ser. É a afetividade que afina o modo de abertura do ser-no-mundo.

---

<sup>363</sup> Idem, p. 409.

<sup>364</sup> Idem, p. 411.

<sup>365</sup> Idem, p. 413.

#### 4. Interpretação e sentido

O compreender, ao projetar o ser do aí em possibilidades, desenvolve-se e se funda existencialmente como interpretação (*Auslegung*), elaborando, dessa maneira, as possibilidades projetadas sobre compreender o mundo de maneira autêntica ou inautêntica. Não se trata de uma significação que adiciona valores ou características, mas de um interpretar o que vem ao encontro no interior do mundo do aí-ser, que sempre já se funda em um ter-prévio de propósito (*Vorhabe*), em um ver-prévio cauteloso (*Vorsicht*) e em um conceito-prévio (*Vorgriff*) e, portanto, abre-se já em pressupostos historicamente sedimentados, em opinião daquele que interpreta algo já previamente dado, articulando sentido na compreensão do que vem ao encontro. O sentido (*Sinn*), portanto, é um existencial do aí-ser e não “uma propriedade presa ao ente, que reside atrás dele ou flutua em algum lugar como um reino intermediário”<sup>366</sup>. O sentido, na compreensão-afetiva, pode preencher a abertura originária do aí-ser, sua indeterminação ontológica, provendo-o ou desprovendo-o de sentido, possibilitando o fundamento, mesmo quando este se apresenta como um a-fundamento (*Abgrund*) do sem sentido. Quando anunciamos o nada, o sem sentido, já formatamos sentido a este nada sem sentido, portanto, não chegamos pela via do pensar a acessá-lo – só o pressentir da tonalidade afetiva fundamental da angústia pode fazê-lo, abrindo, assim, o aí-ser para a clareira do ser, a fonte de luz que tem a possibilidade de rearticular sentido na compreensão-afetiva interpretante das possibilidades possíveis abertas pelas tonalidades afetivas. Em resumo, a angústia, como esse estremeamento afetivo que indica a indeterminação ontológica, ou seja, que abre a própria clareira que possibilita o possível, pode articular um novo modo de compreensão-afetiva interpretante do paciente, desde que tal espaço de jogo, com o respeito ao mistério e a tolerância à incerteza, seja aberto pelo psicoterapeuta. O paciente, assim, rearticula mundo que vem ao seu encontro no encontrar-se da compreensão-afetiva interpretante, nascendo, assim, outro sentido. O paciente, dessa maneira, percebe-se, em um átimo, como aí-ser e não mais como animal racional ou qualquer modulação de sentido sedimentado do

---

<sup>366</sup> Idem, p. 429.

tempo histórico em que se encontra. Na angústia, no instante de seu acontecimento afetivo, o aí se suspende e o ser jorra a luz que possibilita outro modo de articular sentido. A propriedade, portanto, é plena, numa revelação, mas logo se vela novamente na impropriedade. No entanto, neste instante afetivo que a angústia desperta, o sentido de algo já se rearticula. É comum ouvirmos que a angústia, a tristeza profunda, um acontecimento traumático, “faz a pessoa crescer”. A sabedoria popular indica não uma verdade absoluta, mas um pressentir de que para uma mudança efetiva é preciso, muitas vezes, confrontar-se com os abismos da própria indeterminação ontológica. Filosofar, por exemplo, sempre presume um sofrimento da queda das ilusões, que após serem demovidas abrem espaço para um novo modo de ver o mundo. A psicoterapia não é muito diferente, trata-se de um radical filosofar sobre a sua própria existência, que se respeitado pelo psicoterapeuta, resulta quase sempre em um gradual despertar para uma inexatidão das origens e das finalidades do existir humano. Neste perder-se no não saber, ou ao menos na falta de certezas irremovíveis sobre o existir, o pressentir da angústia é o acesso à clareira do ser, à verdade como desvelamento (*Alétheia*). O sentido, após tal experiência compreensivo-afetiva, não é mais o mesmo que era antes.

É preciso, neste momento, atermo-nos ao sentido como não restrito ao juízo, que Heidegger chamará de enunciação (*Aussage*) no *Parágrafo 33* de *Ser e Tempo*, um *modus* derivado da interpretação e, que por se fundar na compreensão, abre um sentido, um “como” modificável tanto da compreensão quanto da interpretação. Portanto, a enunciação já se fundamenta na abertura como modo do determinar e comunicar aquilo que vem ao encontro do aí-ser, já com um olhar para o que deve ser enunciado nos existenciários do ter-prévio de propósito, do ver-prévio cauteloso e do conceito-prévio e que se modifica hermeneuticamente. Um enunciado, ao enunciar, revela um ente no modo de sua utilizabilidade (*Zuhandenheit*) como mostração (*Aufzeigung*), deixando que o ente se revele por si mesmo, ao mesmo tempo em que o predica, ou seja, determina uma característica que já de antemão estreita o seu modo de revelação, e o comunica para compartilhá-lo junto a... no mundo. Aquilo que é predicado e comunicado sobre o ente por meio da enunciação já, de início e na maioria das vezes, vem carregado de sedimentação histórica, não sendo, como o sentido, um “fenômeno existenciário em que se torna visível a



estrutura formal do que pode se abrir no entender e articular-se em geral na interpretação<sup>367</sup>. Ao fim e ao cabo, a enunciação já sempre diz respeito ao ente, acompanha-o na sua “mostração determinante que comunica”<sup>368</sup>, enquanto o sentido não está restrito a ele, abrindo-se na compreensão-afetiva como um existenciário.

### 5. O discurso que articula sentido

Retomando nosso pensamento, os existenciários fundamentais da abertura do aí-ser, o encontrar-se e a compreensão-afetiva, possibilitam a interpretação, que, por sua vez, faz-se visível na enunciação, essa, como comunicação, conduz ao falar e ao dizer que se revelam no fenômeno da linguagem (*Sprache*), cujas raízes estão na “constituição existenciária da abertura do Dasein”<sup>369</sup> e que tem como fundamento ontológico o discurso (*Rede*). O discurso é um existenciário tão originário quanto a compreensão e o encontrar-se e, dessa forma, fundamenta toda a interpretação e a enunciação do aí-ser: o articulado pelo discurso é o sentido. Esse articulado na articulação do discurso, que lembremos é um existenciário originário da abertura do aí-ser, é decomposto em significações, sempre já providas de sentido, e abre a compreensão do encontrar-se no mundo, do ser dejetado. Para tentar clarear o pensamento heideggeriano, podemos então resumir que a compreensão-afetiva da abertura do aí-ser, o seu encontrar-se como tonalidade afetiva, exprime-se como discurso. Ou seja, é o todo da significação que acede as palavras e não são as palavras, como coisas ou objetos, que criam significações. Por isso, a linguagem é a morada do ser, pois ela brota como ser-expresso do discurso, que, por sua vez, co-constitui a abertura do ser-no-mundo e possibilita a existência compartilhada, o enunciado da comunicação, o falar, o dizer, o silenciar e o ouvir que expressam o ser-com no aí do ser. O aí-ser compartilha mundo pela linguagem, que, então, significa mundo articulada com a abertura do aí-ser, com o encontrar-se da

---

<sup>367</sup> Idem, p. 441.

<sup>368</sup> Idem, p. 443.

<sup>369</sup> Idem, p. 553.

tonalidade afetiva que estrutura o ser-em (*In-Sean*). A palavra sempre já é numa tonalidade afetiva que se expressa, que enuncia, que interpreta, que dá sentido. O sentido, portanto, é uma compreensão-afetiva que se abre no discurso e é enunciado na linguagem. Desta maneira, é o ser do aí da tonalidade afetiva fundamental da angústia que possibilita discurso e, logo, sentido. É esse espaço do nada da clareira do ser que a angústia pressente que abre a possibilidade possível de um sentido. A angústia, o nada misterioso onde as palavras não entram, é a fonte de articulação de todas as palavras e de todos os sentidos que se abrem no aí do ser. É a tonalidade afetiva fundamental que abre o “como” o mundo se abre, mesmo em linguagem, ao aí-ser. Toda linguagem, dessa forma, tem uma afetividade que a originou e, ao mesmo tempo, é essa própria afetividade expressa. Não se trata, portanto, de uma causa e consequência, de um afeto que cria uma palavra ou uma ação, mas sim de uma articulação cooriginária. A afetividade e a palavra se co-constituem. Ao dizer “amor”, a palavra “amor” já traz em si a afetividade relacionada ao sentimento amor; ao dizer “ódio”, a palavra já traz em si a afetividade relacionada ao sentimento de ódio. No entanto, o aí-ser pode dizer “amor” sem senti-lo, como pode dizer “ódio” também sem senti-lo, pois o aí-ser não acessa com palavras o sentimento, quando o diz já cai na impropriedade e o sentimento já se recolhe, velando-se. Ao mesmo tempo, outras formas de linguagem se revelam no aí do ser quando a palavra já não mais articula mundo e, dessa forma, a afetividade derrama-se em lágrimas, explode em risos ou estremece o corpo. A afetividade advinda do ser sempre se revela no aí, com ou sem palavras. Por isso, ao pressentir a angústia, o modo autêntico em que a afetividade se revela, o aí-ser fica sem palavras para descrevê-la, não sabe como expressar aquilo que sente, as palavras não são suficientes para articular sentido. O sentido inautêntico do ser-no-mundo desmorona e abre-se o espaço para a possibilidade possível da propriedade. Abre-se a clareira do ser para uma rearticulação do aí. Assim, a rearticulação de sentido não é algo como interno, nas palavras e nos atos do sujeito paciente que a partir de tal fenômeno da angústia se modifica consigo mesmo; a rearticulação aqui é do próprio ser-no-mundo, o que se altera é a própria abertura do aí-ser e co-originariamente o próprio mundo. Só é possível rearticular aquilo que já fora anteriormente articulado: toda a estrutura ser-no-mundo articula novamente sentido

quando presente a angústia. Não se trata de uma mudança fática, que se pode ver, que se pode tocar, trata-se de uma rearticulação compreensivo-afetiva e que se revela no próprio modo de abertura do ser-no-mundo. Só o aí-ser é capaz de percebê-la, afetivamente, em sua própria estrutura ser-no-mundo.

### 6. Falatório, curiosidade e ambiguidade

O compreender e o interpretar como existenciários originários do aí-ser têm como modo-de-ser (*Seinsart*) cotidiano o falatório (*das Gerede*). O discurso, expresso em palavras pela linguagem, já traz em si compreensão e interpretação na comunicação mediana do aí-ser com os outros na cotidianidade e, dessa forma, no falatório, “não se comunica no modo da apropriação originária desse ente, mas pelo caminho de uma difusão e repetição do discorrido”<sup>370</sup>. E, portanto, na mediania as coisas são como o a-gente diz (*weil man es sagt*), constituindo um falatório oral e escrito que, difundindo e repetindo, não pode ser indiferenciado no entendimento mediano do que fora originariamente alcançado. Tal falatório possibilita a comunicação do ser-com em linguagem e estrutura os modos de compreensão e interpretação da cotidianidade, portanto, não são indesejáveis ou negativos. No entanto, a possibilidade de o discurso do ser do aí tornar-se falatório pode encobrir a compreensão-afetiva autêntica do ser, fechando e limitando o aí-ser em sentidos repetidos e historicamente sedimentados que, “na suposição de ter atingido o entendimento daquilo sobre o que discorre, impede toda nova interrogação e toda discussão, reprimindo-as e retardando-as”<sup>371</sup>. O aí-ser, como abertura, não tem como escapar desse cotidiano ser-do-interpretado, ele sempre já se vê decaído na publicidade do a-gente que abre de imediato as possibilidades possíveis e a própria afinação afetiva, que no cotidiano já orienta o aí-ser sobre o modo como ele se deixa afetar pelo mundo: “a-gente delineia por antecipação o encontrar-se, determinando o que se vê e como se vê”<sup>372</sup>. Portanto, não há algo como um aí-ser – coloquemos

---

<sup>370</sup> Idem, p. 475.

<sup>371</sup> Idem, p. 477.

<sup>372</sup> Idem.

aqui como exemplo um bebê recém-nascido – vazio e que se preenche e cria sentidos de acordo com aquilo que lhe vem de encontro. A clareira é o ser, mas o aí já sempre se encontra na queda (*Verfallen*).

O aí-ser que se mantém incessantemente no falatório se esquece de seu ser e mantém uma suspensão da relação originária consigo, com os outros e com o mundo, vivendo cotidianamente protegido pela familiaridade do mundo e esquecido do estranhamento (*Unheimlichkeit*) de sua indeterminação ontológica, de sua falta de fundamento último. O pressentir afetivo da angústia aponta exatamente para o estranhamento, para aquilo que não tem nome nem nunca terá, desabriga o aí-ser da familiaridade cotidiana do mundo e o remete para um sem-fundo (a-fundamento) em que todas as possibilidades se abrem como possíveis. Não cabe um desenvolvimento, na presente investigação, de uma elucidação total de como as privações existenciais do aí-ser se movimentam onticamente entre a familiaridade e o estranhamento, mas é objeto de pesquisa de grande interesse para uma psicoterapia de base heideggeriana.

O falatório rege a curiosidade (*Die Neugier*), que constitui outra forma de queda, em que o mundo vem de encontro aleatoriamente na percepção do aí-ser, que sempre busca a novidade em excitação e inquietação frenéticas que saltam de lá para cá, sem orientação e incapaz de se manter no imediato, no instante. Tal distração, que afasta o aí-ser do estranhamento, percebe cegamente tudo o que-lhe-vem-de-encontro e, dessa maneira, não absorve autenticamente nada. A curiosidade heideggeriana pode ser claramente exemplificada pela descida compulsiva da barra de rolagem das redes sociais modernas, em que o conteúdo passeia pelos olhos do usuário, que tudo vê, mas nada retém. Como afirma Heidegger, “é o ser em toda parte e em nenhuma”<sup>373</sup>. Neste dizer e perceber qualquer coisa irrefletidamente, aquilo que fora autenticamente aberto na compreensão pelo ser no aí se perde no falatório e na curiosidade, abrindo um terceiro modo-de-ser da cotidianidade, a ambiguidade (*Die Zweideutigkeit*), que também estrutura o modo do ser-com e faz com que o aí-ser se perca nas possibilidades possíveis, não mais identificando

---

<sup>373</sup> Idem, p. 485.

aquilo que é projeto seu, do mundo ou do outro:

*“O entender do Dasein em a-gente se equivoca constantemente em seus projetos quanto às autênticas possibilidades-de-ser. Ambíguo o Dasein o é sempre 'aí', isto é, na abertura pública do ser-um-com-o-outro, onde o falatório mais ruidoso e a curiosidade mais inventiva mantêm funcionando o 'estabelecimento' onde cotidianamente tudo ocorre e, no fundo, nada acontece”<sup>374</sup>.*

## 7. Queda e dejectão

Portanto, o falatório, a curiosidade e a ambiguidade caracterizam o modo que o aí-ser é, de início e na maioria das vezes, o seu aí e, fundamentalmente, sempre já está junto ao mundo da ocupação na queda. Esse modo de ser inautêntico não caracteriza, no entanto, algo negativo e que deveria, por assim dizer, tornar-se autenticamente superior, pelo contrário, aponta um modo fundamental e existenciário do aí-ser como ser-no-mundo e ser-com. A queda abre e possibilita que o aí-ser compreenda a si, ao outro e ao mundo, mas ela não é algo como uma propriedade ou um modo de vivenciar a existência, ela fundamenta o próprio modo-de-ser do aí-ser, que, existindo como abertura, é sempre e a cada vez o seu aí.

Dessa forma, a queda é tranquilizante (*beruhigend*) no sentido em que afasta o aí-ser do estranhamento de sua indeterminação ontológica e o aproxima da familiaridade com aquilo que lhe vem-de-encontro, esta sustentada pela publicidade do a-gente e que leva o aí-ser às atividades cotidianas, à curiosidade desenfreada do que lhe vem de encontro e uma ilusão de uma compreensão de si mesmo, velando, assim, sua indeterminação ontológica e seu poder-ser mais próprio, constitutivos do ser do aí. Paradoxalmente, tal queda traz à luz o estranhamento da própria queda e conduz o aí-ser a uma análise de si próprio, a um perguntar-se questionador e existencial que se incomoda com a queda que lhe fecha para o poder-ser mais próprio, para suas possibilidades possíveis, mas que logo é novamente encoberta pela publicidade do a-gente e afasta o aí-ser de sua propriedade (*Eigentlichkeit*) e

---

<sup>374</sup> Idem, p. 491.

revela seu caráter de ser dejetado. Não se trata, é importante reafirmar, de um processo negativo, mas, isso sim, trata-se de uma necessidade factual e fenomênica de todo aí-ser como abertura, como o aí do ser, como ser-no-mundo no modo da impropriedade. A queda, portanto, não indica uma corrupção, uma alienação do aí-ser, uma inconsciência, pois ela se estrutura ontologicamente, antes de qualquer enunciação, interpretação ou sentido: a queda tem caráter ontológico-existenciário.

### 8. Angústia

Portanto, o fenômeno da angústia como tonalidade afetiva fundamental na analítica existencial do aí-ser em *Ser e Tempo* o coloca como central para a revelação ontológico-fundamental do ser do aí, apontando para a mais originária possibilidade de ser como cuidado. Ao apontar afetivamente a indeterminação ontológica, a falta de fundamento, o nada que tudo possibilita, a angústia mostra a insuficiência da absorção do aí-ser na impropriedade da queda na cotidianidade mediana, tornando acessível o todo estrutural do ser-no-mundo e apontando para a propriedade do ser-mais-próprio. O a-fundamento que o fenômeno da angústia revela é o contato mais radical do aí-ser com o seu ser, a possibilidade, portanto, de o aí do ser se rearticular.

Como já refletimos anteriormente, as possibilidades do ser do aí se fundam no encontrar-se e no compreender e, portanto, revelam o ser como abertura e como ente que, na queda do a-gente, ocupa-se junto ao mundo com os entes intramundanos e, dessa forma, distancia-se da propriedade em sua condição ôntico-existencial. Nesta fuga (*Flucht*) de seu ser-si-mesmo, o aí-ser afasta-se de si, mas sua fundamental abertura ontológico-existenciária apenas reside velada: na queda, portanto, a clareira do ser do aí sofre apenas a privação de um fechamento<sup>375</sup>. É o próprio fundamento (*Grund*) de abertura do aí-ser, neste sentido, que possibilita sua fuga, e a própria fuga que aponta para a abertura. Aquilo que funda a fuga do aí-ser de si-mesmo, Heidegger chamará de medo (*Furcht*), que é um *modus* do encontrar-

---

<sup>375</sup> Idem, p. 517.

se que torna claro o temível (*Furchtbare*), ou seja, indica afetivamente o aquilo que vem de encontro no interior do mundo como ameaça, desvendando o aí-ser no “ser do seu aí”<sup>376</sup>.

É importante ressaltar que, diferente da angústia, o medo é sempre em relação a..., um temer por..., e, desse modo, no primeiro caso, indica um estar ocupado cada vez junto a um ente intramundano, e, no segundo caso, a um ser-com: “O medo é angústia que decai no 'mundo', angústia imprópria e, como tal, oculta para si mesma”<sup>377</sup>. A afinação do medo faz com que o mundo se abra amedrontador, quando, por exemplo, o aí-ser sente medo por alguém que não está com medo ou teme algo que ainda não se apresentou faticamente, constituindo-se sempre como um modo de abertura afetiva em relação ao mundo ou ao outro e, portanto, que afina mundo temerosamente<sup>378</sup>. O medo também possui diversas tonalidades graduais, algumas delas como o susto (*Erschreckens*), que “irrompe de repente no ser-no-mundo ocupado”<sup>379</sup> e indica uma ameaça familiar que subitamente surpreende o aí-ser; o horror (*Grauen*), algo que vem-de-encontro e apresenta um caráter desconhecido e insólito; e o pavor (*Entsetzen*), que é o horripilante que, ao mesmo tempo, vem-de-encontro assustadoramente. Ressaltamos mais uma vez que o importante, aqui, é diferenciá-lo da angústia, que não possui um diante-de-que (*das Wovor*), enquanto a abertura do medo, uma possibilidade existenciária do encontrar-se do aí-ser, sempre aponta pelo que ou por quem se teme<sup>380</sup>.

Dessa forma, enquanto o medo funda a fuga de si mesmo, a angústia, por seu lado, desvia o aí-ser de sua queda nos entes intramundanos. Enquanto o medo

---

<sup>376</sup> Idem, p. 403.

<sup>377</sup> Idem, p. 531.

<sup>378</sup> GILARDI, Pilar (2013, p.114). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México, Bonilla Artigas Editores. “Temo por los otros porque la propia existencia, ontológicamente hablando, es compartida”.

<sup>379</sup> HEIDEGGER, Martin (2012, p. 405). *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis (RJ), Editora Vozes.

<sup>380</sup> GILARDI, Pilar (2013, p.109). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México, Bonilla Artigas Editores. Para a autora, a definição heideggeriana da angústia e do medo serve principalmente para diferenciar a tonalidade afetiva (*Stimmung*) da tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*).

é medo de algo no mundo, a angústia não possui um diante-de-que intramundano, seu diante-de-que “é o ser-no-mundo como tal”<sup>381</sup>, o que, portanto, corrói os fundamentos do mundo e joga o aí-ser na indeterminação ontológica. O mundo se desvanece, torna-se indiferente, jogando o aí-ser em sua própria abertura, que nada é, que aponta todas as possibilidades possíveis, que não é passível de ser expressa em palavras ou pela razão e que só pode ser pressentida pela afetividade, mas nunca cognitivamente ou compreensivamente experimentada. Faltam palavras para descrevê-la, assim como faltam palavras para uma descrição ou fundamentação do ser. É mistério incerto. É questão aberta a caminhar. É a verdadeira questão metafísica<sup>382</sup>. Caminhar em sua direção é buscar respostas que nunca serão completamente compreendidas pela razão, por palavras escritas ou faladas, mas que podem ser pressentidas pela atividade dos afetos, a afetividade que, com suas tonalidades, afina a cor da ação fática no mundo.

*“A angústia retira, assim, do Dasein a possibilidade de, no decair, entender-se a partir do 'mundo' e do público ser-do-interpretado. Ela projeta o Dasein de volta naquilo porque ele se angustia, seu próprio poder ser-no-mundo. A angústia isola o Dasein em seu ser-no-mundo mais-próprio que, como entendedor, se projeta essencialmente em possibilidades. Com o porquê do se angustiar, a angústia abre, portanto, o Dasein como ser possível, ou melhor, como aquele que unicamente a partir de si mesmo pode ser como isolado no isolamento”<sup>383</sup>.*

A angústia, ao fim e ao cabo, assim como o encontrar-se, é um modo de ser fundamental do ser-no-mundo, ao abrir o aí-ser diante de seu mundo como mundo, conduzindo-o, assim, diante de si mesmo como ser-no-mundo<sup>384</sup>. A angústia é como

---

<sup>381</sup> HEIDEGGER, Martin (2012, p. 521). *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis (RJ), Editora Vozes.

<sup>382</sup> GILARDI, Pilar (2013, p.115). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México, Bonilla Artigas Editores. A busca do aí-ser pela totalidade não se identifica com nenhum ente específico ou com algum aspecto do mundo e, assim, revela-se como nada. A questão metafísica, portanto, aponta para este nada que é pressentido pela angústia. “La angustia logra lo que ninguna intuición o reflexión podría lograr: la presentación de la nada”.

<sup>383</sup> HEIDEGGER, Martin (2012, p. 525). *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis (RJ), Editora Vozes.

<sup>384</sup> GILARDI, Pilar (2013, p.115). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México, Bonilla Artigas Editores. A busca do aí-ser pela totalidade não se identifica com nenhum ente específico



não estar “em parte alguma”<sup>385</sup>, uma perda da familiaridade, do lar conhecido, um desviar-se do ser-em da publicidade do a-gente e, conseqüentemente, da mediana cotidianidade que tranquiliza. Logo, o pressentir da angústia resgata o aí-ser da absorção da queda e o confronto com sua indeterminação ontológica, com o estranhamento de ainda não ter um lar, de que mundo não é formatado, não é fechado e não guarda em si uma verdade irremovível: de que aí-ser é ser o aí do ser, é estar aberto a todas as possibilidades possíveis. Portanto, ao mesmo tempo em que a angústia joga o aí-ser no estranhamento do não habitável, possibilita o vislumbrar, na atemporalidade da afetividade, de novas fundações para outro habitar, na qual mundo se abre como novo mundo, com outros sentidos e outras possibilidades, que se velam logo em seguida no inautêntico. A angústia possibilita rearticular ser-no-mundo. Não se trata, novamente é importante salientar, de uma mudança cognitiva, de um novo modo de comportar-se em relação ao mundo, mas uma rearticulação da própria articulação aí-ser. Não é que, como teoriza normalmente a psicologia e a psicanálise, o homem muda e, assim, a interpretação deste homem do mundo, numa questão de causa e efeito, muda. O aí-ser rearticula-se como estrutura ser-no-mundo e, portanto, “...aquilo que angustia tem sua origem no âmbito estrutural do possibilitante e não do possibilitado”<sup>386</sup>.

A sensação de estranhamento da indeterminação ontológica, portanto, atravessa o aí-ser em sua própria estrutura e, apesar de desviado pela queda do aí-ser como ser-no-mundo dejetado, pode vir à luz a qualquer momento, pois acompanha o aí-ser mesmo em sua cotidianidade mediana, é, na verdade, aquilo mesmo que possibilita o fundamento de mundo, a impropriedade do aí-ser no falatório do a-gente. A angústia é a tonalidade afetiva fundamental que abre a própria clareira, o próprio ser do aí, portanto, é o estranhamento do nada, do lugar algum, da vastidão do espaço aberto, que possibilita a familiaridade do habitar. É

---

ou com algum aspecto do mundo e, assim, revela-se como nada. A questão metafísica, portanto, aponta para este nada que é pressentido pela angústia. “La angustia logra lo que ninguna intuición o reflexión podría lograr: la presentación de la nada”.

<sup>385</sup> HEIDEGGER, Martin (2012, p. 527). *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis (RJ), Editora Vozes.

<sup>386</sup> GILARDI, Pilar (2013, p.116). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México, Bonilla Artigas Editores. Tradução livre de “...aquello que angustia tiene su origen en el ámbito de lo estructural, de lo possibilitante, y no de lo possibilitado”.

apenas na clareira do ser que as sombras do aí se tornam visíveis. Assim, pode se concluir que a angústia abre o encontrar-se fundamental, em que a propriedade e a impropriedade se mostram claramente como possibilidades do ser de seu aí em uma suspensão completa dos entes intramundanos e do falatório do a-gente. Angustiar-se, portanto, é um fenômeno tão essencial quanto raro, faticamente ele aponta a clareira, faz com que o aí-ser pressinta todas as possibilidades possíveis, pois, sendo no mundo, o aí-ser não escapa do mundo. O pressentir a angústia revela-se ao aí-ser, sobretudo, nas tonalidades afetivas inautênticas associadas a ela, o temor e o medo.

### **9. Ouvir e escutar: bases do cuidado fenomenológico-hermenêutico para a lida com a angústia**

Aqui percebemos a importância de outras possibilidades existenciárias, que no caso da psicoterapia como modo existencial de cuidado fenomenológico-hermenêutico, como proposto na *Primeira Parte* da presente investigação, ganham ainda mais importância, que é o ouvir (*Hören*) e o escutar (*Horchen*). O ouvir é o ser-aberto para o ser-com e o aí-ser só entende o discurso ouvindo, portanto ele só pode se envolver consigo mesmo e com os outros ao ouvir. Já o escutar, por sua vez, é o ouvir compreensivo, ainda mais originário, que denota o fato de que o aí-ser sempre já está junto do utilizável que ele compreende, pois não é possível ouvir algum som puro, sempre se ouve o barulho de algo, o escutar sempre pressupõem um escutar algo determinado pelo enunciado. Por isso mesmo, no caso do psicoterapeuta, o que Heidegger chama de silenciar (*das Schweigen*)<sup>387</sup> é fundamental, pois é o discorrer autêntico, em que o aí-ser tem algo a dizer e por isso mesmo silencia e, dessa forma, dispõem de uma abertura própria de si mesmo e pode ser-um-com-o-outro (*Miteinandersein*) sem enredar-se no falatório (*das Gerede*).

---

<sup>387</sup> Fausto Castilho, em sua tradução, opta por “calar-se”. Consideramos mais pertinente “silenciar”, já que calar já pressupõem uma obrigatoriedade de não falar, o oposto daquilo que Heidegger expõem, o silenciar como um abrir-se meditativo ao ser do aí, um guardar silêncio.

*“O ser-do-calar-se (silenciar), como modus do discorrer, articula a entendibilidade do Dasein de um modo tão originário que é precisamente dele que provém o autêntico poder-ouvir e o transparente ser-um-com-o-outro”<sup>388</sup>.*

Portanto, não se trata de emudecer como o estereótipo psicanalítico aponta, mas sim de abrir espaço para que o paciente seja aquilo que ele é e para que o ser do aí possa aceder sem que o falatório o vele por completo: a psicoterapia é, assim, o lugar privilegiado para a revelação do ser do aí, desde que o psicoterapeuta cultive o silenciar paciente do pastor do ser, que seja semelhante ao Guardador de Rebanhos de Alberto Caeiro, em que as palavras e os sentidos formatados atrapalham a verdade dos fenômenos<sup>389</sup>. Todo sentido é ontológico e é preciso silenciar para que seja possível aceder compreensivo-afetivamente a clareira do ser que o possibilita. Não há forma melhor de conhecer a ti mesmo do que silenciar para abrir-se ao ser do aí e, autenticamente, ser-um-com-o-outro.

Como já citado, a queda como absorção no mundo da ocupação tranquiliza o aí-ser, possibilitando uma interpretação segura de si, do outro e do mundo. Tal impressão de tudo ter compreendido, no caso da experiência clínica, revela-se como certeza e segurança de controle dos pacientes chamados de neuróticos pela tradição, em que a totalidade é já de antemão compreendida na impropriedade do a-gente e numa absorção sem freios aos entes intramundanos, revelado, por exemplo, nas perturbações compulsivo obsessivas, em que rituais fáticos, como lavar as mãos constantemente ou organizar compulsivamente objetos, indicam uma forma de organizar a indeterminação que a totalidade como nada representa. O esquecimento do ser, neste sentido, revela-se na própria compulsão de dominar o incerto, a falta de sentido é, assim, substituída pelo seu excesso. Só precisa de sentido aquilo que

---

<sup>388</sup> Idem, p. 465.

<sup>389</sup> Destacamos como exemplo o *Canto XXXIX* de *O Guardador de Rebanhos*: “O mistério das coisas, onde está ele? Onde está ele que não aparece; Pelo menos a mostrar-nos que é mistério? Que sabe o rio disso e que sabe a árvore? E eu, que não sou mais do que eles, que sei disso? Sempre que olho para as coisas e penso no que os homens pensam delas, Rio como um regato que soa fresco numa pedra. Porque o único sentido oculto das coisas; É elas não terem sentido oculto nenhum”.

não tem sentido. E, portanto, o excesso de sentido aponta, ele mesmo, para uma falta.

Por outro lado, no outro extremo, os pacientes ditos psicóticos pela tradição, apresentam um contato quase em carne viva com a indeterminação ontológica, que, dessa forma, corrói o próprio mundo fático daquele que sofre tal privação existencial. Os sentidos se esvaem e a propriedade radical desmobiliza a existência fática do paciente que, para dar conta do mundo, o substitui por criações e sentimentos que não possuem facticidade, mas que apontam para uma verdade do ser, para a totalidade como nada que possibilita novos sentidos. Não à toa, os pacientes ditos psicóticos quase sempre são descritos como extremamente criativos e brilhantes, artistas e inventores de novas formas de compreensão do mundo. É como se eles tivessem acesso à fonte do ser, como se o nada os rondasse afetivamente apontando possibilidades ilimitadas de rearticular mundo, a ponto de eles muitas vezes não darem conta de tais possibilidades infinitas. É a queda no buraco negro.

A tranquilidade da queda no excesso de sentidos (neurose) ou a desorientação na falta deles (psicose) arrasta o aí-ser para longe do que Heidegger chama de quietude e serenidade, características autênticas do ser do aí que se revelam no silenciar. O pressentir da angústia, por sua vez, suspende estes sentidos, tanto na falta como nos excessos, e isola o aí-ser em seu próprio poder ser-no-mundo, isolamento este que abre as possibilidades possíveis para além dos sentidos historicamente sedimentados:

*“O isolamento que se opera na angústia, embora não se refira à ideia de um solipsismo, isto é, à noção de um sujeito isolado, alude a um retorno do aí-ser para si mesmo, o que implica um retorno ao a-fundamento que o constitui, na medida em que o seu modo de ser é a existência”<sup>390</sup>.*

---

<sup>390</sup> GILARDI, Pilar (2013, p.119). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México, Bonilla Artigas Editores. Tradução livre de: “El aislamiento que se opera en la angustia, si bien no refiere a la idea del solups ipse, esto es, a la noción del sujeto aislado, si alude a esse regreso del Dasein a sí mismo, que implica una vuelta al no fundamento que lo constituye, en la medida en que su modo de ser es la existencia”

O a-fundamento do aí-ser, o nada de sua totalidade, é, dessa forma, afetivamente pressentida pela angústia e aponta, paradoxalmente, para a serenidade da clareira. A suspensão de sentidos, no entanto, tira o aí-ser da tranquilidade do agente e, portanto, é pressentida como algo que sufoca, que estreita, que faz sofrer, o momento da rearticulação, assim, é afetivamente difícil para o aí-ser, pelo fato de seu aí experimentar o estranhamento (*Unheimlichkeit*) e, por um átimo, sentir-se sem morada (*Unzuhause*), sem linguagem. Mas esta é a condição ontológica fundamental do aí-ser e a tranquilidade do familiar, do ter morada, é uma fuga momentânea daquilo que o estrutura: sua indeterminação.

*“O mais originário para o aí-ser é este não se sentir em casa, esta falta de familiaridade. É precisamente por esta falta original que o aí-ser busca o familiar na cotidianidade”<sup>391</sup>.*

O psicoterapeuta, assim, ao silenciar, abre espaço para o paciente refletir sobre si, sua existência e suas possibilidades, tomando contato afetivo-compreensivo com o seu poder-ser, em que as tensões entre propriedade e impropriedade se revelam nas próprias vivências e nos modos de narrar suas experiências. O próprio paciente, no momento em que o psicoterapeuta tem como modo existencial o cuidado fenomenológico-hermenêutico, abre-se a uma compreensão de si como aí-ser, como possibilidades possíveis que se confronta com sentidos historicamente sedimentados e com seus próprios modos de abertura afetiva para o que lhe vem de encontro na cotidianidade. O silenciar do psicoterapeuta não leva o paciente à angústia, mas abre espaço para que a constituição fundamental do aí-ser se revele, já que a angústia emerge da própria constituição do aí-ser como poder-ser<sup>392</sup>.

---

<sup>391</sup> Idem, p. 121. “Lo más originario para el Dasein es este no sentir-se em casa, esta falta de familiaridad. Es precisamente por esta falta original que el Dasein busca lo familiar en la cotidianidad”

<sup>392</sup> Idem, p.122. “La angustia emerge de la constitución del Dasein como poder-ser”.



## **Capítulo 10**

### **A angústia na prática clínica: da libertação em Medard Boss ao caminho para a rearticulação compreensivo-afetiva de sentido**

#### **1. Apresentação**

São inúmeros os trabalhos já realizados em relação à angústia no âmbito da análise e da psicoterapia de bases existenciais, a maioria delas relacionando a tonalidade afetiva heideggeriana à finitude humana, seu temor em relação à morte e a ansiedade que as possibilidades da liberdade acarretam ao *aí-ser* humano. Todos esses temas, claro, são fundamentais para um entendimento da angústia no contexto clínico, no entanto, em nosso objetivo, consideramos que a melhor forma de caminhar em reflexão pelo tema, já intimamente ligado no nosso trabalho com as questões metafísicas que Heidegger levanta e que se desenvolveram na chamada inflexão (*Kehre*), é nos concentrarmos no pensamento de Medard Boss. Primeiramente, pelo fato de que é o médico suíço quem de fato utilizou o pensamento heideggeriano como base fundamental de sua prática clínica, acompanhou a viragem e, além disso, sua concepção da angústia nos auxilia a entender como ela é a base para o desenvolvimento de uma clínica de base heideggeriana e a forma com a qual ela pode ser desenvolvida para além das pesquisas até aqui empreendidas.

Como deixaremos claro, nossa proposta ora se distancia, ora se aproxima do pensamento de Boss em relação à angústia, mas o diálogo enriquece nossa proposta de que é o fenômeno da angústia, como procuramos demonstrar até aqui, que possibilita a rearticulação de sentido na psicoterapia fenomenológico-hermenêutica. A questão da liberdade, que também será inicialmente desenvolvida aqui, nos prepara para a Parte III da presente investigação, na qual o modo poético, em nossa visão o único capaz de adentrar ao campo da compreensão-afetiva, é o caminho para uma reflexão honesta da própria liberdade, a verdade, o fundamento e a rearticulação de sentido na psicoterapia contemporânea.

## 2. A angústia no pensamento clínico de Medard Boss

As preocupações de Medard Boss com os novos modos de privação existencial de seus pacientes clínicos o levaram, como já detalhamos no *Capítulo 3* (pp.105-124), a se aprofundar sobre o pensamento heideggeriano com o intuito de compreender e auxiliar aqueles que o procuravam como médico psiquiatra. Uma das obras que deixa mais clara essa busca é *Angústia, culpa e libertação – ensaios de psicanálise existencial*<sup>393</sup>, que reúne importantes pensamentos de Boss que nos orientam do papel central da angústia em uma clínica fenomenológico-hermenêutica<sup>394</sup>. A origem dos três artigos, apesar da diferença de uma década entre eles, é a mesma de acordo com o autor: o perigo do adoecimento do homem perante a técnica moderna, que o faz esquecer-se de si mesmo, de sua essência. Logo no prefácio, Boss aponta o pensamento de Heidegger como salto necessário para uma nova compreensão do homem que ultrapasse o sujeito cartesiano e possibilite outro olhar a respeito das privações existenciais que se revelam na clínica<sup>395</sup>.

Este novo pensamento, que teria nos *Seminários de Zollikon* (1959-1969) sua elaboração intelectual mais estabelecida, aponta para uma influência da psicoterapia em direções que não se limitem às chamadas doenças mentais ou aos distúrbios nervosos,

---

<sup>393</sup> O livro, organizado nos anos 1970 pelo psicoterapeuta greco-brasileiro Solon Spanoudis, precursor da daseinsanálise no Brasil, foi revisado pelo próprio Medard Boss, que aprendeu português em suas passagens pelo país sul-americano em visita aos filhos que viviam na época no interior de São Paulo. Os três artigos que compõem a obra são “Angústia vital, sentimento de culpa e libertação psicoterápica”, palestra proferida no V Congresso Internacional de Psicoterapia de Viena, realizado em 1961; “Sinais de alarme na psicologia e psicoterapia”, palestra realizada no VIII Congresso Internacional de Psicoterapia de Milão, em 1971; e “O médico e a morte”, apresentação realizada para os estudantes de medicina da Universidade de Zurique, também em 1971.

<sup>394</sup> BOSS, Medard (1981, p. 5). *Angústia, culpa e libertação – ensaios de psicanálise existencial*. 3ª edição. Trad. Barbara Spanoudis. Livraria Duas Cidades, São Paulo. Apesar de o título falar em “ensaios de psicanálise existencial”, logo na primeira linha da Introdução, Solon Spanoudis afirma de que se trata de fenomenologia-hermenêutica os temas tratados na obra de Boss. Nos parece que a utilização da palavra psicanálise existencial se deu muito mais pela popularidade dos dois termos na época, com a consolidação do pensamento freudiano na cultura e a explosão do pensamento de Jean-Paul Sartre na França, mas o termo fenomenologia-hermenêutica é o mais correto para designar a psicoterapia proposta por Boss, bem diferente da psicanálise existencial apresentada por Sartre, como veremos em nota posterior (p.253).

<sup>395</sup> Idem, p. 6. Este novo olhar é muito bem resumido por Spanoudis: “Esperamos assim estar contribuindo para demonstrar como a ‘Daseinsanalyse’ procura antes compreender do que explicar o existir humano através de uma iluminação mais ampla dos problemas, no qual se fundem a sensibilidade do artista, o rigor do cientista e a inquietude do filósofo”.



mas que passem a ter voz também nos sofrimentos físicos para além das pesquisas e métodos de tratamento puramente somáticos<sup>396</sup>. A busca de Boss é pela reflexão de uma psicoterapia que apreenda a “inseparabilidade fundamental dos fenômenos físicos e psíquicos da existência humana” e que o caráter do que ele chama de “indescritível”, e que aqui em nossa investigação chamamos de mistério, leve o homem e o psicoterapeuta a uma maior compreensão da existência e do mundo. Não se trata, portanto, de ver o homem originariamente como matéria (corpo) ou espírito (alma), mas compreendê-lo como articulação entre o que é passível de descrição e aquilo que é indescritível, a verdadeira chave que leva a uma reflexão para além da mecanicidade técnica.

### 3. Correlação entre angústia e culpa

A articulação com a culpa<sup>397</sup> é uma marca da compreensão do pensamento de Boss da tonalidade afetiva fundamental da angústia, considerando, portanto, estes dois sentimentos como dominantes na vida de qualquer ser humano pelo fato de apreender o mundo em seu íntimo, por revelar algo da essência do homem. Tal dominação deste desenvolvimento entre angústia e culpa, no entanto, é mais imediatamente compreendida no comportamento e nas ações dos que sofrem de transtornos psicológicos ou mentais, aparecendo nos sentimentos de pacientes neuróticos obsessivos e nos quadros melancólicos e depressivos, por exemplo, em que o acometido sempre se julga em falta por algo que de fato fez, que apenas pensou ou mesmo imaginou. Os rótulos psiquiátricos, no entanto, não conseguem dar conta de uma descrição fenomenológica do sentimento indizível da angústia que, na reflexão de Boss, foram inicialmente vislumbrados no grito das histéricas na virada do século 19 para o 20 e, posteriormente, nas somatizações dos

---

<sup>396</sup> BOSS, Medard (1981, p. 14). *Angústia, culpa e libertação – ensaios de psicanálise existencial*. 3ª edição. Trad. Barbara Spanoudis. Livraria Duas Cidades, São Paulo. É importante salientar que Boss considera a psicoterapia uma “terapêutica da alma”, que supera a dicotomia cartesiana de mundo físico e mundo espiritual e acredita em uma nova ciência que não divida o comensurável (matéria) do incomensurável (espírito).

<sup>397</sup> Em alemão, *Schuld* significa tanto culpa quanto dívida, neste sentido a *daseinsanálise* tem uma concepção bem diferente da tradicional em relação à culpa, ela sempre aponta para uma falta, para algo que não se completa existencialmente no *aí-ser*. Portanto, a culpa sempre se relaciona com o nada que a angústia indica. O *aí-ser* é essencialmente um faltante, um culpado, em sentido bem diferente do herdado pela tradição judaico-cristã.

traumas de soldados após a Primeira Guerra Mundial. A psiquiatria, no entanto, criou centenas de nomes grandiloquentes de raiz grega<sup>398</sup> em uma tentativa de enquadrar e explicar cada uma das manifestações angustiosas que surgiram ao longo do século 20.

No entanto, a partir da segunda metade do século, quando a técnica dominou de vez o cotidiano humano, o grito angustioso das histéricas se calaram, os homens traumatizados da Segunda Guerra Mundial não apresentaram mais os tremores característicos dos traumas da primeira e “os sentimentos de angústia e de culpa dos nossos pacientes se recolheram em proporção cada vez maior para o esconderijo do interior do corpo”<sup>399</sup>, revelando-se apenas na linguagem de distúrbios funcionais cardíacos, gástricos e intestinais, no que Boss chama de “neuroses orgânicas”. A angústia e a culpa, dessa forma, escondem-se na frieza de um tédio vazio (neurose do tédio ou do vazio), que ao mesmo tempo gera culpa pela perda do contato com o familiar e uma consequente desvalorização da existência. Tal vazio niilista, no entanto, fica obscurecido no íntimo do sofrimento que, para escapar de tal abismo, foge para a impropriedade do mundo:

*“Por isso o tédio que reina na existência dos atuais neuróticos, frequentemente encobre seu próprio sentido utilizando-se do ruído dominante das atividades ininterruptas, diurnas e noturnas, ou do embotamento das mais diversas drogas e tranquilizantes”*<sup>400</sup>

Tal fuga que encobre a angústia e a culpa, relaciona-se com a prepotência da técnica moderna, que faz dos homens meras engrenagens que “não gesticulam nem de modo normal, nem histérico, muito menos podem dialogar abertamente”<sup>401</sup>. Tal

---

<sup>398</sup> BOSS, Medard (1981, p. 16). *Angústia, culpa e libertação – ensaios de psicanálise existencial*. 3ª edição. Trad. Barbara Spanoudis. Livraria Duas Cidades, São Paulo. Entre os nomes citados por Boss, Claustrofobia, Agorafobia, Aismo, Miso, Querauno, Nicto e Fobofonia. Alguns deles já em desuso. Boss acrescenta uma observação irônica de Freud que dizia que tais patologias soavam “como a enumeração das dez pragas do Egito”, nas em muito maior número. O tamanho do DSM-V com certeza assustaria tanto Freud quanto Boss pelo volume quase bíblico das relações de transtornos mentais contidos.

<sup>399</sup> Idem, p. 17.

<sup>400</sup> Idem.

<sup>401</sup> Idem.

*modus* do homem esquecido de si mesmo e de sua indeterminação ontológica aparecem na clínica como indiferença perante a existência ou como negação de mundo. O paciente contemporâneo tende a um esvaziamento perante o mundo ou, por outro lado, um profundo decair na engrenagem do inautêntico. As duas formas de ser-no-mundo na verdade se complementam e se confundem, o próprio vazio em relação à existência leva o paciente a decair e ser absorvido pela impropriedade e, dessa forma, afasta-se ao máximo dos abismos misteriosos e incertos da propriedade.

#### **4. A angústia no cenário de uma psicoterapia como técnica**

O cenário dos anos 1960 e 1970 é descrito pelo pensamento de Boss como de impotência no campo da psicoterapia, que fora tomada por uma mentalidade tecnicista que se apresenta, sobretudo, nos críticos da metapsicologia freudiana, ainda mais comprometidos com o pensamento científico-natural, apenas substituindo os conceitos psicanalíticos por abstrações cartesianas semelhantes, como sujeito, alma ou pessoa. Neste sentido, as psicoterapias, sejam elas de base psicanalítica ou psicológica, entendem os sentimentos de angústia como defeitos de um aparelho psíquico que impedem o bom funcionamento do indivíduo em relação às organizações sociais. Tais psicoterapias, portanto, trabalham com a ideia de uma eliminação do sentimento de angústia para que cessem seus efeitos desagradáveis na vida cotidiana do paciente, esquecendo-se que tais sentimentos indicam a própria abertura existencial do *aí-ser* e que, assim, não são passíveis de exclusão ou mesmo cura. Dessa maneira, a angústia é vista como produto de causas fantasiosas ou experiências traumáticas que devem ser superadas e que apontam para ilusões que podem ser corrigidas pela tomada de consciência da realidade<sup>402</sup>. No entanto, os pacientes que apresentam as neuroses do tédio e do vazio desorientam os psicoterapeutas que prosseguem com tal mentalidade, pelo fato de suas narrativas

---

<sup>402</sup> BOSS, Medard (1981, p. 25). *Angústia, culpa e libertação – ensaios de psicanálise existencial*. 3º edição. Trad. Barbara Spanoudis. Livraria Duas Cidades, São Paulo. Boss é extremamente duro com o esquema causa-efeito na psicoterapia, considerando-a uma verdadeira inconsciência sem nenhuma base na realidade clínica. Trata-se de uma ilusão assumida como método pela maioria dos psicoterapeutas.

remeterem muito mais para questões relacionadas ao sentido do que a conexões biológicas ou causais. Para essa compreensão anti-fenomenológica da angústia, os acontecimentos da vida fática do paciente não passam de derivações de acontecimentos passados reais ou fantasiosos ou de pulsões biológicas incontrolláveis<sup>403</sup> e, de certa forma, nada pode ser tomado como realidade verdadeira e imediata: o psicoterapeuta está sempre em busca do que está por trás da narrativa do paciente, esquecendo-se, portanto, de escutá-la<sup>404</sup>. A resposta de Boss é um apelo urgente para que o profissional clínico venha a “desistir de uma vez por todas, e com toda a sinceridade, de sempre decompor o ser humano com a ajuda de teorias psicológicas”. Em um exercício fenomenológico, é preciso permitir que o que se manifesta no encontro psicoterapêutico seja recebido como aquilo que o próprio acontecimento revela.

### 5. Pensamentos iniciais da angústia em Medard Boss

A angústia, neste sentido, não pode ser pensada analiticamente com supostas causas por trás de si, portanto, Boss a define como um sentimento que sempre apresenta um “de que” ela tem medo e um “pelo que” ela teme. Sua visão é de que a angústia sempre aponta para uma ameaça das possibilidades do aí-ser, mais notadamente em sua estrutura ser-para-a-morte<sup>405</sup>. A angústia, então, ainda possui

---

<sup>403</sup> Idem, p. 21. Boss se refere, sobretudo, à chamada pulsão de morte teorizada por Freud, que seria a explicação biológica do tédio e do vazio. Para Freud, o homem possui duas forças biológicas opostas, a pulsão de vida (Eros), que faz o homem ter desejo e apresentar o instinto de sobrevivência, e o instinto de morte (Tânatos), uma pulsão para retornar ao inorgânico, a uma espécie de nada anterior ao nascimento que levaria à homeostase biológica.

<sup>404</sup> BOSS, Medard (1981, p. 25). *Angústia, culpa e libertação – ensaios de psicanálise existencial*. 3ª edição. Trad. Barbara Spanoudis. Livraria Duas Cidades, São Paulo. Para Boss, todas as explicações causais, genéticas e psicodinâmicas no contexto da psicoterapia, “degradam sempre o conjunto dado de fenômenos imediatos a algo meramente derivado, não autêntico, até irreal”.

<sup>405</sup> HEIDEGGER, Martin (2012, p. 693). *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis (RJ), Editora Vozes. Para Heidegger, a morte, como a possibilidade mais própria do aí-ser, não é teorizável e se desvenda de maneira mais originária no encontrar-se da tonalidade afetiva fundamental da angústia. No entanto, não se trata de um medo de não mais viver, mas remete ao poder-ser do aí-ser e tem como seu diante de que não um fato ou um objeto, como já refletimos no *Capítulo 9* (pp.227-246), mas a própria estrutura ser-no-mundo. A angústia não é um sentimento ruim perante o morrer, mas a própria tonalidade afetiva fundamental que abre o aí-ser como ser projetado para o final.

uma causa que depende, para sua manifestação, de um presumível medo da morte ou, no que ele chama de angústia real, de uma experiência negativa com determinado objeto ou acontecimento.

Apesar de crítico da psicanálise, Boss teoriza a angústia com um objeto específico, o sentimento do medo da morte ou do temor a algo, distanciando-se de nossa proposta e da angústia em seu desenvolvimento no pensamento heideggeriano como tonalidade afetiva fundamental que aponta para a questão metafísica que o próprio *aí-ser* é. Claramente, a noção de angústia de Boss se aproxima mais do medo e do temor heideggeriano e é considerada como o sentimento dominante não por indicar a abertura existencial do *aí-ser*, a sua indeterminação ontológica, mas por indicar, isso sim, um medo inerente do homem consciente de sua finitude<sup>406</sup>, aproximando-se em alguns pontos da psicanálise existencial sartreana<sup>407</sup>.

---

<sup>406</sup> BOSS, Medard (1981, p. 33). *Angústia, culpa e libertação – ensaios de psicanálise existencial*. 3ª edição. Trad. Barbara Spanoudis. Livraria Duas Cidades, São Paulo. A tematização inicial da angústia de Boss nos parece mais próxima da de Sartre do que propriamente da de Heidegger, o que fica claro no trecho que segue: “... toda angústia é fundamentalmente medo da morte, do não-poder-mais-estar-aqui; e a morte face a essencial limitação do ser humano, está, inevitável e constantemente, diante de nós”.

<sup>407</sup> SARTRE, Jean Paul (1943, p.602-620). *L’être et le néant: essai d’ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard. Em sua proposta de uma psicanálise existencial (*psychanalyse existentielle*), Sartre limita o alcance da psicologia empírica, que para ele define o homem em seus desejos, substancializando-os em entidades psíquicas que valem por si mesmas. Ele exemplifica com as teorias psicológicas sobre o escritor Gustav Flaubert e como elas reduzem a personalidade a estruturas genéricas de comportamento, que partem do universal para caracterizar o singular, que, por sua vez, sempre diz respeito a um si-mesmo inacessível a uma avaliação psicológica. Para Sartre, o homem deve ser visto como projeto original (*projet originel*), como livre unificação (*libre unification*) não substancial (*absolu non substantiel*) com o mundo que transcende a pura descrição analítica. Sartre descarta as noções heideggerianas de propriedade e impropriedade para propor o homem como uma falta fundamental que, por conta de um desejo de viver, existe em uma relação de expressão e satisfação simbólica. Portanto, o homem seria uma tábula rasa que, ao fim e ao cabo, deseja ilimitadamente, o que é projetado radicalmente na figura de Deus. Os comportamentos humanos, assim, devem ser pensados pelo que Sartre chama de fenomenologia ontológica, na qual os comportamentos e desejos humanos, ao invés de descritos e catalogados, devem ser interrogados pelo método específico da psicanálise existencial. Tal psicanálise vê o homem como totalidade e, portanto, todos os seus atos empíricos exprimem tal totalidade e devem ser determinados conceitualmente, numa hermenêutica que decifre essa totalidade na conduta específica do sujeito. Diferente da psicanálise freudiana, a existencial deve se adaptar à singularidade de cada indivíduo, não prendendo-se em simbolismos ou complexos universais. O método altera-se de acordo com o sujeito e o tempo histórico e visa a escolha do paciente e não seu estado, que, por fim, ele tome conhecimento de seu ser. A angústia sartreana, neste contexto, aproxima-se de Boss pelo fato de ser a tomada de consciência da própria consciência da finitude e da radical liberdade de ação do homem. O homem sartreano é liberdade irrestrita e a consciência dela é a angústia, inerente ao ser humano, mas rara por ele agir quase sempre irrefletidamente.

## 6. Angústia e liberdade

No entanto, Boss reflete uma superação de tal angústia da morte como a tradição propõem e como ele desenvolvera até então, no que ele chama de “caminho para a libertação”. Diferente do homem cartesiano que teme a morte pelo fim de seu eu, de sua subjetividade e de sua personalidade, o *aí-ser* heideggeriano teme pelo seu poder-ser. Aqui, o autor compara a angústia com o momento da troca da pele de uma cobra, quando o que era antigo aperta, estreita<sup>408</sup>, e precisa ser descartado para que novas possibilidades acedam, para um crescimento e amadurecimento do homem<sup>409</sup>.

A compreensão sobre si dos pacientes no contexto clínico, assim, pressupõe esse contato com a angústia, que prenuncia a morte de um modo de ser específico para o nascimento de um novo. Tal leitura da angústia de Boss nos aproxima do autor na presente proposta, principalmente quando ele a correlaciona com a liberdade das possibilidades possíveis e reflete sobre a morte no campo fenomenológico a que ela de fato pertence: o mistério.

Para Boss, a morte não indica o fim como a tradição acredita, mas uma experiência totalmente diferente que, ainda não passível de compreensão, “na condição do amor”, é “um íntimo abrir-se e aprofundar-se no amado como um todo”<sup>410</sup>. A morte, portanto, não seria uma destruição física e psíquica como a tradição biológica e subjetivista coloca, mas sim “uma passagem para uma experiência mais rica e mais aberta”<sup>411</sup>. Não se trata, é importante salientar, de

---

<sup>408</sup> Boss aproveita aqui a semelhança das origens da palavra alemã *Angst* e da portuguesa angústia, como “estreitamento”, para fazer a comparação. Ver p. 171.

<sup>409</sup> BOSS, Medard (1981, p. 34). *Angústia, culpa e libertação – ensaios de psicanálise existencial*. 3º edição. Trad. Barbara Spanoudis. Livraria Duas Cidades, São Paulo.. “Do ponto de vista da pele, que se torna apertada demais, que se arrebenta e perece, o trocar de pele é realmente um acontecimento catastrófico, que esta pele de cobra tomaria, e com razão, como sendo o ocaso definitivo, pudesse ela compreender a essência da cobra em si mesma. Pelo contrário, o processo de trocar a pele é, para a cobra como tal, e no seu todo, o oposto de um morrer: é um criar espaço para seu crescer e amadurecer”.

<sup>410</sup> *Idem*, p. 36.

<sup>411</sup> *Idem*, p. 36.

encarar a possibilidade do posterior a morte como mera ilusão e idealização metafísica, o que para Boss caracteriza uma atrofia psicológica do pensamento calcada na personalidade do Eu subjetivo, mas, isso sim, manter-se aberto à essência total e não disfarçada da angústia, que abre as possibilidades da liberdade humana para além da razão e que só pode ser vislumbrada na afetividade. Essa angústia que ultrapassa a “mesquinhez subjetivista” leva o aí-ser “à possibilidade do totalmente diferente diante de tudo que, antes de mais nada é, e que como algo que é, tem, ainda assim, seus limites restritivos”<sup>412</sup>. Abre, portanto, para a dimensão do nada, que ao contrário do vazio niilista, abriga todas as possibilidades possíveis que velam e desvelam o aí do ser:

*“Por isso, a angústia, vivida em sua mais profunda essência, não só não contradiz o amor como sendo seu contra-poder, mas até rompe toda a angústia subjetivista e psicologista; e sempre superando-se a si mesma – abre o caminho do amor ao infinito, que tudo abriga e não simplesmente É”<sup>413</sup>.*

Apesar de citar o amor como este infinito, passo que preferimos ainda não dar, Boss compreende a angústia como essa abertura ao infinito das possibilidades, que não é apenas o medo ou o temor daquilo que a ocasiona, mas que ela mesma aponta para o projeto em aberto do aí-ser. Tal relação entre angústia e liberdade se aproxima também do pensamento de Kierkegaard e contribui para se pensar a angústia como rearticulação de sentido na prática clínica. Boss, no entanto, não aprofunda a questão em termos das tonalidades afetivas no encontrar-se do aí-ser, como procuramos fazer no *Capítulo 9* (pp.227-246), no entanto, aproximamo-nos de algumas de suas ideias em relação à angústia na prática clínica.

---

<sup>412</sup> *Idem*, p. 36.

<sup>413</sup> BOSS, Medard (1981, p. 37). *Angústia, culpa e libertação – ensaios de psicanálise existencial*. 3ª edição. Trad. Barbara Spanoudis. Livraria Duas Cidades, São Paulo.

## 7. A angústia e o modo de ser do psicoterapeuta

No *Capítulo 5* (pp. 143-170) da presente investigação, nossa descrição do cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo de ser do psicoterapeuta se aproxima das ideias de Boss em relação a importância de se tratar a angústia por uma via heideggeriana na prática clínica, apesar das diferenças já salientadas anteriormente entre o pensamento do psiquiatra suíço e nossa proposta no que se refere à angústia como tonalidade afetiva fundamental. Tal compreensão da angústia, para o autor, possibilita o que ele chama de “libertação psicoterápica” das amarras de um mero reparo das funções psíquicas, que aproximam o psicoterapeuta de um médico-cirurgião que realiza procedimentos meramente técnicos<sup>414</sup>.

Neste sentido, as questões existenciais mais radicais, como o sentido da vida e as ideias e pensamentos dos pacientes sobre suas origens e finalidades, devem ser abertamente recebidas pelo psicoterapeuta, para que, assim, o paciente participe diretamente da compreensão de sua própria condição existencial<sup>415</sup>. De acordo com Boss, o puro intelectualismo racionalista de tais questões são palavras vazias ao vento que não auxiliam verdadeiramente o paciente e, portanto, o psicoterapeuta deve acompanhar a caminhada daquele que o procura com respeito e sem intervenções dogmáticas e presunçosas:

*“Na psicoterapia, trata-se de deixar que os pacientes recuperem inicialmente a experiência que lhes faltou, mas que no fundo é indispensável, da dedicação protetora e inabalável, do cuidado e amor na medida correspondente à essência singular dos pacientes”*<sup>416</sup>.

---

<sup>414</sup> Idem, p. 41. Boss é radical na posição de que o psicoterapeuta deve entender essas visões essenciais da angústia e da culpa. “Achamos até que nenhum psicoterapeuta, caso ele mereça ser assim chamado, pode dispensar totalmente tais noções”.

<sup>415</sup> A questão religiosa é aqui ressaltada por Boss, que considera fundamental que o paciente possa falar abertamente sobre suas crenças e compreensões metafísicas sem que o psicoterapeuta busque explicações por trás de tais pensamentos. Assim, a escolha do paciente sobre se aquela religião que ele segue faz ou não sentido não cabe ao profissional clínico julgar, apenas acompanhar, hermeneuticamente, as reflexões do paciente sobre ela.

<sup>416</sup> BOSS, Medard (1981, p. 43). *Angústia, culpa e libertação – ensaios de psicanálise existencial*. 3ª edição. Trad. Barbara Spanoudis. Livraria Duas Cidades, São Paulo.



O cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo de ser existencial do psicoterapeuta, já aprofundado anteriormente, possibilita exatamente esta abertura ao que advir, tratando cada encontro clínico como inédito e sem uma metodologia específica que o guie. O respeito ao mistério e a tolerância à incerteza são as chaves filosóficas para que tal modo de ser seja afetivamente compreendido pelo psicoterapeuta e que a angústia como tonalidade afetiva fundamental se desvele na própria relação paciente-psicoterapeuta. Tais ideias aproxima-nos de Boss, que considera que a essência da psicoterapia “consiste no fato dela mesma ser livre e de permitir aos homens tornarem-se livres dentro dela”<sup>417</sup>, o que, por sua vez, exige que o psicoterapeuta também se liberte. Tal libertação é das pressuposições da ciência moderna e dos modos de representação do aí-ser, que cegam a liberdade e a responsabilidade da propriedade. Dessa forma, a psicoterapia, um ser-com que não admite mais o esquema cartesiano de sujeito-objeto, “...visa sempre e unicamente a libertação do paciente para o seu próprio e intrínseco existir...”<sup>418</sup>.

Os temas centrais de Medard Boss em relação à angústia na prática clínica propõem uma nova forma de pensar o fazer da psicoterapia, já vislumbrando a importância de uma noção abrangente da tonalidade afetiva fundamental, tanto na dimensão existencial, quanto na dimensão existenciária<sup>419</sup>. Deste modo, a proposta de uma perspectiva fenomenológico-hermenêutica da angústia na psicoterapia possibilita uma aproximação efetiva e prática na clínica, sem, no entanto, a criação de um modelo “... que atomize o humano, não incorrendo, portanto, nos crimes praticados por aqueles que reduzem o homem a uma forma segmentada”<sup>420</sup>.

---

<sup>417</sup> Idem, p. 61.

<sup>418</sup> Idem, p. 62.

<sup>419</sup> De acordo com nossa investigação, a integração de pensar a angústia de maneira global na prática clínica, tanto no aspecto existencial, quanto no aspecto existenciário, aparecem pela primeira vez no artigo do psicólogo Ari Rehfeld, escrito em 1988, “À Angústia”, publicado na compilação *Vida e Morte: Ensaios Fenomenológicos*, organizado por Maria Fernanda Dichtchekian. Trata-se de um artigo central para nossa proposta de tese, como já deixamos claro em nossa *Introdução Geral* e como se verá no desenvolvimento deste capítulo.

<sup>420</sup> REHFELD, Ari (1988, p. 1). “À Angústia”. In *Vida e Morte: Ensaios Fenomenológicos*. Org. Maria Fernanda Dichtchekian (pg. 1 a 11). São Paulo, Editora C.I.

É possível, portanto, uma observação da angústia em uma “dimensão existenciária”<sup>421</sup>, na queda do aí-ser na impropriedade do mundo, em seu absorver-se no falatório, na curiosidade e na ambiguidade. Ou seja, na própria decadência no a-gente a angústia se revela como velamento, como fuga inevitável da propriedade na cotidianidade mediana da estrutura ser-no-mundo<sup>422</sup>. Por outro lado, na “dimensão existencial”<sup>423</sup>, é possível pensar a angústia ontologicamente, como a tonalidade afetiva fundamental que pressente o nada e a indeterminação ontológica do aí-ser, que como o aí do ser é a própria questão metafísica “...que pergunta pelo sentido do ser em suas diferentes manifestações nos diversos entes”<sup>424</sup>.

Entretanto, tal distinção entre dimensões existenciária e existencial é puramente pedagógica no campo da psicoterapia, pois trata-se de uma articulação que revela o próprio modo de abertura do aí-ser, de seu encontrar-se compreensivo-afetivo. A queda na impropriedade, longe de um fato negativo, é a própria abertura do aí-ser ao mundo que é o dele, enquanto o presentir da propriedade também não é um acontecimento meramente positivo, mas um desvelar do ser do aí que só se dá como acontecimento na dimensão da afetividade. O presentir do nada da angústia, esse acontecimento afetivo raro que revela o ser, tem a possibilidade de rearticular o aí, de alterar o modo de ser do aí-ser, que logo decai novamente na impropriedade do mundo. Tal articulação não pode, como parece já termos deixado claro anteriormente, ser forçada ou buscada como objetivo pelo psicoterapeuta, mas apenas desvelar-se serenamente na relação paciente-psicoterapeuta, como acontecimento impossível de pura teorização racional, em que o fazer psicoterapêutico se distancia da técnica e se aproxima da *poiesis* grega. A

---

<sup>421</sup> Idem, p. 10.

<sup>422</sup> Refletimos sobre a “dimensão existenciária” da angústia, sobretudo, no *Capítulo 9* (227-246) de nossa tese, utilizando-nos do pensamento desenvolvido por Heidegger nos parágrafos 28 a 40 de *Ser e Tempo* (1927).

<sup>423</sup> Já a “dimensão existencial” da angústia foi desenvolvida no *Capítulo 8* de nossa tese, unindo a preleção *Que é metafísica?* (1929) com o desenvolvimento das tonalidades afetivas, presentes, sobretudo, nos *Conceitos Fundamentais da metafísica – mundo, finitude e solidão* (1930).

<sup>424</sup> REHFELD, Ari (1988, p. 6). “À Angústia”. In *Vida e Morte: Ensaios Fenomenológicos*. Org. Maria Fernanda Dichtchenian (p. 1-11). São Paulo, Editora C.I.

psicoterapia, assim, está mais próxima da poesia do que da medicina, e é isto que tentaremos mostrar na parte final de nossa investigação.

## Conclusão

Para chegarmos a uma proposta da articulação entre as dimensões existenciária e existencial da angústia como tonalidade afetiva fundamental na prática clínica, percorremos um caminho de reflexão no pensamento de Freud sobre o tema. Influenciado pelo positivismo de sua época, o psiquiatra inicia suas compreensões associando o tema da angústia ao caráter econômico da psicanálise, diretamente relacionada à pulsão sexual repressada e que, repentinamente, revela-se como um *quantum* de energia libidinal. No desenrolar de sua teoria, no entanto, Freud se mostra desconfortável com o tema e decide separar a angústia em realista e neurótica, a primeira aponta para a repetição de um evento traumático que ocorrera na vivência fática do paciente, enquanto a segunda aponta para a falta de um acontecimento real, para um enigma sem finalidade, que teme um objeto externo desproporcionalmente. A angústia, em suma, é o aparecimento do momento traumático (*Traumatischer Moment*) em um montante inimaginável de energia libidinal que transborda no Eu e que é refreado pela criação da repressão, seja este momento real ou imaginário.

No entanto, além de influenciado pelo positivismo médico, Freud sempre fora um apaixonado por literatura e poesia e, principalmente, nos momentos finais de sua obra, debruça-se mais fortemente na dimensão da cultura pela via da psicanálise, como já observamos na semântica do desejo de Paul Ricoeur no *Capítulo 2* (pp.81-104) da presente tese. Para refletirmos sobre essa outra forma de pensar, escolhemos dois momentos para nos aproximarmos do pensamento de Freud, as discussões do chamado “sentimento oceânico”, aprofundado na obra *Mal-estar na Cultura* e nas cartas trocadas com o escritor francês Romain Rolland, e que se assemelham à dimensão existencial e ontológica da angústia heideggeriana, enquanto as reflexões freudianas sobre *das Unheimliche* nos possibilita um pensar a propriedade e impropriedade e da articulação a-*ser*, em que o familiar da queda no falatório, na curiosidade e na ambiguidade do a-gente vela a angústia como tonalidade afetiva fundamental, indicando a dimensão existenciária da angústia na prática clínica.

Se esse diálogo com Freud é essencial por nos guiar no caminho das origens da psicoterapia, uma reflexão do pensamento de Kierkegaard também nos parece

fundamental como uma primeira leitura existencialista, em que as duas dimensões da angústia se encontram – mesmo que ainda separadas pela eternidade divina e pela temporalidade do homem encarnado – e em que o dogma religioso, no entanto, separa-se da psicologia experimental que o filósofo dinamarquês propõe. É Kierkegaard, que mais tarde influenciaria sobremaneira Heidegger, quem aponta pela primeira vez o nada como o diante de que da angústia, diferenciando-o, portanto, do medo e do temor. Não há, portanto, como pensar a angústia sem compreender essa articulação em que a vida fática do homem é influenciada pelo nada, por um infinito que se ainda não é cientificamente palpável, é cada vez mais atestado pelas próprias descobertas da astrofísica na imensidão do Universo. Tal falta de borda fática, em que o Cosmos não possui mais limites humanamente detectáveis, é mais propriamente claro no fenômeno dos buracos negros, que indicam um ambiente em que as leis da física atômica e da relatividade não mais são suficientes e apontam para outra maneira de pensar os fenômenos naturais. Do mesmo modo, nossa comparação dos fenômenos astrais com a angústia busca uma compreensão metafórica de que a compreensão-afetiva, que radicalmente a angústia aponta, não pode ser pensada da forma tradicional que a psicoterapia buscou até então.

A questão da indeterminação do homem contemporâneo aponta para as reflexões que Heidegger realiza na conferência “Que é metafísica?”, na qual o autor aponta para o esquecimento do nada como questão na ciência moderna e como tal atitude vela o aí-ser de ele mesmo é uma questão ainda não respondida. Em tal sanha determinista, o esquecimento da pergunta pelo ser e pelo nada, formatam as privações existenciais ao longo da história, alienando o homem das questões filosóficas e existenciais mais radicais as quais lhe interpelam, de início e na maioria das vezes. Conceituar o nada pela via do pensamento racionalista e determinista, no entanto, já é escapar da questão fundamental, formatando-a novamente neste pensar ancorado em sentidos fechados e determinados. A única maneira de pressentir o nada, portanto, é por meio da tonalidade afetiva fundamental da angústia e, portanto, por meio de um encontrar-se dessa ou daquela maneira em relação à totalidade do ente. Dessa forma, a maneira tradicional de pensar a angústia e as privações existenciais esqueceu-se da dimensão existencial e ontológica da questão, ora ignorando-a, ora formatando-a em lógicas metafísicas distantes do fenômeno em si. A dimensão existencial da angústia indica a abertura do aí-ser, que Heidegger busca compreender pelas tonalidades afetivas que afinam mundo.

Se o modo existencial da angústia nos distancia do caráter ôntico de sua manifestação, por outro lado a articulação ser-no-mundo, jogado entre a propriedade e a impropriedade, nos permite um vislumbrar da tonalidade afetiva fundamental no seu modo velado de aparição, quando o aí-ser se vê decaído na publicidade do a-gente, esquecido de si, do ser e, respectivamente, do nada que possibilita suas possibilidades possíveis. A dimensão existenciária se articula com a dimensão existencial naquilo que possibilita a rearticulação de sentido. Como concluímos, o pressentir o nada que a angústia aponta rearticula o sentido do aí na abertura compreensivo-afetiva do aí-ser e inaugura um outro modo de compreender as privações existenciais na prática clínica.

O trabalho da daseinsanálise e da psicoterapia existencial em relação à angústia, tem no trabalho do psiquiatra Medard Boss nosso principal ponto de contato, pela sua elaboração de uma clínica de bases puramente heideggerianas e, dessa forma, debruçamo-nos sobre essa tonalidade afetiva como sentimento dominante, ao lado da culpa, para o médico suíço. Boss propõe a angústia como uma das principais chaves para uma psicoterapia que supere a divisão cartesiana sujeito-objeto e a relaciona com uma libertação do paciente e do próprio psicoterapeuta das amarras da tecnificação do mundo moderno. É o psiquiatra também que prepara as bases de um olhar amplo sobre a angústia heideggeriana, levando em conta tanto o caráter existenciário quanto o caráter existencial, o que seria desenvolvido pelo psicólogo brasileiro Ari Redhfeld em meados de 1980.

Em resumo, concluímos nesta parte de nossa tese, momento central e decisivo para nossa proposta, que a angústia é a tonalidade afetiva fundamental que possibilita a rearticulação de sentido a partir de uma suspensão afetiva, que se dá em um tempo cairológico e não cronológico, de um pressentir o nada, que não pode ser pensado de maneira racional ou lógica, mas que indica a indeterminação ontológica do aí-ser. Tal rearticulação do aí, que é uma verdadeira eclosão do ser, é uma possibilidade que não pode ser provocada ou mesmo objetivada pelo psicoterapeuta, mas sim resguardada como possibilidade pelo cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo existencial, que tem no respeito ao mistério e na tolerância à incerteza sua diretriz, em que a serenidade e o silenciar do psicoterapeuta como sentinela abre espaço para o desvelamento do ser na relação paciente-psicoterapeuta ela mesma.



## **PARTE III**

ABERTURA POÉTICA: O PRESSENTIR DA  
TONALIDADE AFETIVA FUNDAMENTAL DA  
ANGÚSTIA NA PRÁTICA CLÍNICA





*“Pelo nada transformo-me no que sou”, Mestre Eckhart*



## Introdução

A questão central de nossa investigação, a tonalidade afetiva fundamental da angústia como possibilidade de rearticulação de sentido na psicoterapia, fora exposta e meditada tendo em conta o pensamento heideggeriano e a prática clínica. Como procuramos deixar claro desde o início, nossa investigação se articula entre a prática clínica e o exercício filosófico fenomenológico-hermenêutico, ambos se entrelaçando para o advento de um outro olhar do exercício da psicoterapia. Neste sentido, a meditação a respeito do cuidado fenomenológico-hermenêutico, alicerçado nas bases filosóficas do respeito ao mistério e da tolerância à incerteza, unem-se ao pensar heideggeriano em relação à tonalidade afetiva fundamental da angústia e à questão metafísica em relação a nada, com o objetivo de vislumbrar uma prática clínica que leve em conta tanto as questões existenciais quanto existenciárias daquele que busca auxílio do psicoterapeuta.

Neste momento, entretanto, em que chegamos à parte final de nosso trabalho, buscaremos uma aproximação ainda mais radical da prática e do pensamento filosófico heideggeriano, com o intuito de lançar bases para o modo de ser existencial da relação paciente-psicoterapeuta que possibilite a rearticulação de sentido no encontro clínico. Não se trata, é bom de pronto salientar, em propor um modo de atuação profissional formatado que ocasione a rearticulação de sentido, em um construto de causalidade típica da técnica moderna. Ao contrário, trata-se de um meditar sobre como se dá a abertura de modo mais autêntico possível na relação paciente-psicoterapeuta e como é tal intimidade que possibilita o desvelar de novos sentidos ao paciente, que pode ou não acontecer.

Dois aspectos nos parecem centrais para essa caminhada incerta: a noção de tonalidade afetiva de Martin Heidegger e a fase de seu pensamento conhecida como inflexão (*Kehre*), no qual, entre outras coisas, a poesia e a arte apontam para o desvelamento do ser. No primeiro passo, utilizando-nos de três textos que orientam para a inflexão do pensamento heideggeriano, “Que é metafísica” (1929), “Da essência do fundamento” (1929) e “Da essência da verdade” (1943). Com eles, objetivamos tecer um caminho filosófico para reforçar nossa proposta do cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo de ser do psicoterapeuta. Refletiremos o fundamento da

psicoterapia e qual a verdade em jogo na sua prática nos leva às duas chaves do cuidado que propomos: o respeito ao mistério e a tolerância à incerteza. A verdade e o fundamento, numa perspectiva heideggeriana, apontam como veremos para algo que sempre está velado e, ao mesmo tempo, aquilo que está velado é parte integrante da revelação da verdade do ser.

A interlocução entre tais temas da filosofia heideggeriana com a psicoterapia é o passo inicial que pretendemos dar, com uma clara diferenciação das noções de técnica moderna e da *téchne* herdada do pensamento grego e como, em nossa proposta, é a segunda que se estabelece como modo mesmo da atividade clínica. Tal diferenciação é fundamental para uma via teórica que dê suporte à parte final da investigação, em que o encontro psicoterapêutico tenha como chave o modo de abertura da relação psicoterapeuta-paciente e, claramente, leve em conta o cuidado fenomenológico-hermenêutico, como já proposto, como modo existencial do psicoterapeuta para que tal relação seja possível.

Portanto, cabe sim ao psicoterapeuta atentar-se existencialmente ao seu modo de ser com o paciente para que, assim, possibilite ao máximo que a relação mais autêntica possível se estabeleça. Diferente, no entanto, de uma teoria e de uma técnica universais para a aplicação singular, nossa proposta é apontar questões compreensivo-afetivas de si mesmo que o psicoterapeuta necessita se ater para que o encontro clínico se dê com o mínimo de artificialismo técnico. A busca é por um modo de ser existencial mais autêntico possível, que enxergue aquele que busca auxílio como um *aí-ser*, ou seja como abertura e como devir, um projeto existencial em curso que traz em si o *aí* do ser. Leva-se em conta, dessa forma, o *aí-ser* em sua indeterminação ontológica, que só pode ser revelada por ele mesmo em seu caminhar e aprendizado existencial, e em seu contato direto ou indireto com a tonalidade afetiva fundamental da angústia e a pergunta metafísica radical a respeito do ser e do nada. Não se trata, e é sempre bom repetir, de que o psicoterapeuta deva levar o paciente aos abismos da questão última, mas sim que deve estar atento e aberto para tal questão, que se não aparece diretamente na fala do paciente, ronda silenciosamente os mistérios e incertezas existenciais de todo *aí-ser*, mesmo daquele que já possui sua própria ontologia explicativa, seja ela religiosa, filosófica ou existencial. A questão última, a do nada e do sentido existencial, sempre escapa às formulações lógicas e racionais, tanto ao paciente, quanto ao psicoterapeuta.

Tal ponto é particularmente fundamental para o prosseguimento de nossa investigação, pois é na afetividade que reside o verdadeiro campo de jogo da questão metafísica do nada e da angústia. É apenas nas tonalidades afetivas advindas que se tem acesso autêntico à pergunta pelo ser. É no sentir, seja do psicoterapeuta, seja do paciente, que o pressentir da angústia e de outras tonalidades afetivas podem ser examinadas e meditadas. Na contramão do pensamento calculador da técnica moderna, é apenas pelo pensamento meditativo que se faz possível uma aproximação do aí com o desvelamento do ser e, logo, com a luz do nada que possibilita todas as possibilidades possíveis. É no exame dos sentimentos, da afetividade, que mora a chave para que o psicoterapeuta se abra ao modo existencial do cuidado fenomenológico-hermenêutico.

E como se dá tal contato com a afetividade, a essência da psicoterapia, mas que, ao mesmo tempo, é abstrata e jamais poderá ser apreendida em uma teórica ou em um modo técnico de exercício? Em nossa suposição, pela abertura poética. Pelo contato com uma linguagem quase esquecida pelos tempos tecnicistas destas duas primeiras décadas do século XXI: a linguagem poética, que desvela o ser do aí, que aponta para os abismos da existência e para a fragilidade dos sentidos criados pela mente calculante do homem. A poética acessa a afetividade por meio de sua abertura de possibilidades, por meio de seu jogo com o indeterminado, seja da própria linguagem falada, seja da própria existência humana. O poético abre a possibilidade de... O poético reformula sentidos historicamente sedimentados, alterando afetivamente ideias consolidadas. É pela poética que o aí-ser abre novos horizontes de sentido, brinca com os abismos existenciais e consolida-se como co-criador de si mesmo. A poética, diferente da técnica, cria e recria, não apenas reproduz.

Neste processo criativo da psicoterapia, necessário para a rearticulação de sentido, a abertura poética é passo fundamental para que algo novo nasça na relação paciente-psicoterapeuta. Ao estar aberto ao criativo poético e não fechado à reprodução técnica, o psicoterapeuta possibilita que a verdade do ser venha à presença e seja afetivamente desvelada ao paciente. Tal abertura, no entanto, relaciona-se intimamente com o nada ontológico que nos constitui e que, por isso mesmo, possibilita que algo seja algo. O anteparo de tal perigo, que pode imobilizar ao invés de criar, é o cuidado. É ele que possibilita que o jogo poético se dê em uma temporalidade cairológica, mas que seja integrado à experiência cronológica do paciente. A mudança de sentido, que só se dá na

afetividade, deve, no entanto, ser reintegrada no modo cotidiano da existência e é o cuidado do psicoterapeuta que deve possibilitar tal suporte.

Tal abertura poética é o modo de ser existencial do cuidado fenomenológico-hermenêutico e exige muito mais do psicoterapeuta do que o simples estudo de teorias e técnicas clínicas, pelo fato de que para abrir-se a tais modos o profissional deve preparar-se para ser investigador incansável de si mesmo, de sua própria afetividade. Se o psicoterapeuta não conhece ao máximo a si mesmo ele não consegue estabelecer uma relação autêntica de cuidado com o paciente, pelo fato de ele não estar reproduzindo uma técnica que aprendeu, mas sim de ser uma sentinela que acompanha o paciente em seu caminhar e que, portanto, deve estar o mais sereno e presente possível em sua afetividade. Se o psicoterapeuta não conhece e reconhece seus sentimentos está sujeito a perder-se, confundir-se e misturar-se ainda mais com a afetividade do paciente, julgando-o, sedento por consertá-lo, e não por auxiliá-lo em seu caminhar.

Nosso objetivo nesta parte final é aproximar ainda mais as reflexões filosóficas com a prática clínica, descrevendo modos de abertura existencial do psicoterapeuta para um autêntico cuidado fenomenológico-hermenêutico e nos debruçando em um caso clínico real que ilustra a nossa tese defendida da tonalidade afetiva fundamental da angústia como possibilidade de rearticulação de sentido. Por fim, no último capítulo, buscamos abrir a possibilidade de futuras investigações que aproximem nossa meditação filosófica com as descobertas da neurociência, vislumbrando uma descrição fenomenológica e poética das tonalidades afetivas.

## Capítulo 11

### A essência da verdade e do fundamento como base filosófica para o cuidado fenomenológico-hermenêutico na prática clínica

#### 1. Apresentação

Perguntar pelo sentido do ser é o método, como caminho, para se chegar à essência da verdade. Deve-se, no entanto, elucidar qual é esta verdade a que Heidegger se refere ao se distanciar dos significados tradicionais que se estabelecem como o esteio das práticas psicoterapêuticas dominadas pelas proposições científico-naturais e baseadas no homem como subjetividade. No *Capítulo 1* de nossa investigação, procuramos correlacionar o esquecimento da pergunta pelo ser com os modos de enquadramento das privações existenciais ao longo do tempo histórico, reflexão que aponta para a verdade (*veritas*) ora como adequação da coisa com o conhecimento (*adaequatio rei et intellectus*), ora como representação subjetiva de objetos que, a partir do pensamento transcendental de Kant, conformam-se com o conhecimento<sup>425</sup>.

Na verdade medieval teológica, os homens são criaturas (*ens creatum*) que concebem suas ideias previamente do *intellectus divinus*, sendo a verdade uma conformidade das coisas com o espírito divino, portanto o intelecto humano deve sempre se adequar ao intelecto de Deus para que a verdade se revele. O conhecimento, desse modo, funda-se no plano unitário e harmônico da Criação: a criatura, o homem, deve sempre estar em concordância com o Criador. Tal modo prossegue na modernidade, invertendo-se apenas aquilo que unifica e harmoniza a verdade, que agora é a ordenação dos objetos e das coisas pelo espírito, por uma razão universal (*mathesis universalis*) que cria suas leis e articulações de inteligibilidade por meio da lógica para definir o que é ou não verdadeiro. O sujeito homem, portador do *intellectus*, cria proposições que apontam para uma verdade essencial e aquilo que não é verdadeiro, o que não concorda, fica excluído da reflexão. A verdade torna-se, então, uma “...concordância (*amóiosis*) de uma

---

<sup>425</sup> HEIDEGGER, Martin (2007, p. 150). “De la esencia de la verdad”. In *Hitos*. Trad. Helena Cortés e Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial.



enunciação (*lógos*) com o seu objeto (*pragma*)”<sup>426</sup>. A enunciação da coisa, portanto, não é a própria coisa, porém, quando verdadeira, concorda com ela e adequa-se a ela, deixa que a coisa surja ao homem enquanto objeto e exprime aquilo que ela é.

Ao retomar essas ideias, mais bem explicitadas nos *Capítulos 1 e 4* de nosso trabalho, indagamos agora qual é a concepção de verdade que deve acompanhar o modo de abertura existencial do psicoterapeuta no cuidado fenomenológico-hermenêutico que anteriormente propomos? Seria apenas um modo de ser existencial vago, que não propõem nada, que apenas suspende teorias e deixa o psicoterapeuta livre para atuar da maneira que lhe convém? Trata-se de um modo alternativo, niilista e rebelde, que não segue nenhuma verdade e nenhum sentido? De uma irresponsabilidade clínica, que propõe na falta completa de teorias e regras rígidas um modo radical que apenas se confronta com os modos tradicionais de psicoterapia? Não, pelo contrário. A ideia de verdade basilar para o cuidado fenomenológico-hermenêutico é rigorosa e aponta outro modo de meditação sobre a verdade, que leva em conta a não-verdade e o mistério como partes veladas da verdade a ser desvelada. Desse modo, refletirmos acerca da essência da verdade e do fundamento no pensamento de Heidegger se faz aqui fundamental para a base filosófica do cuidado fenomenológico-hermenêutico, com a tolerância à incerteza e o respeito ao mistério como chaves para a possibilidade do desvelamento da tonalidade afetiva fundamental da angústia como possibilidade de rearticulação de sentido.

## **2. O mistério e o desvelar da verdade**

Como já observamos ao longo de nossa investigação, a psicoterapia que busca uma verdade em proposições, em que a medida técnica e teórica se estabelece como parâmetro para enunciar as perturbações psíquicas dos pacientes, prende-se na visão do homem como sujeito que se relaciona com objetos. Tal visão serve como importante referência para o tratamento e a diminuição do sofrimento dos que passam por graves privações existenciais, mas estabelece parâmetros que delimitam a verdade, excluindo tudo aquilo que não se conforma com ela, incluindo o mistério da totalidade metafísica

---

<sup>426</sup>Idem, p. 151.

que, de forma privilegiada e na maioria das vezes, é presentida no encontro paciente-psicoterapeuta. O recorte do que é ou não verdadeiro, delimitado por uma teoria psicoterapêutica específica – seja ela a psicanálise ou a psicologia cognitivo-comportamental, por exemplo – vela o real encontro, tornando-o uma representação que não leva em conta sua essência.

O cuidado fenomenológico-hermenêutico, por sua vez, medita sobre o homem como o aí do ser, como abertura que possibilita a conformidade de qualquer enunciado que se estabelece na tonalidade afetiva. A abertura é o próprio campo de relação do aí-ser com os entes e o constitui como ser-com. Os entes, portanto, só aparecem no seio de tal abertura e sua enunciação só se realiza e se conforma, de modo co-originário e a cada vez, na própria tonalidade afetiva que abre cada aí-ser como ser-no-mundo. Desse modo, depende da afinação afetiva da abertura os modos como o aí-ser enuncia os sentidos dos entes intramundanos que vem ao seu encontro e a conformidade ou não entre tal enunciado e as coisas que o confrontam em sua estrutura ser-no-mundo. Os sentidos dados pelo aí-ser são compreensões-afetivas que se estabelecem de acordo com o modo mesmo de abertura do aí-ser, de acordo com a afinação afetiva que lhe perpassa no instante (*caiológico*) e se revela no momento presente (*cronológico*) de sua vida fática. Portanto, cada aí-ser tem seus modos específicos de dar sentido dentro do campo relacional e histórico de abertura que ele estabelece a cada vez.

Fica mais claro, aqui, o motivo de utilizarmos o termo paciente-psicoterapeuta para revelarmos o encontro clínico, pelo fato de cada paciente e cada psicoterapeuta terem modos específicos de abertura e, assim, o encontro entre eles ser único e irrepitível. Não há uma verdade única, baseada em teorias ou pressuposições que partem do universal ao singular para explicitar tal encontro, mas sim um modo velado que pode ser desvelado (*Alétheia*) para novamente se encobrir. O momento de desvelamento radical, a essência da verdade, dá-se no confronto com a totalidade metafísica, com o pressentir o nada que tudo possibilita, com a abertura radical advinda da tonalidade afetiva fundamental da angústia. A angústia, portanto, é a própria abertura, a própria fonte daquilo que será enunciado, e só pode ser vislumbrada com a liberdade. Liberdade, aqui, no entanto, não se refere às vontades e desejos arbitrários de cada aí-ser, como se fora uma propriedade que pertence ao homem, mas sim liberdade como fundamento das possibilidades, que

deixa com que cada ente seja o ente que é no seio do aberto<sup>427</sup>. Tal deixar ser é a autêntica entrega ao abrir-se ao que vem de encontro, a expor-se ao ente enquanto ele tem o caráter de desvelado, é abandonar-se ao ente enquanto tal e, dessa forma, no encontro, o aí se mostra sendo o que é. Não é o homem, assim, que possui a liberdade, é, pelo contrário, a liberdade que possui o homem e possibilita a inauguração da relação do aí-ser com o ente em sua totalidade. A verdade desvela o ente e, desse modo, possibilita a abertura que co-origina os comportamentos e ações humanas.

Tal deixar ser é fundamento de um cuidado fenomenológico-hermenêutico, não em um sentido negativo de indiferença ou ausência de preocupação com o paciente, mas na serenidade de acompanhar, no aberto da própria relação, aquilo que lentamente se desvela como a verdade daquele que vem em busca de auxílio. O deixar ser da liberdade é uma autêntica abertura ao que vem de encontro, é expor-se à possibilidade do campo de abertura do desvelado<sup>428</sup>. Mas tal deixar ser, em que a verdade como desvelamento se faz possível, guarda em si também aquilo que nunca é revelado, que dissimula e encobre a essência do encontro e que, ao mesmo tempo, é parte integrante e inseparável da verdade. Se a essência da verdade se desvela como liberdade que, por sua vez, é o deixar ser *ek-sistente* que desvela o ente, é a tonalidade afetiva que afina tal desvelamento do ente em sua totalidade. Tal tonalidade – que se dá no tempo *caiológico*, ainda não acessível ao conhecimento técnico-científico e apenas pressentido pela afetividade – é, mesmo velada, essencial na abertura *extática* do aí-ser, pois todo homem que vivencia e sente já está afinado a esta ou aquela tonalidade afetiva, que abre o mundo compreensivo-afetivamente dessa ou daquela forma. A tonalidade afetiva, que não é desvelada e permanece encoberta, é a mais própria e autêntica não-verdade pertencente à essência da verdade, é o velamento do ente em sua totalidade, é o mistério que domina o aí-ser do homem<sup>429</sup>. O mistério (*Geheimnis*), o velado, é o âmbito ainda não experimentado e inexplorado do ser, que é esquecido e soterrado pela realidade calculadora dos entes e das necessidades correntes do cotidiano humano, que se faz, assim, ignorado pelo falatório, pela ambiguidade e pela

---

<sup>427</sup> Idem, p. 155.

<sup>428</sup> Idem, p. 156.

<sup>429</sup> Idem, p. 158.

curiosidade da impropriedade. Quando abordado é prontamente desvalidado e considerado misticismo irracional. No caso de nossa reflexão, a clínica psicoterapêutica, o mistério tem em sua ausência uma presença sufocante, pois é no encontro autêntico paciente-psicoterapeuta que as questões existenciais mais profundas podem se revelar, presentindo-se, vez ou outra, a totalidade metafísica que se desvela no sentimento do paciente, que brota ao contar e ser investigador de sua própria história. E, ao narrar tal história, escuta-a pela primeira vez e, assim, pode melhor compreendê-la.

Ao respeitar tal mistério, o psicoterapeuta possibilita que o paciente reflita sobre sua existência em um plano observador, em que a vida cotidiana, a imersão distraída nos entes intramundanos e nos projetos e cálculos diários, pode ser meditada e a atenção voltada aos sentimentos soterrados pela racionalidade desenfreada. Neste relembrar o mistério, o *aí-ser* pode meditar sua real essência e fundamento, a totalidade metafísica, o que o faz despertar do fato de que não é, como sujeito, a medida de todos os entes, e que quem realmente reina absoluto é o mistério, este ainda não saber ao certo os sentidos essenciais da existência e que é esquecido pelas distrações cotidianas. O afastamento do mistério, que ao mesmo tempo leva à representação calculadora cega, desvia o homem da pergunta pelo sentido do ser, faz com que ele caminhe na errância (*Irre*)<sup>430</sup>, um espaço de jogo em que a existência se movimenta no esquecimento do ser e do mistério das coisas, que o afasta da essência da verdade. Mas tal errância é modo essencial da abertura do *aí-ser*, domina o homem na confusão, porém abre suas possibilidades possíveis e pode levar o *aí-ser* a não mais caminhar pela errância, a não mais desconhecer por completo o mistério que o constitui. A errância é o motor da recordação do *aí-ser* de que é preciso caminhar em direção à essência da verdade, é somente por meio dela que o *aí-ser* examina, reflete e medita no caminho de desvelamento do mistério. Neste sentido, a abertura compreensivo-afetiva do *aí-ser* está sempre entre o mistério e a errância, sendo a segunda uma espécie de caminho inevitável para se chegar à primeira. É ao refletir a errância que

---

<sup>430</sup> Idem, p. 159. *Irre*, em alemão, pode ser traduzido também como louco, o que aproxima a “errância” da ligação entre o esquecimento do ser e a história da loucura como propomos no primeiro capítulo. O excesso de errância, de esquecimento do mistério da pergunta pelo ser, estaria, assim, ligado às principais privações existenciais as quais a tradição nomeou “loucura”. Outra palavra alemã próxima, *Irren*, significa “estar errado”, o que se aproxima também da origem da palavra “pecado”, no hebraico bíblico “לְהַחֲטִי’א (*lehachti*)”, que significa “errar o alvo”, “cometer um erro”. Em sua mais recente tradução do Novo Testamento, Frederico Lourenço utiliza o termo “erro”, como se encontra no original grego, em detrimento a “pecado”.

se aprende a caminhar em direção ao mistério: ao suspendermos as representações e conceitos, nos relacionamos de maneira mais autêntica com o ser<sup>431</sup>.

### **3. O cuidado fenomenológico-hermenêutico como a essência do fundamento da psicoterapia**

O encontro paciente-psicoterapeuta, como já procuramos esclarecer, não é apreendido pelo “princípio da razão”, por uma “representação manifesta e pressuposta”<sup>432</sup>. É por tal motivo que as reflexões sobre o nada e a verdade se fazem necessárias e nos levam ao caminho de um meditar a diferença ontológica e a essência do fundamento<sup>433</sup>. A psicoterapia é uma prática que se estabelece no plano ôntico da existência, mas na qual as questões ontológicas da pergunta pelo ser estão o tempo todo no campo compreensivo-afetivo do próprio encontro, fundamentando-a<sup>434</sup>. Este “entre o ôntico e o ontológico” é a própria essência da psicoterapia, o que de pronto nos abre uma hipótese acerca do desabrigo epistemológico das suas origens na psicanálise, que como já aprofundamos no *Capítulo 2*, não se encaixa nas chamadas ciências naturais ou nas ciências humanas. O método de investigação da psicoterapia que propomos, assim, é o cuidado fenomenológico-hermenêutico, ou seja, o próprio modo de abertura existencial do psicoterapeuta é que pode autenticamente refletir a respeito do encontro.

---

<sup>431</sup> Novamente é importante insistir que para suspender algo é preciso, antes, conhecer algo. Neste sentido, não se trata de ignorar ou não se interessar pelas teorias e conceitos acerca das diversas correntes da psicoterapia e da psicologia, mas sim aprendê-las para depois poder suspendê-las e voltar-se para o encontro ele mesmo.

<sup>432</sup> HEIDEGGER, Martin (2007, p. 112). “De la esencia del fundamento”. In *Hitos*. Trad. Helena Cortés e Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial

<sup>433</sup> Utilizamos para tais reflexões, ao longo de toda nossa investigação, a conferência “Que é metafísica?” (1929), “Sobre a essência da verdade” (1930) e “Sobre a essência do fundamento” (1929). Os três textos, juntamente com “Ser e Tempo” (1928), formam a base filosófica de nossa proposta de um cuidado fenomenológico-hermenêutico como modo de ser existencial do psicoterapeuta para o deixar ser da tonalidade afetiva fundamental da angústia como possibilidade de rearticulação de sentido.

<sup>434</sup> HEIDEGGER, Martin (2007, p. 93). “¿Qué es Metafísica?”. In *Hitos*. Trad. Helena Cortés e Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial. O nada, meditado por Heidegger em “Que é metafísica?”, é o “não” do ente. É, de acordo com a tradução em espanhol de Arturo Leyte, o “desistir” do ente, é o ser experimentado a partir do ente, ou seja, a essência do ser do ente. Refletir sobre a essência do fundamento, portanto, é meditar sobre a diferença ontológica, sobre este “não” entre o ser e o ente.

Como explicitamos nos Esclarecimentos Iniciais (pp. 29-33) da presente investigação, a psicoterapia é o servir ao mistério do que é o homem, é meditar sobre sua condição de *aí-ser*. A noção do *aí-ser* no homem é o fundamento deste ente que nós mesmos somos, mas a fundamentação deste ente é o ser, sempre uma pergunta a ser questionada. A necessidade de uma fundamentação reside no próprio a-fundamento (*Abgrund*) que é o *aí-ser*, que está acima e adiante de quaisquer representações<sup>435</sup>. O homem, este ente que somos nós, tem o caráter aberto do *aí-ser* e, logo, mesmo as verdades ônticas de suas proposições – que possuem um vínculo de representações que objetiva os entes – ocorrem em um encontrar-se regido pelas tonalidades afetivas que abrem o mundo num modo de manifestação já previamente iluminado e guiado por uma compreensão do ser dos entes<sup>436</sup>. Portanto, “é o desvelamento do ser que possibilita pela primeira vez o caráter manifesto do ente: sua evidência”<sup>437</sup>, o que Heidegger chama de verdade ontológica, na qual o ser é tema e problema a ser questionado para a conquista dos conceitos ontológicos originários que possibilitam as verdades ônticas da ciência moderna. A diferença ontológica, que une as verdades ônticas e ontológicas, nos aproxima da essência da verdade e do fundamento: a transcendência como constituição fundamental do *aí-ser*.

A transcendência é aquilo que “transpassa” o *aí-ser* como ente em sua totalidade e sempre o constitui, é o ser-no-mundo, é o que faz do *aí-ser* existente. A abertura em que o *aí-ser* transcende, que Heidegger chama de mundo, é o Cósmico (*Kosmos*)<sup>438</sup>, um nome para tudo o que é, que não é capaz de determinar o todo, mas que agrupa aquilo que é

---

<sup>435</sup> HEIDEGGER, Martin (2007, p. 112). “De la esencia del fundamento”. In *Hitos*. Trad. Helena Cortés e Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial.

<sup>436</sup> Idem, p. 115.

<sup>437</sup> Idem, p. 116.

<sup>438</sup> As descobertas recentes da astrofísica mostram que o próprio Universo é infinito para a compreensão humana, apresenta condições físicas impossíveis de enquadramento objetivo. O Cósmico que aqui propomos não é um lugar físico, assim como mundo em Heidegger não o é, mas a imensidão do Cosmos que o homem explora cientificamente mostra, fenomenologicamente, algo semelhante: o Universo é uma abertura de possibilidades possíveis infinitas que, ao fim e ao cabo, se apresenta como impossível de ser descrito em sua totalidade e, assim, é verdadeiramente nada diante da racionalidade ou da subjetividade humana: um mistério de possibilidades infinitas a serem desvelados ontologicamente pelo caminhar compreensivo-afetivo. Em relação ao Cosmos, o homem não chega muito longe em foguetes, mas pode o percorrer poeticamente e infinitamente através de sua afetividade.

infinito e eterno em um único fenômeno: mundo<sup>439</sup>. Indica, assim, um como do ser do ente mais do que propriamente o ente, é a própria possibilidade de todos e de cada um enquanto limite e medida, além de, em sua totalidade, indicar que o como do aí-ser é prévio. Ou seja, o mundo, o Cósmico, é já inerente ao aí-ser e, além disso, já abarca todo o ente e o próprio aí-ser em sua totalidade:

*“Mundo significa o ente em sua totalidade e, concretamente, o como decisivo de acordo com o qual o aí-ser humano se situa e se mantém em relação com o ente”<sup>440</sup>.*

Diferente da metafísica tradicional, em que o mundo está por trás da ontologia, como algo separado e simplesmente controlado por ela, o mundo como transcendência aqui é o campo de jogo do aí-ser cotidiano em relação com os entes em sua totalidade, é a própria abertura indeterminada em que, apesar de manifesto em sua totalidade, permanece velado da compreensão e sua amplitude varia de acordo com a abertura do aí-ser, ou seja, de acordo com sua afinação afetiva. A própria abertura do mundo como totalidade só pode ser desvelada compreensivo-afetivamente pelo aí-ser, não de forma objetiva ou subjetiva, mas no acontecimento da possibilidade, em um constante investigar-se a si, em que o respeito ao mistério e a tolerância à incerteza abram a possibilidade de uma interpretação ontológica da subjetividade e se negue a seguir cegamente a objetividade. A possibilidade, portanto, é superior à facticidade<sup>441</sup>.

O aí-ser, desse modo, só pode ser em relação a si mesmo enquanto tal quando transcende a si mesmo em virtude de... (*Um-Willen*) em um voluntário querer (*Willen*)<sup>442</sup> que o projeta em suas próprias possibilidades. É neste querer que o aí-ser, ao transpassar-se e ser-com, pode ser livre para criar mundo, que o projeta para além de definições teóricas e abre o campo de jogo para a lida com os entes intramundanos. Tal liberdade, como transcendência, é o que abre mundo como mundo na compreensão-afetiva do aí-

---

<sup>439</sup> Idem, p. 124.

<sup>440</sup> Idem.

<sup>441</sup> Idem, p. 138.

<sup>442</sup> Idem, p. 140. Em sua tradução, Arturo Leyte nota que *Um-Willen* também pode ser traduzido como “por amor a...”.

ser, que possibilita o fundamento do mundo e do aí-ser em meio aos entes.

*“Transcendência significa um projeto de mundo tal que o projetante já está também dominado e determinado em sua afinação por este mesmo ente que o transpassa”<sup>443</sup>*

No fundamentar que funda mundo, enquanto projeto da própria possibilidade de si mesmo, o aí-ser sempre está lançado em um campo de possibilidades possíveis. Em razão de sua facticidade, no entanto, determinadas possibilidades lhe são subtraídas pelo seu poder ser-no-mundo, o que o põe diante de seu caráter de aí-ser. Neste abrir mão das infinitas possibilidades possíveis para ser-no-mundo da facticidade, o aí-ser de fato vincula-se como projeto lançado. A transcendência, assim, é ao mesmo tempo um lançar-se para além de si e um subtrair-se das possibilidades possíveis<sup>444</sup>.

Nesta liberdade sem fim de possibilidades possíveis, representada de modo fático em nossa imagem pelo infinito Cósmico, o fundamento é a possibilidade da pergunta do porquê em geral, da pergunta pelo próprio ser. É um olhar para o mundo próximo ao das descobertas da infância, questionando sobre tudo o que é, abrindo-se ao mistério das coisas e de si, questionando-se sobre a própria essência do fundamento das coisas e de si mesmo, buscando, assim, a essência do ser e da verdade. O homem, quando se percebe aí-ser, quando confrontado com o pressentir da tonalidade afetiva fundamental, é um investigador de si e do mundo, podendo se libertar dos fundamentos em um instante afetivo-compreensivo para criar novos modos de ser e de compreender o mundo, sempre já com uma pré-compreensão do ser que o possibilita questioná-lo e, assim, fundamentar novamente mundo, ou rearticular sentidos<sup>445</sup>.

O fundamentar, assim, oferece a possibilidade de uma transformação do possível, que, ao clarear a compreensão do ser, muda a constituição do ente desvelado. Isso ocorre pelo fato de o ser que fundamenta, enquanto vínculo transcendental com o homem, ter

---

<sup>443</sup> Idem, p. 142. Tradução livre de: “Transcendencia significa un proyecto de mundo tal que lo proyectante ya está también dominado y determinado en su ánimo por ese mismo ente al que traspassa”.

<sup>444</sup> Idem, p. 143.

<sup>445</sup> Idem, p.146. Heidegger coloca como três modos de fundamentar a possibilidade, o solo e a demonstração, sendo que os três se correspondem unitariamente. Cada um deles surge como cuidado pela permanência e estabilidade do mundo que se faz possível pela temporalidade.



suas raízes exatamente na liberdade do aí-ser como a-fundamento ou indeterminação ontológica. É com uma nova luz de compreensão do ser que se faz possível fundamentar mundo para além da pré-compreensão que possibilita o perguntar, que por vezes está velada e esquecida. O confrontar-se com a tonalidade afetiva fundamental da angústia, ao suspender no instante afetivo a facticidade do mundo, possibilita um novo modo de fundamentar mundo, em que até mesmo a abertura espaço-temporal pode ser rearticulada<sup>446</sup>.

A indeterminação ontológica, o abismo do a-fundamento, ou seja, a liberdade, não significa que cada homem é simplesmente singular e sem nenhum fundamento ou sentido, mas sim aponta para a essência transcendental do aí-ser, que o situa como poder-ser em possibilidades que, no entanto, se abrem ante sua facticidade, suas escolhas diante de sua condição ser-para-a-morte, ou seja, na sua condição de finitude<sup>447</sup>. Em seu transpassar os entes, que projeta mundo, o aí-ser se projeta para além de si mesmo e se compreende, assim, como abertura, como a-fundamento. É este abrir-se à condição de ontologicamente indeterminado – possível pela tonalidade afetiva fundamental da angústia – que abre a transcendência fundamentadora que possibilita a liberdade. É o pressentir afetivamente a transcendência como indeterminação a ser desvelada que possibilita a liberdade do fundamento<sup>448</sup>.

Portanto, as chaves do respeito ao mistério e da tolerância à incerteza, essências do cuidado fenomenológico-hermenêutico, ficam mais claros aqui. É só com esta abertura que o psicoterapeuta pode abrir a oportunidade ao seu paciente de refletir sobre sua existência e entrar em contato afetivo com suas questões. Contato que, pode ou não, levá-lo a um questionar os fundamentos de suas privações e, inclusive, de sua condição – ao

---

<sup>446</sup> É comum, após o confronto psicoterapêutico com questões existenciais complexas, como traumas ou lutos não superados, que o paciente passe a sentir-se mais vivo, ou seja, relata mesmo uma alteração na percepção dos cinco sentidos. O espaço físico se expande, o tempo parece passar de forma mais fluída e a relação do corpo com o mundo ganha novos contornos. O confronto com algumas privações existenciais abre ao paciente um novo modo de se articular com o mundo. Não se trata de uma mudança simplesmente cognitiva, de percepção do sujeito em relação aos objetos, mas a uma nova forma de abertura de mundo, na qual a afinação se modifica. Nesta nova tonalidade afetiva que abre mundo, em que o ser ganha uma nova luz de compreensão, os entes intramundanos também se modificam.

<sup>447</sup> HEIDEGGER, Martin (2007, p. 148). “De la esencia del fundamento”. In *Hitos*. Trad. Helena Cortés e Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial.

<sup>448</sup>Idem, p. 149.

mesmo tempo transcendente e finita –, na qual a liberdade de fundamento pode se revelar em um átimo afetivo. Não se trata de uma tomada de consciência, de um *insight* ou de uma resolução sobre os mistérios da existência, mas sim de uma compreensão-afetiva da essência de sua constituição como ser-no-mundo transcendente e como ser-para-a-morte finito. Neste instante *caiológico*, de contato afetivo com as possibilidades possíveis da indeterminação ontológica, sentidos se rearticulam e o mundo se abre em uma afinação diferente, em que a privação existencial pode se transformar em um novo saber existencial e em outro modo de abertura de mundo.

#### **4. A tonalidade afetiva como morada para o saber desabrigado**

Como já refletimos anteriormente, a psicoterapia é um saber desabrigado tanto das ciências humanas quanto das ciências naturais exatamente pelo fato de ela estar entre o ôntico e o ontológico. *Ser e Tempo*, com a pergunta pelo ser, a analítica do aí-ser e a elucidação da diferença ontológica, possibilita um outro modo de lidar com as privações existenciais. Este “entre” o ôntico e o ontológico, representado pelo hífen que graficamente separa o aí do ser, é a afetividade, verdadeira bússola de qualquer psicoterapia de base fenomenológico-hermenêutica.

Nas psicoterapias tradicionais, têm lugar uma leitura tripartite daquilo que motiva a psique humana em busca de uma compreensão das emoções e sentimentos. Tanto a psicanálise, com sua teorização “Eu”, “Super Eu” e “Isso”, quanto a psicologia explicativa e evolutiva com a leitura do cérebro trino (reptiliano, límbico e neocórtex)<sup>449</sup>, buscam uma forma objetiva, didática e válida de compreender o comportamento e os modos de ser humano. A analítica do aí-ser, por sua vez, ao colocar a existência como abertura que pergunta pelo ser não se restringe a determinações fáticas exatamente pelo fato de saber que tal compreensão-afetiva é ontológica, ou seja, já está aberta e só se revela por uma tonalidade afetiva que constitui o aí-ser, que o transpassa, e abre ser como

---

<sup>449</sup> A Teoria do cérebro trino, elaborada em 1970 pelo neurocientista Paul MacLean, foi apresentada na obra “The Triune Brain in evolution: Role in paleocerebral functions” (1990). A hipótese é a de que o cérebro humano é dividido em três partes que demonstram uma espécie de representação evolutiva do sistema nervoso dos vertebrados.

ser<sup>450</sup>. A tonalidade afetiva, portanto, que abre o como do aí do ser, é transcendente, ontológica, está para além de representações psíquicas ou cerebrais<sup>451</sup>. Como abertura tonal em relação ao ser, o aí-ser é o ente que compreende possibilidades, sendo que compreensão é aquilo que se abre no ser e em relação ao ser, enquanto a possibilidade é aquilo que se abre já como compreendido, sempre em uma tonalidade afetiva<sup>452</sup>. O modo dessa abertura de possibilidades, por sua vez, sempre já está em determinada afinação afetiva<sup>453</sup> que abre mundo como mundo. Portanto, a essência da psicoterapia é uma investigação dos modos de abertura que afinam o mundo de determinado paciente, primeiro, por meio de uma reflexão compreensiva das possibilidades que se abrem como possibilidades e, em seguida, ao realizar uma aproximação compreensivo-afetiva das tonalidades afetivas que, ontologicamente, abrem mundo como mundo. A compreensão é o caráter ontológico da possibilidade, enquanto a tonalidade afetiva é o caráter ontológico da afinação<sup>454</sup>. Deste modo, para se modificar determinada privação existencial há de se compreender-afetivamente o como da abertura, ou seja, meditar sobre a tonalidade afetiva ontológica que abre mundo afinado de modo harmônico ou desarmônico, privado ou libertado, na existência fática daquele que busca auxílio. Portanto, o modo existencial do cuidado fenomenológico-hermenêutico do psicoterapeuta busca uma investigação compreensivo-afetiva do mistério ontológico da tonalidade afetiva que abre e afina mundo do paciente. É buscar compreender o incompreensível e aceitá-lo como tal. A angústia, como tonalidade afetiva fundamental, é a chamada (*Ruft*) do aí para a totalidade do ser, e seu pressentir é o modo que o paciente pode, na temporalidade *cairoológica* dos afetos, rearticular a afinação que abre privativamente mundo. Portanto, insistimos, a

---

<sup>450</sup> XOLOCOTZI, Ángel (2007, p. 197). *Subjetividad radical e comprensión afectiva – el rompimiento de la representación em Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México/Madrid, Plaza y Valdes. Para o autor mexicano, o aí-ser em seu modo de ser como existência não é outra coisa senão compreensão-afetiva.

<sup>451</sup> É importante salientar que não buscamos desvalidar as contribuições da psicanálise, da psicologia, da psiquiatria e da neurociência no que se refere ao pensamento psicoterapêutico. Apenas concluímos que tais determinações não são suficientes para o encontro paciente-psicoterapeuta como temos tematizado aqui.

<sup>452</sup> Idem, p. 201.

<sup>453</sup> Idem. O autor traduz *Stimmung* por “temple de ánimo”.

<sup>454</sup> Idem.

rearticulação que aqui propomos não é cognitiva, sentimental ou emocional, mas no próprio modo de abertura do aí-ser, que sempre já tem algum grau de privação e que, portanto, não tem por objetivo ser combatido ou concertado. Não existe, assim, cura ou solução para as privações de abertura, apenas um modo meditativo de compreendê-la afetivamente para, desse modo, possibilitar um outro modo de afinação de mundo possível. A afinação é afetiva, logo, a rearticulação é afetiva, fora do tempo cronológico, imerso na temporalidade extática do ser, em uma tonalidade que não pode ser pensada como a tradição pensara até então as emoções, afetos e sentimentos, pelo fato de nos transcender e ao mesmo tempo nos constituir como transcendência. Não há mais, assim, uma separação radical entre o ôntico e o ontológico, mas uma co-constituição, em que o ontológico articula o ôntico e o ôntico compreende o ontológico. É o homem transpassado, entre o Cosmos e a Terra, ligado ao ser pela tonalidade afetiva, que abre a afinação e dá cor à ação fática do ser-no-mundo. Tal tonalidade afetiva é o mistério velado que só pode ser desvelado pela compreensão-afetiva de cada aí-ser que medita sobre sua própria condição de abertura, como o aí do ser. As determinações ônticas da psicanálise, da psicologia e da psiquiatria são absolutamente válidas, mas no encontro clínico velam o mistério das tonalidades afetivas em suas representações ônticas, inviabilizando o autêntico encontro paciente-psicoterapeuta:

*“O determinado é somente um modo de apreender as coisas, fundamentalmente a partir de uma interpretação com base representacional. Apegar-se a uma interpretação determinada fecha o espectro e deixa fora de consideração fenômenos centrais para uma aproximação das coisas elas mesmas”<sup>455</sup>*

Neste sentido, o cuidado fenomenológico-hermenêutico é um modo de pensar o paciente como aí-ser, ou seja, como compreensão-afetiva de possibilidades já afinadas deste ou daquele modo. Procura-se, assim, um desvelar as misteriosas raízes afetivas da privação existencial, para além das determinações e representações teóricas, por meio da

---

<sup>455</sup> Idem, p. 203. Tradução livre de: “Lo determinado es solamente un modo de aprehender las cosas, fundamentalmente a partir de una interpretación con base representacional. Apegar-se a una interpretación determinacional cierra el espectro y deja fuera de consideración fenómenos centrales para un acercamiento a lo que son las cosas”.

relação ela mesma. A afetividade, portanto, não é mera manifestação ôntica, mas a maneira ontológica de ser-no-mundo, o momento inicial da compreensão, a estrutura estruturante do ser que abre mundo de maneira pré-verbal e pré-conceitual e que abre o aí do aí-ser<sup>456</sup>. A angústia, neste sentido, a tonalidade afetiva fundamental, é a abertura mais própria que nos coloca no meio do ente, no seu todo que só pode ser presentido e da qual brota toda a compreensão<sup>457</sup>. É, assim, pela reflexão meditativa que se pode aproximar de uma compreensão-afetiva a respeito daquilo que priva existencialmente. O conhecer a si, fundamento do cuidado fenomenológico-hermenêutico como veremos no próximo capítulo (pp. 287-304), dá-se no encontro de si a partir da compreensão do como o mundo se abre afetivamente. O paciente, assim, percebe que, como transcendência, como aí-ser, não é o protagonista de sua ação, pelo fato de ela já depender da abertura afetiva que ele mesmo é e do seu encontrar-se em meio aos entes intramundanos. Ao meditar sobre si, pode se tornar observador da cor da ação a que ele já se encontra afinado deste ou daquele modo pela tonalidade afetiva que o transpassa e também pelo modo como os entes intramundanos o afetam<sup>458</sup>. A psicoterapia, portanto, é o encontro fático em que é possível meditar sobre a afetividade ontológica que abre mundo afinado deste ou daquele modo. Dessa maneira, a prática clínica, como veremos a seguir, não é uma técnica, mas uma *technè*.

Portanto, o encontro paciente-psicoterapeuta é um campo de abertura que possibilita a aquele que busca auxílio narrar sua história e meditar sobre ela despertando para o mistério que a constitui. Tal despertar se dá no presentir da tonalidade afetiva fundamental da angústia, que abre as possibilidades possíveis e a compreensão-afetiva de que o paciente não é apenas um animal racional, um sujeito que percepção e se relaciona com objetos, mas que ele próprio é abertura para o mundo, que é projeto de sentido em busca da essência da verdade, que é transcendência. Recordar-se, assim, de sua dimensão sagrada, velada pelo cálculo e as representações do mundo fático, embotada pela voz

---

<sup>456</sup> BORGES DUARTE, Irene (2012, p. 43). “A afetividade no caminho heideggeriano” In *Phainomenon*, n. 24, p. 43-62.

<sup>457</sup> Idem, p. 47. Irene Borges Duarte apresenta como tríade estrutural da compreensão o encontrar-se (*Befindlichkeit*), o entender (*Verstehen*) e o discurso (*Rede*).

<sup>458</sup> Idem, p. 52. Irene Borges-Duarte traduz *Befindlichkeit* como “afectuosamente afectado”, ou seja o aí-ser sempre já se encontra afectado com o que vem de encontro no mundo. Mundo e aí-ser são co-originariamente abertos afetivamente.

impessoal que o faz caminhar absorvido na errância, desmemoriado do ser, esquecido do mistério. Tal recordação, no entanto, não é uma mudança de percepção racional, mas sim abre novas possibilidades a partir do susto afetivo que revela a totalidade metafísica em um tempo *caiológico*, mas que logo se vela novamente e se solidifica e se articula no tempo cronológico do mundo fático. O pressentir dessa tonalidade afetiva que abre mundo, no entanto, possibilita um outro modo de abertura, que mesmo velado relembra o homem que ele é o aí do ser, que ele é mistério que se desvela ao caminhar em busca da essência da verdade, que ele é a clareira livre da revelação do ser. O paciente, assim, torna-se para si projeto de sentido, busca infinita na errância que caminha em direção da totalidade metafísica, uma pergunta aberta e eterna para si mesmo e não uma resposta fechada e encomendada por terceiros.

Mas como se faz possível que o encontro possibilite tal grau de reflexão? Como o psicoterapeuta, em sua própria abertura, pode auxiliar o paciente a investigar e aproximar-se das tonalidades afetivas que lhe abrem mundo afinado deste ou daquele modo na prática clínica? Para tanto, é preciso retomarmos nossa reflexão sobre o modo de ser existencial do psicoterapeuta, a sentinela do ser que acompanhará o paciente em sua errância e, ao respeitar o mistério e ser tolerante à incerteza, estará autenticamente presente no cuidado fenomenológico-hermenêutico.



## Capítulo 12

### **O pensamento meditativo em detrimento ao pensamento calculador como caminho para a abertura poética que possibilita o cuidado fenomenológico-hermenêutico na prática clínica**

#### **1. Apresentação**

Ao longo da investigação empreendida até aqui, procuramos refletir a respeito do papel central do encontro paciente-psicoterapeuta para que a tonalidade afetiva fundamental da angústia como possibilidade de rearticulação de sentido se revele na prática clínica. Tal caminhar teve como ponto de partida a correlação entre o esquecimento da pergunta pelo ser – apontada no percurso filosófico da obra de Heidegger – e as formas de apreensão e compreensão das privações existenciais como Foucault relatara em sua *História da Loucura*. Em seguida, propomos uma leitura crítica das origens da psicoterapia – que se revela nos atendimentos de pacientes históricas realizados por Freud e Breuer no fim do século XIX – apontando as contradições entre a teoria e a prática psicanalítica a partir da leitura filosófica de Paul Ricœur e seu conceito de semântica do desejo. O próximo passo fora uma reflexão do advento da psicologia explicativa e seu paralelismo psicofísico que domina o cenário psiquiátrico e psicoterapêutico contemporâneo, utilizando, com este objetivo, a proposta de uma psicologia descritiva e analítica de Wilhelm Dilthey que leve em conta as vivências e a historicidade como fatores decisivos, em contraposição ao sistema fechado de causa e efeito da psicologia naturalista e experimental desenvolvidas no decorrer do século XX. A visão diltheyana nos auxilia, como passo seguinte, a meditar a influência da fenomenologia husserliana e, sobretudo, sobre a analítica do aÍ-ser de Martin Heidegger, representadas na psicoterapia mais diretamente pelo advento da *daseins* análise e pelos pensamentos de Ludwig Binswanger e Medard Boss e que se apresentam como forças em oposição à leitura cientificista e naturalista das formas contemporâneas de lidar com as privações existenciais.

No entanto, no caso específico de nosso tema central, a angústia como



possibilidade de rearticulação de sentido, optamos por não nos restringirmos a nenhuma abordagem psicoterapêutica específica, debruçando-nos no encontro paciente-psicoterapeuta ele mesmo pela via do método fenomenológico-hermenêutico<sup>459</sup>. Dessa forma, chegamos à ideia do cuidado como existencial chave do psicoterapeuta no encontro, ou seja, como modo de abertura do ser-com que se dá na prática clínica por meio do silenciar serenador que respeita o mistério e tolera a incerteza. É tal modo de abertura do cuidado, como meditado filosoficamente no capítulo anterior, que libera o espaço para o desvelar do ser e possibilita que o pressentir da angústia rearticule sentido e não imobilize a existência.

Neste momento, portanto, é necessária uma reflexão ainda mais detalhada a respeito das bases práticas para esse modo de abertura do psicoterapeuta, que contrasta sobremaneira com os procedimentos técnicos da contemporaneidade, e nos aproxima do chamado pensamento tardio de Martin Heidegger. A chamada inflexão (*Kehre*) se estabelece como ponto fulcral de nossa proposta, que terá no pensamento meditativo, em contraste com o pensamento calculador, sua base reflexiva para uma visão mais panorâmica de uma psicoterapia para além da técnica. Dessa forma, a diferenciação realizada por Heidegger entre a técnica moderna e a *tékhnē* grega estabelece o solo para desenvolvermos o modo de abertura poética do encontro paciente-psicoterapeuta e que será fundamental para que nossas reflexões filosóficas possam ter ressonância na prática clínica diária, real interesse de nossa investigação. Neste momento, para além de um exercício intelectual e filosófico, sentimos a necessidade de uma explanação mais próxima do cotidiano da clínica, em que o solo de outro pensar possa frutificar em diretrizes mínimas para que o psicoterapeuta compreenda, levando-se em conta, claro,

---

<sup>459</sup> NOVAES DE SÁ, Roberto (2002, p. 348). “A psicoterapia e a questão da técnica”. In *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 54, v.4 (p.348-362). Instituto de Psicologia da UFRJ/ Ed. Imago, Rio de Janeiro. “Se por um lado, é difícil delimitar alguma identidade mínima para o conjunto de teorias e sistemas agrupados historicamente sob a denominação de psicologia clínica, por outro, pode-se constatar nesta diversidade de abordagens e condutas a mesma intenção de fundo do projeto epistemológico da modernidade, designada por Heidegger como a era da técnica. Não se trata de um projeto voluntariamente elaborado e escolhido pelo sujeito, mas, antes, de uma identificação histórica na qual estamos inevitavelmente imersos. Uma reflexão sobre a clínica, a partir da fenomenologia hermenêutica, não tem, portanto, a pretensão de ultrapassar, no sentido de superar, esse projeto técnico pela instauração de algum outro”. Nossa opção de não teorizarmos sobre abordagens, mas sim diretamente sobre o encontro paciente-psicoterapeuta tem como ponto central a tentativa de encontrar novas possibilidades para a prática clínica que estejam menos imersas na técnica moderna, mas sabendo da impossibilidade de fugir por completo dela.

seus próprios modos de ser, como se faz possível uma abertura poética que auxilie de fato o paciente a transformar sentidos antes adoecidos e fixados em novos e fluentes modos de existir. Ao contrário, no entanto, da proposição de técnicas e guias instrumentais de orientação para se chegar a um objetivo clínico, meditaremos sobre como a relação paciente-psicoterapeuta depende, sobretudo, da serenidade e de uma não-ação (*wúwéi*) que desvela a verdade do encontro e que é a chave de qualquer psicoterapia.

## 2. O desaparecimento da angústia na Era da Técnica

A catalogação das chamadas doenças mentais no Manual de Diagnóstico e Estatística das Perturbações Mentais, mais conhecido pela sigla inglesa DSM, praticamente extinguiu as questões existenciais das causas que prejudicam a saúde mental<sup>460</sup>. Neste sentido, a própria palavra angústia<sup>461</sup> desaparece das páginas do manual, substituída pelas chamadas “Perturbações de Ansiedade”<sup>462</sup> e seus vários correlatos<sup>463</sup>, sendo aquela que mais se aproxima do que seria a angústia como propomos aqui a “Perturbação de Pânico”, descrita como “...um período abrupto de medo ou desconforto intensos...”<sup>464</sup>, caracterizados por serem recorrentes e inesperados, pois não existe

---

<sup>460</sup> Além da motivação biológica para o diagnóstico, a quinta e mais recente edição do DSM, publicada em 2013, ampliou os capítulos de doenças mentais ocasionadas por problemas relacionados com o ambiente social, com questões econômicas, religiosas, espirituais e de história pessoal. No entanto, ainda não são citadas em nenhum momento as questões existenciais, de falta de sentido ou vazio com as quais aproximamos a angústia em nossa investigação. O termo angústia (*anguish*) sequer é citado no manual, substituído por ansiedade (*anxiety*).

<sup>461</sup> VIANA, Milena de Barros (2010, p.53). *Mudanças nos conceitos de ansiedade nos séculos XIX e XX: da “angstneurose” ao DSM-IV*. Tese de doutorado em filosofia apresentada na Universidade de São Carlos. Orientação: Richard Theisein Simanke. É a partir do estudo *Anxiété morbide* (1950), do psiquiatra francês Henry Ey, que ansiedade e angústia se consolidam como sinônimos no campo da saúde mental, mas a palavra que desaparece dos manuais de psiquiatria é angústia. Em inglês, língua original de tais manuais, é utilizado o termo *anxiety* no lugar de *anguish*.

<sup>462</sup> APA - American Psychiatric Association (p.223). *DSM-V-TR, Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders, Fifth Edition, Text Revision*, American Psychiatric Association, Washington D. C., 2013. Coord. Editorial da Tradução Portuguesa de João Costa, *DSM-V-TR, Manual de Diagnóstico e Estatística das Perturbações Mentais*, 5ª Edição, Lisboa, Climepsi, 2013.

<sup>463</sup> Entre elas: Agorafobia, Fobia, Perturbação de Ansiedade Social e Perturbação de Ansiedade Generalizada.

<sup>464</sup> Idem, pp. 247-258.

nenhum sintoma ou alarme de que acontecerá, portanto, o ataque parece “surgir do nada”<sup>465</sup>. Não é nosso objetivo nos debruçarmos neste momento nas perturbações de pânico, pelo fato de que, apesar de sua própria descrição no DSM apontar para o “nada” que aqui meditamos filosoficamente, a descrição psiquiátrica pouco contribui para nosso objetivo.

O que se faz importante, neste momento, é compreendermos como a técnica, representada aqui no campo da psiquiatria pelo DSM, transforma o modo de se enxergar as privações existenciais, excluindo a angústia do campo compreensivo dos tempos atuais da saúde mental. No DSM-5, as perturbações de ansiedade são caracterizadas, sobretudo, por medo ou ansiedade excessivas, sendo o primeiro uma “...resposta emocional a uma ameaça iminente real ou percebida...”, enquanto a segunda “...é a antecipação de uma ameaça futura”<sup>466</sup>. O que se faz notar aqui, é que ambas possuem um objeto, seja ele no tempo presente (medo), seja no porvir (ansiedade). A angústia sem objeto definido, que aponta para um nada – como Kierkegaard, Freud e Heidegger<sup>467</sup> compreendem cada um à sua maneira – não aparece no discurso psiquiátrico, que trabalha em um modo positivista que não permite a descrição e o diagnóstico de algo sem causa e efeito. Tal desaparecimento da angústia, a nosso ver, aponta para a decisão de um modo de pensar técnico, que automaticamente retira de seu campo científico e compreensivo elementos que não se ajustam aos seus pressupostos. A angústia, a questão existencial radical, a tonalidade afetiva fundamental que aponta a indeterminação ontológica, desaparece do discurso histórico, como uma espécie de convidado indesejado. Desaparece dos manuais, para reaparecer frequentemente na prática clínica, na queixa e na fala de pacientes que se sentem existencialmente perdidos e carentes de sentido. É a partir desta meditação que buscaremos a partir de agora justificar os motivos de que a psicoterapia técnica não dá conta da angústia e que, portanto, para que possamos trabalhar com a possibilidade de rearticulação de sentido por meio de uma crise existencial, é necessário pensar a psicoterapia como *tékhne*.

---

<sup>465</sup> Idem, p. 247.

<sup>466</sup> Idem, p. 223.

<sup>467</sup> Ver *Parte II* (pp. 271-366)

### 3. Psicoterapia: arte ou técnica?

Como já afirmamos, a prática psicoterapêutica não escapa ao tecnicismo de nosso tempo. A questão que se faz presente agora é justificar outro modo de compreensão clínica que entenda o homem para além das representações e manipulações naturalistas do que Heidegger chama de Era da Técnica. Na compreensão antropológica da técnica moderna, ela é um meio para se alcançar fins, algo que o homem utiliza para dominar e instrumentalizar a natureza, em um desafio (*Herausfordern*) que exige a garantia de uma extração e armazenamento com o máximo de proveito e o mínimo de despesas<sup>468</sup>. Portanto, a natureza se torna um objeto de encomenda (*bestellt*) para determinado fim, para uma composição (*Gestell*) que lhe dá utilidade prática e vela sua essência. Tal concepção instrumental determina em si mesma a maneira correta como o homem deve proceder na técnica, para assim dominá-la, dentro, é claro, de parâmetros teóricos das ciências naturais que não admitem dados que se encontrem fora de seus pressupostos<sup>469</sup>.

As psicopatologias modernas não escapam de tal estruturação, observando os fenômenos das privações existenciais como meras falhas biológicas que necessitam de prognósticos e critérios de diagnósticos, enumerados sem levar em conta a experiência existencial e a historicidade –, criando-se, assim, mecanismos padronizados e impessoais que resultam, ao fim e ao cabo, na encomenda de técnicas para a remoção da doença. A privação existencial singular de cada um é tratada, desse modo, como um defeito que necessita ser corrigido por meio de medicamentos específicos ou técnicas universais precisas de atendimento. Portanto, em tal contexto, os fins são perseguidos (remoção da perturbação), por meios que são empregados (técnicas e medicamentos) de acordo com um domínio instrumental (metodologias, prognósticos e diagnósticos) no qual impera uma causalidade (*Ursächlichkeit*)<sup>470</sup>. Causalidade essa que busca um modificar algo que está a falhar:

---

<sup>468</sup> HEIDEGGER, Martin (2007, p. 381). “A questão da técnica”. In *Revista scientiæ zudia*, v. 5, n. 3, (p. 375-98). Trad. Marco Aurélio Werle. FFLCH-USP, São Paulo.

<sup>469</sup>Idem, p. 376.

<sup>470</sup> Idem, p. 381.

*“Faz-se importante considerar a perspectiva de uma teoria psicoterápica acerca do homem. Este, quando tomado como um eu encapsulado, vai sofrer intervenções que visam modificá-lo, para que seus 'defeitos' sejam superados; para que seu eu possa superar os limites e erros e preencher suas carências”<sup>471</sup>*

O determinismo da psique humana ou do funcionamento cerebral dirige, dessa forma, o comportamento para a direção que se julga cientificamente mais adequada, predominando o que Heidegger chama de pensamento calculador (*das rechnende Denken*)<sup>472</sup>, em que, no caso de nossa investigação, a essência da psicoterapia é esquecida e o pressuposto técnico “...não deixa margem a outras possibilidades de compreensão”<sup>473</sup>. Tal *Gestell*, no entanto, fora criada pelo próprio homem e há um perigo de que seus dispositivos técnicos se sobreponham à essência do homem, porquanto é preciso apontar para os limites das verdades universais das ciências matemáticas no campo da psicoterapia, em que o real do encontro se torna apenas uma ideia calculada do real encontro:

*“A representação calculadora, portanto, não olha para o real a partir dele mesmo, mas das possibilidades representativas da razão. Olha para a lente com que se deve olhar para o real e, então, requisita o real a partir dela. Ao ajustá-lo à medida da lente, a representação calculadora realiza uma certa provocação (pró-vocação) do real. Ela o convoca a mostrar-se sempre da mesma maneira. Lança o real diante de si como objeto dessa provocação representativa. Assim, opera em relação ao real um controle sobre sua possibilidade de manifestação”<sup>474</sup>*

---

<sup>471</sup> FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de (2004,p. 92). “A psicologia clínica: Técnica e Tèchne”. In *Revista Psicologia em Estudo*, v.9, n°1 (p.87-93). Universidade Estadual de Maringá.

<sup>472</sup> HEIDEGGER, Martin (1959, p.18). *Serenidad*. Trad. Yves Zimmermann. Odós, Barcelona.

<sup>473</sup> FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de (2004,p. 88). “A psicologia clínica: Técnica e Tèchne”. In *Revista Psicologia em Estudo*, v.9, n°1 (p.87-93). Universidade Estadual de Maringá.

<sup>474</sup> CRITELLI, Dulce Maria (2011, p. 36). “Martin Heidegger e a essência da técnica”. In *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*, n°15 e 16 (p. 33-39). ABD, São Paulo.

Tal formatação do eu e das maneiras de corrigir suas falhas justificam que evitemos utilizar qualquer abordagem para o caso específico da angústia, centrando-nos no encontro paciente-psicoterapeuta. No entanto, para formularmos uma tese sobre o tema em questão é necessário refletirmos como tal encontro é possível. O primeiro passo fora dado acima e nos capítulos anteriores da investigação, quando procuramos demonstrar que o encontro paciente-psicoterapeuta deve se dar com a máxima suspensão do *modus operandi* da técnica moderna, conscientes, no entanto, que não se pode simplesmente escapar dela. O que nos resta, afinal, se resolvemos suspender as diretrizes psicanalíticas, psicológicas e psiquiátricas do encontro psicoterapêutico? Antes de iniciarmos a resposta a tal questão devemos lembrar que a suspensão fenomenológica (*epoché*) exige o conhecimento daquilo que será suspenso. Dessa forma, o psicoterapeuta deve ter o máximo conhecimento e domínio das teorias e ferramentas práticas de seu ofício para, assim, suspendê-las. Só se pode suspender o que já fora antes conhecido. É importante de pronto clarear tal questão para fugirmos do perigoso discurso de que o psicoterapeuta fenomenológico-hermenêutico não precisa saber teoria, apenas ter uma motivação humanitária para auxiliar o paciente. Na verdade, o psicoterapeuta que trabalha com a angústia como possibilidade de rearticulação de sentido deve ser como um solista de jazz, que domina o seu instrumento, sabe toda a teoria musical – as escalas, harmonias e arpejos –, mas no momento da execução do solo não pensa intelectivamente sobre elas, apenas deixa com que as notas fluam livremente de acordo com o sentimento que se revela no momento presente e em sua interação com a plateia. Neste ponto de vista, sem dúvidas, a psicoterapia fenomenológico-hermenêutica está mais próxima da arte do que da ciência moderna. Para tanto, como procuraremos demonstrar a seguir, o encontro que propomos aqui deve ser encarado pelo psicoterapeuta como *tékhnē*.

#### **4. A psicoterapia como *tékhnē***

Ludwig Binswanger relata que, durante um evento com jovens futuros médicos suíços, pergunta à audiência o que esperam de uma conferência a respeito da psicoterapia. A maioria dos estudantes responde prontamente: “Explique-nos como a psicoterapia pode

agir”<sup>475</sup>. A dúvida principal questiona os procedimentos diante de um exercício que não utiliza mãos, instrumentos, medicamentos ou qualquer tipo de aparelhagem elétrica, mas, ao contrário, depende apenas do discurso, palavras e outras linguagens para o estabelecimento de uma relação entre dois seres humanos. A essência do encontro, dessa maneira, é radical, pois em todas as formas de psicoterapia “...dois humanos ficam face a face”<sup>476</sup>, em uma reciprocidade, no entanto, vista pela tradição técnica de forma desnivelada, pois coloca sempre o paciente como um doente e o psicoterapeuta como o curador, assumindo-se previamente, assim, papéis determinados para ambos, o que caracteriza não uma relação, mas sim “...um serviço prestado a uma causa”<sup>477</sup>. Mas essa significação técnica, em que há uma intervenção unilateral de um médico para com um paciente, não responde a outra pergunta: “...de que maneira a psicoterapia pode realmente agir?”<sup>478</sup>. Binswanger chega, assim, à resposta de que talvez a psicoterapia seja terapêutica simplesmente pelo claro efeito que a ação de um ser humano ocasiona no próximo, sem o dever da prestação de algum serviço, mas simplesmente por ser puramente humano com o outro e para o outro:

*“A possibilidade da psicoterapia não repousa, portanto, sobre um segredo ou mistério, como se poderia entender, em suma, sobre nada de novo ou incomum, mas, ao contrário, sobre um traço fundamental da estrutura ser-homem (Menschsein) como ser-no-mundo (in-der-Welt-sein) o ser com e para o outro”<sup>479</sup>.*

No entanto, alerta Binswanger, para que o encontro seja de fato psicoterapêutico, e não simplesmente uma relação de amizade ou afeto, o profissional deve manter, dialeticamente, o estar aberto biograficamente ao efeito terapêutico do próprio encontro

---

<sup>475</sup> BINSWANGER, Ludwig (2010, p.143). “Sobre a psicoterapia”. In *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*. IV, ano 1 (p.143-166). Trad. Monica Seineman.

<sup>476</sup> Idem, p. 144.

<sup>477</sup> Idem, p.144. Binswanger conclui que a psicoterapia, ao fim e ao cabo, é um serviço médico prestado à alma.

<sup>478</sup> Idem, p. 145.

<sup>479</sup> Idem, p. 143.

e seu conhecimento “médico-psicológico”. Assim, a comunicação existencial entre paciente e psicoterapeuta e o saber teórico e conceitual do profissional de saúde devem se dar em um diálogo constante cujo contraponto está sempre nas mãos do médico, que deve o utilizar de acordo com as regras de uma arte. Tal arte psicoterapêutica, para Binswanger, se estabelece no próprio encontro singular, quando “algo se passa pela cabeça” do psicoterapeuta e ele, com seu repertório de experiência prática e teórica, toma a melhor decisão possível no momento, com a biografia de vida daquele paciente específico que, para tanto, deve confiar em suas palavras e ações.

*“Tais ideias não caem do céu, a menos que sejamos gênios, da mesma maneira que tudo o que não é excepcional provem de um trabalho obstinado e paciente, e sempre de um confronto entre o homem e as leis e regras objetivas de sua arte e ciência”*<sup>480</sup>

Essa arte também passa pelo trabalho paciente e criativo de uma “reconstituição das experiências vividas”, realizada na parceria, em que, para além da “intervenção intuitiva” do psicoterapeuta, o tema biográfico revelado se torne determinante e leve o paciente a uma reconciliação com si mesmo e, portanto, com o mundo. Para Binswanger, a psicoterapia age quando se concretiza uma relação existencial, nos termos heideggerianos de abertura, entre o paciente e o psicoterapeuta, sendo que este último é responsável por dosar tal intimidade com suas experiências teóricas e práticas, abrindo-se, dessa maneira, para ideias intuitivas e para a história única daquele paciente singular, revelando-se, assim, uma arte psicoterapêutica impossível de ser formatada em uma teórica fechada.

Apesar das diferenças entre nossa proposta e o pensamento de Binswanger, já apontadas anteriormente<sup>481</sup>, aproximamo-nos dessa dialética proposta pelo psiquiatra na relação paciente-psicoterapeuta ao considerarmos o ofício para além da causalidade técnica – a qual o desvelamento se dá a partir de representações – e refletimos sobre ele a partir de um desvelamento que se dá a partir do próprio encontro. No encontro paciente-psicoterapeuta as representações psíquicas e as manipulações interpretativas são

---

<sup>480</sup> Idem, p. 148.

<sup>481</sup> Ver p. 119.



suspensas para um deixar-acontecer que abra espaço para que as tonalidades afetivas, essência do ser-com, possam se dar. Trata-se, assim, da abertura de um campo que suporte as incertezas e os mistérios da afetividade, que medite sobre a existência como devir e recorde-se da essência das coisas. Neste sereno zelar pelo que advir, as possibilidades possíveis do aí-ser, pressentidas pela tonalidade afetiva fundamental da angústia, podem ou não emergir, rearticulando sentidos antes fixados do homem-sujeito, que afetivamente passa a se perceber projeto em aberto ao mundo, como o aí do ser:

*“O psicoterapeuta que vê o homem como abertura, portanto em devir, não se deixando apreender por nenhum sistema e teoria, vai atuar pela tékhne, deixando que o homem transpareça a si mesmo ao seu modo e a partir de si mesmo. Assim, o psicólogo não mantém nenhum referencial de verdade nem indica o melhor caminho para tal homem: é este que, no seu desvelar, vai 'deixando-se vir à presença', reconhecendo-se em sua vulnerabilidade”<sup>482</sup>*

Como sentinela do ser, o psicoterapeuta zela a dor do paciente, acompanhando-a serenamente sem julgamentos e pressuposições, compreendendo a compreensão daquele que procura auxílio, aguardando (*warten*) sem expectativa (*erwarten*)<sup>483</sup> que a verdade se desvele no próprio encontro meditativo que se estabelece. O paciente, dessa forma, investiga a dor de si, o psicoterapeuta, por sua vez, o acompanha nesta jornada, zelando pela eclosão da verdade (*Alétheia*) oculta que se revela no próprio encontro. O pensamento calculador da técnica moderna não reflete (*nachdenkt*)<sup>484</sup> a respeito do essencial sentido da existência, apenas preocupa-se com representações da mesma, e, portanto, não dá conta de uma psicoterapia que leve em conta a angústia como aqui propomos. Portanto, a psicoterapia deve ser refletida pelo pensamento meditativo (*ein besinnliches Denken*), não como um tipo de pensamento complicado e árduo, que exige treino, mas, ao contrário, pela simplicidade de nos demoramos (*verweilen*) junto ao que

---

<sup>482</sup> FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de (2004, p. 89). “A psicologia clínica: Técnica e Tèchne”. In *Revista Psicologia em Estudo*, v.9, nº1 (p.87-93). Universidade Estadual de Maringá.

<sup>483</sup> HEIDEGGER, Martin (1959, p.49). *Serenidad*. Trad. Yves Zimmermann. Odós, Barcelona.

<sup>484</sup> Idem, p.18.

está próximo, meditando o aqui e o agora, “...na presente hora do acontecimento do mundo”<sup>485</sup>. Tal atenção com aquilo que se dá, a fenomenologia por excelência, é dizer um sim e um não à técnica moderna, é estar ciente de suas influências inequívocas que podem auxiliar, mas que dependem de nossa vontade e não são absolutas por si mesmas, é se colocar em “serenidade para com as coisas” (*die Gelassenheit zu den Dingen*), abrindo-se e respeitando o mistério do existir:

*“O sentido do mundo técnico oculta-se. Agora, se atentarmos, de modo particular e adequado, de que por toda parte nos deparamos com um sentido oculto do mundo técnico, então encontramos-nos imediatamente na esfera do que se oculta de nós precisamente ao vir ao nosso encontro. O que, deste modo, se revela e simultaneamente se vela é o traço fundamental daquilo a que chamamos mistério. Denomino a atitude em virtude da qual nos mantemos abertos ao sentido oculto no mundo técnico a abertura ao mistério (die Offenheit für das Geheimnis)”<sup>486</sup>*

Tal demorar-se no respeito ao mistério e na tolerância à incerteza, ocultos nas sedimentações do pensamento calculador, nas manipulações e representações do mundo e do homem como imagem, abre espaço para que a tonalidade afetiva fundamental – que se encontra fora das possibilidades e dos pressupostos calculadores do mundo técnico – sejam meditadas pelo desvelamento do ser do aí. O nada da angústia revela-se como pressentimento, aquilo que possibilita todo o pensar, o sentir e o agir, a fonte de toda luz encoberta pelo excesso de sombras de sentidos sedimentados pela técnica moderna. Mundo moderno este angustiado muito pelo esquecimento da angústia, pelo tamponamento de tudo o que não é controle, pelo excesso de sentidos que apontam para uma gritante falta. A ausência da angústia no manual mais importante para as orientações dos profissionais da saúde mental revela exatamente o temor moderno de encarar e

---

<sup>485</sup> Idem, p. 19. Tradução livre de “... em la hora presente del acontecer mundial”.

<sup>486</sup> Idem, p. 28. Tradução livre de “El sentido del mundo técnico se oculta. Ahora bien, si atendemos, continuamente y en lo próprio, al hecho de que por todas partes nos alcanza un sentido oculto del mundo técnico, nos hallaremos al punto em el ámbito de lo que se nos oculta y que, además, se oculta en la medida en que viene precisamente a nuestro encuentro. Lo que así se muestra y al mismo tiempo se retira es el rasgo fundamental de lo que denominamos misterio. Denomino la actitud por la que nos mantenemos abiertos al sentido oculto del mundo técnico la *apertura al misterio*”.

indagar pela essência da existência.

Assim, tanto a técnica moderna quanto a *tékhnē* grega apontam para um como fazer, no entanto, a primeira desafia a natureza, confronta-se com ela e a transforma em recurso, enquanto na segunda há um “...deixar-acontecer, sem desafiar e aceitando os limites do acontecer”<sup>487</sup>. Este deixar vir à presença da *tékhnē* é o fundamento de todo produzir (*poiesis*) e via de acesso para o desvelamento do oculto (*Alétheia*). Desse modo, aquilo que não se faz presente pode aparecer e aquilo que se fixa pode ser rearticulado na clareira que se revela. Só é possível uma abertura poética no encontro paciente-psicoterapeuta se o demorar-se do deixar-acontecer se torne o modo existencial do psicoterapeuta, o cuidado fenomenológico-hermenêutico como já proposto. O paciente, assim, em vez de ser tomado como sujeito que necessita de uma intervenção, é compreendido como poder-ser, em que o sentido é possibilidade possível e não determinismo psíquico. Não se busca, assim, um resultado calculador, uma correção, um destino final, mas um caminhar meditativo, um acompanhar as possibilidades existenciais que se revelam no próprio deixar-acontecer da compreensão, “...um espaço de tematização de sentido, de desnaturalização dos sentidos previamente dados, da ampliação dos limites dos horizontes de compreensão”<sup>488</sup>.

### 5. Abertura poética na prática clínica

Como já fora anteriormente proposto, é o cuidado fenomenológico-hermenêutico, com as chaves do respeito ao mistério e da tolerância à incerteza, que possibilita ao encontro paciente-psicoterapeuta um modo de abertura poética na qual a tonalidade afetiva fundamental da angústia pode se desvelar e rearticular sentido. Mas, na prática clínica, como o psicoterapeuta pode abrir-se para que isso seja de fato possível no encontro com o paciente? Alguns modos de ser são necessários aqui, não como técnicas e métodos causais que levem a algo, mas uma presença que possibilita a abertura sem ser intervencionista, mas, pelo contrário, em que o psicoterapeuta se abra autenticamente para

<sup>487</sup> FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de (2004, p. 88). “A psicologia clínica: Técnica e Tèchne”. In *Revista Psicologia em Estudo*, v.9, n°1 (p.87-93). Universidade Estadual de Maringá.

<sup>488</sup> NOVAES DE SÁ, Roberto (2002, p. 357). “A psicoterapia e a questão da técnica”. In *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 54, v.4 (p.348-362). Instituto de Psicologia da UFRJ/ Ed. Imago, Rio de Janeiro.

o encontro.

Longe de propormos uma fórmula de como essa abertura se dá, já que ela depende sobretudo de cada relação paciente-psicoterapeuta, procuramos meditar sobre modos de abertura existencial que podem auxiliar o psicoterapeuta na lida cotidiana da clínica. É importante novamente ressaltarmos que não propomos uma nova abordagem psicoterapêutica, apenas refletimos a respeito da maneira como o encontro pode despertar a tonalidade afetiva fundamental da angústia como rearticulação de sentido.

Antes de iniciarmos, porém, consideramos que há uma questão existencial de base para que essa abertura se dê: a bondade. Ou seja, um psicoterapeuta para de fato abrir-se ao poético e encontrar-se autenticamente com o paciente deve ter em si uma vontade real de auxiliar aquele que o procura a lidar com suas privações existenciais. Mas o que é ser bondoso como psicoterapeuta? É cuidar primeiro de si para depois ter condições de cuidar do outro, sem, no entanto, esperar nada em troca, sem sequer perceber o bem que se fez. Faz-se o bem, cuida-se com amorosidade do outro porque é simplesmente aquilo que se faz ao ser-com. Quando se faz o bem de verdade nem se percebe claramente o bem que se fez, a ação em si mesma se justifica. Quem sabe mesmo que o bem foi feito é aquele que o recebeu. É somente a partir da bondade desinteressada que os modos de ser abaixo se fazem autenticamente presentes<sup>489</sup>. A bondade é o fio que tece todos os outros modos de ser da abertura poética.

### **5.1. Investigador de si**

A formação de qualquer psicoterapeuta depende, entre outros fatores, das horas de psicoterapia pessoal realizada em sua formação, porém, no caso da lida com a angústia na prática clínica como aqui propomos, o conhecer a si mesmo é fato basilar para que o psicoterapeuta se abra ao encontro autenticamente e seja capaz de estabelecer um cuidado

---

<sup>489</sup> Essa questão abre toda uma discussão, que não cabe nesta investigação, sobre o valor monetário da psicoterapia. Ou seja, essa bondade desinteressada já se torna problemática de antemão com a cobrança dos encontros psicoterapêuticos. Freud sempre colocara a questão do pagamento como fundamental simbolicamente, até mesmo para o paciente ter consciência de que se trata de uma relação terapêutica e não de uma amizade ou relação íntima. Apesar de ser um encontro, como aqui sempre afirmamos, é de outra ordem e o pagamento se faz necessário por dois motivos: para diferenciá-lo de outras relações e para que o profissional possa se sustentar e ter tempo para se dedicar à sua prática. A questão financeira, no entanto, deve sempre estar em segundo plano no caso do encontro que aqui propomos, o que se mostra dramaticamente complicado na Era da Técnica.

fenomenológico-hermenêutico. É preciso que o psicoterapeuta, antes de tudo, reconheça em si o que o priva existencialmente, indagando-se e questionando-se a respeito daquilo que, em essência, todo aí-ser é: um mistério a ser desvelado para novamente cair no encobrimento.

Ao perceber-se como projeto aberto em possibilidades, um caminhante que investiga a dor de si, o psicoterapeuta cuida primeiro de suas questões para, posteriormente, poder lidar com o sofrimento de terceiros. Tal caminhar, no entanto, não possui destino ou objetivo final, o psicoterapeuta jamais estará pronto, curado ou completamente conhecedor de si, mas, pelo contrário, a própria inquietação em busca de sua essência é fundamento para que possa auxiliar quem lhe procura. Perguntar pelo sentido do ser das coisas, indagar-se sobre si, o outro e o mundo é a verdadeira ética (*ethos*) de uma psicoterapia fenomenológico-hermenêutica baseada na relação paciente-psicoterapeuta (ser-com). É descobrir-se como aí-ser, aberto ao mundo junto aos outros, que possibilita ao psicoterapeuta silenciar-se e, dessa maneira, receber e conter o paciente sem julgamentos e abstrações teóricas.

## 5.2. Silenciar-se

Ao ser investigador de si, o psicoterapeuta tem a possibilidade de identificar e reconhecer um pouco mais as vozes autênticas e inautênticas que formam seu aí, já andara às voltas com sua indeterminação ontológica e percebe de maneira mais clara as questões existenciais que lhe atravessam. Assim, da forma mais humilde possível, silencia-se perante o mistério de si e do mundo, não buscando uma teoria fechada e explicações causais para todos os acontecimentos humanos que aparecem no contexto clínico. Como uma sentinela, zela a dor daqueles que o procuram, silenciando-se internamente para poder receber autenticamente o que advir. No máximo possível, não cria expectativas, não julga aquilo que aparece na fala e nos sentimentos do paciente (*epoché*), apenas acompanha atentamente tolerando as incertezas do encontro, abrindo-se a ele de modo transparente e solícito.

Mais atento ao falatório, à ambiguidade e à curiosidade que abrem o aí do ser, o psicoterapeuta pode se afinar afetivamente em seu silêncio interno, abrindo, assim, espaço autêntico para que o paciente possa ser ele mesmo, para ele também se tornar investigador

se si e não apenas um doente dependente de um profissional que repare suas falhas cognitivas ou comportamentais. O silenciar-se do psicoterapeuta é exercício para toda a vida, diz respeito em sempre estar em contato consigo mesmo, em uma constante investigação se si. Para silenciar-se no contexto clínico, local em que o encontro se faz absoluto, é preciso estar ao máximo ciente da paz em si.

### 5.3 Paciência

Em tempos de medicamentos que mudam a personalidade instantaneamente, de respostas rápidas e prontas encontradas em manuais de diagnóstico, a busca dos pacientes é, muitas vezes, por soluções eficientes para questões existenciais complexas e, por que não dizer, insolúveis. O psicoterapeuta, assim, sente-se ansioso para mostrar respostas rápidas para as demandas que aparecem, tornando-se apegado aos manuais e aos rótulos psiquiátricos e se esquecendo do encontro ele mesmo. Sair dessa escravidão da técnica<sup>490</sup> exige investigar a si mesmo, silenciar-se e, sobretudo, demorar-se na paciência (*Langmut*)<sup>491</sup>. É na paciência de não obter respostas, de ir no caminho oposto da técnica moderna, que o psicoterapeuta abre a possibilidade do encontro autêntico, do cuidado fenomenológico-hermenêutico, do caminho para o desvelamento do ser. Esse demorar-se (*verweilen*)<sup>492</sup> na própria abertura é uma ciência da paz, uma calma serena que só pode ser manifesta na presença silenciosa que cuida, sem a ansiedade de dar respostas, mas optando pelo caminho serenador de abrir-se às perguntas.

Assim, em oposição ao intervencionismo da técnica moderna, o psicoterapeuta que leva em conta a tonalidade afetiva fundamental da angústia, deve estar na presença da não-ação (*wúwéi*), em que o observar e acompanhar são condições necessárias para que o paciente encontre seus próprios caminhos como investigador de si, compreenda suas possibilidades possíveis e, dessa forma, possa entrar em contato com suas tonalidades afetivas e rearticular sentidos. A psicoterapia, assim, não é uma atividade de

---

<sup>490</sup> HEIDEGGER, Martin (1959, p.26). *Serenidad*. Trad. Yves Zimmermann. Odós, Barcelona.. “Sin darnos cuenta, sin embargo, nos encontramos tan atados a los objetos técnicos, que caemos em relación de servidumbre con ellos”.

<sup>491</sup> Idem, p. 74.

<sup>492</sup> Idem, p. 19.

causa e efeito, mas sim um encontro, uma clareira em meio às sombras do mundo técnico, que aguarda serenamente pela verdade (*Alétheia*) que se revela na morada do ser, a linguagem. Tal revelação, no entanto, não possui tempo e espaço cartesiano, revela-se na afetividade, para em seguida esconder-se novamente. Portanto, é preciso estar atento.

#### 5.4. Atenção

Quando o psicoterapeuta investiga a dor de si, silencia-se e demora-se na paciência, ele se torna autenticamente presente, atendo-se ao fenômeno que se revela no próprio encontro com o paciente, despreocupado em elaborar os conteúdos do passado e sem a pretensão ansiosa de antever o futuro. Ele, assim, acompanha o que advir sem julgamentos, com a atenção voltada ao que aparece como aparece e não da maneira como ele interpreta<sup>493</sup>. A atenção não é cognitiva ou racional e sim o resultado de uma abertura afetiva que depende dos modos de ser que já descrevemos acima, e, ao fim e ao cabo, fazem com que o ouvir (*Hören*) seja gradualmente substituído pelo escutar (*Hörenkönnens*)<sup>494</sup>. Tal escutar compreensivo-afetivo é a verdadeira atenção psicoterapêutica, em que aquilo que mais interessa não é a informação processada pelo entendimento, que de forma calculadora pode ser interpretada ou elucidada, mas sim uma meditação conjunta (ser-com) a respeito dos sentidos que se revelam no próprio encontro.

Tal atenção possibilita um observar não julgador das tonalidades afetivas que afinam a relação paciente-psicoterapeuta, não de forma racional, mas por meio de uma ressonância que constrói a intimidade terapêutica e possibilita o espaço de abertura para a questão do ser. O psicoterapeuta, como um continente que recebe as águas, ora serenas e ora turbulentas do mar, mantém-se atento na própria relação, não se dispersando em teorizações, interpretações ou julgamentos de valor. O paciente ressoa tal abertura,

---

<sup>493</sup>A atenção que propomos aqui possui pontos de contato com a chamada atenção flutuante ou suspensa (*gleichschwebende Aufmerksamkeit*), descrita por Freud no texto “Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise” (1912), em que orienta que o analista escute a livre associação do paciente sem se ater *a priori* a um ponto específico, suspendendo sua maneira habitual de atenção racional. Dessa forma, o analista consegue estabelecer uma comunicação em um nível mais inconsciente e, assim, o processo terapêutico pode se estabelecer. Também podemos citar uma das bases do pensamento de Bion, que afirma que o analista deve ser alguém sem memória e sem desejo em sua prática clínica.

<sup>494</sup> Ver p. 242.

adquire confiança naquele que lhe acompanha e aos poucos se revela de maneiras que ele mesmo ainda não reconhecia em si. O psicoterapeuta, em sua não-ação, auxilia o paciente a investigar a si sem precisar provocar nada, apenas em um deixar estar (*Tun und Lassen*)<sup>495</sup> que permite que a clareira do ser se desvele e aponte os caminhos que serão expressos ao intuir aquilo que é são<sup>496</sup>.

### 5.5. Intuição

O psicoterapeuta que leva em conta a tonalidade afetiva fundamental da angústia não interpreta ou pressupõe aquilo que é melhor para quem busca seu auxílio. Ao ser investigador de si, silenciar-se, demorar-se na paciência e estar atento ao próprio fenômeno do encontro, suas respostas ao paciente não são respostas, mas sim colocações que abrem outras possibilidades de reflexão sobre “...o sentido que reina em tudo que é”<sup>497</sup>. Como uma sentinela, o psicoterapeuta acompanha aquilo que é narrado sem a pretensão de uma modificação ou um aconselhamento sobre uma existência que não é a dele, compreendendo-afetivamente, de maneira serena e gentil, a história que está sendo contada. No lugar de julgar as vivências trazidas pelo paciente, buscando nas entrelinhas o que é real ou fantasioso, o psicoterapeuta dialoga de maneira a manter desperta a reflexão do paciente sobre si mesmo e sobre o mundo, enfim, sobre seu ser-no-mundo.

Revela-se, assim, a essência da relação paciente-psicoterapeuta, em que a clareira do ser se desvele no próprio encontro e o diálogo nasce fenomenologicamente no momento presente. O psicoterapeuta, no seu silenciar-se paciente e atento, abre espaço para o servir e dialoga em um registro intuitivo, em que não há respostas pensadas racionalmente, mas comunicações estabelecidas na ressonância da própria relação. Tais comunicações não são apenas orais, mas também afetivas, corporais e misteriosas: a própria clareira se mostra, assim, terapêutica, ao oferecer-se ao paciente como morada íntima e segura para conhecer melhor a si. O psicoterapeuta, no entanto, precisa caminhar

---

<sup>495</sup> HEIDEGGER, Martin (1959, p.28). *Serenidad*. Trad. Yves Zimmermann. Odós, Barcelona.

<sup>496</sup> “São” aqui utilizado como saudável, sadio, ou seja, no caso de nossa investigação, que não está existencialmente sofrendo privações existenciais.

<sup>497</sup> HEIDEGGER, Martin (1959, p.18). *Serenidad*. Trad. Yves Zimmermann. Odós, Barcelona. Tradução livre de “...sentido que impera en todo cuanto es”.



sempre em direção ao cuidado fenomenológico-hermenêutico para que tais ressonâncias se façam presentes e possam ser reveladas, duvidando sempre de si, examinando incessantemente se sua ansiedade interpretativa e calculadora não está encobrendo o verdadeiro fenômeno em jogo, se sua intuição é realmente honesta e baseada no autêntico cuidado solícito. Para que a intuição se revele, portanto, o psicoterapeuta deve tolerar suas incertezas e as do próprio encontro, deve acostumar-se à sensação de estar perdido, mas mesmo assim continuar firme no movimento dos passos do caminhar (*Bewegung*).

## Capítulo 13

### Cuidado fenomenológico-hermenêutico, abertura poética e presentir da tonalidade afetiva fundamental: a apropriação propícia

#### 1. Apresentação

Nos capítulos anteriores da *Parte III* de nossa investigação, meditamos sobre como os temas da essência da verdade e do fundamento, noções centrais para a inflexão heideggeriana, são as bases filosóficas para nossa proposta do cuidado fenomenológico-hermenêutico na prática clínica. Como também já desenvolvemos anteriormente, este modo de ser existencial do psicoterapeuta, que tem como chaves o respeito ao mistério e a tolerância à incerteza, só se fazem possíveis por meio de um pensamento meditativo – em detrimento do pensamento calculador – que possibilite o acontecimento da abertura poética no encontro paciente-psicoterapeuta. Em seguida, apresentamos algumas sugestões de quais modos de ser possibilitam ao psicoterapeuta seguir na direção de um encontro autêntico, em que a psicoterapia deixa de ser uma técnica para se aproximar de uma *tékhnē*. Tal abertura poética do psicoterapeuta, na qual o cuidado fenomenológico-hermenêutico se dá, possibilita ao paciente o presentir da tonalidade afetiva fundamental da angústia e a rearticulação de sentido. Mas como se dá tal rearticulação? Como já refletimos anteriormente, tal rearticulação é afetiva, não se tratando de uma mudança de percepção cognitiva ou de simples tomada de consciência, como um *insight*, ou a resolução e cura de um transtorno ou distúrbio mental. A rearticulação se dá no instante, em um tempo *caiológico* impossível de ser medido ou calculado. Trata-se de uma rearticulação ontológica e que, após o susto afetivo, revela-se em modificações fáticas na vida cotidiana do paciente. Ou seja, a rearticulação ocorre em um nível velado e se desvela nos modos de ser daquele que por ela passou. Se assim não fosse, todo nosso trabalho seria sem sentido. De que adiantaria uma rearticulação afetiva que não modifica em nada a vida cotidiana daquele que por ela passa? Seria apenas um exercício intelectual vazio que não repercutiria no mais fundamental: auxiliar o paciente diante das privações existenciais das quais ele se queixa.

Mas, afinal, onde essa rearticulação se revela faticamente? Nossa hipótese é de que ela se dá na linguagem. Lembremos, no entanto, que linguagem, para Heidegger, não é apenas um instrumento do interior do homem racional que comunica informações, mas a própria morada do ser. Não é, portanto, o homem que detém a linguagem, mas, ao contrário, é o homem que pertence à linguagem<sup>498</sup>. Essa rearticulação de sentido se dá na própria abertura do *aí-ser*, em sua clareira como *ser-no-mundo*. Desse modo, podem se rearticular o espaço cartesiano, o tempo cronológico e todo o modo de abertura do mundo através dos cinco sentidos da percepção. Um paciente que passa por tal rearticulação pode, por exemplo, passar a enxergar o mundo com mais cores, ouvir o canto dos pássaros com mais clareza, aguçar o olfato e sentir mais a sua pele em contato com o mundo circundante. Pode, enfim, sentir-se mais vivo. Ou seja, sua afinação afetiva se rearticula e, desse modo, a sua própria relação com os entes intramundanos rearticula-se. Repetimos, não se trata de uma rearticulação simplesmente subjetiva, cognitiva ou sensorial, mas uma rearticulação mesmo do modo existencial de estar no mundo, ou seja, da própria linguagem, que é “...o modo no qual se manifesta o próprio existir humano”. O que se rearticula, desse modo, é algo que transcende, que transpassa o *aí-ser*, ou seja, a própria afinação de sua abertura, o que refletirá em sua compreensão-afetiva do mundo. É a abertura ela mesma que se rearticula.

Como já vimos no capítulo anterior, é a abertura poética na prática clínica que possibilita que essa rearticulação seja possível. Os modos de ser do psicoterapeuta, assim, são importantes para abrir esse espaço em que a técnica moderna – que baliza grande parte das abordagens psicológicas e psicanalíticas – é substituída pela *tékhnē*. Este outro modo do fazer psicoterapêutico tem em si uma mudança epistemológica central: de uma linguagem técnica calculadora, ainda fortemente influenciada pelas ciências naturais, para uma linguagem poética meditativa, inspirada na fenomenologia-hermenêutica de Heidegger.

No capítulo que segue refletiremos qual é essa mudança de linguagem do fazer

---

<sup>498</sup> DUARTE, André (2005, p. 131). “Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro”. In *Revista Natureza Humana*, jan-jun (págs. 129-158). São Paulo, Sociedade Brasileira de Fenomenologia.

psicoterapêutico que aqui propomos, em que o interpretar é substituído pelo zelar e a linguagem técnica abre espaço para uma linguagem poética que possibilite a rearticulação de sentido. É aqui, também, que damos um passo além em nosso caminhar sobre a angústia, propondo que o cuidado fenomenológico-hermenêutico, a abertura poética e o pressentir da tonalidade afetiva fundamental traçam o caminho que levam ao que Heidegger chama de apropriação propícia (*Ereignis*)<sup>499</sup>. Deixamos, assim, abertas outras possibilidades de investigação futuras em que a apropriação propícia e a angústia possam ser meditadas na prática clínica, unindo, assim, a primeira fase do pensamento de Heidegger, com as meditações posteriores à inflexão.

## 2. Da linguagem técnica para a poética: zelar e não interpretar

A partir do momento em que um psicoterapeuta inicia seu atendimento clínico em busca de determinados padrões de comportamento baseado nas teorias psicológicas ou psicanalíticas que aprendera, a técnica moderna se mostra de pronto como o *modus operandi* da relação, velando, desse modo, a essência do encontro. A título de exemplo, podemos primeiro pensar em um psicanalista que identifica prontamente um conflito de seu paciente em relação aos pais com o Complexo de Édipo, observando, portanto, aquele fenômeno com as lentes de uma teoria que lhe garante uma resposta específica. Em seguida, podemos pensar em um psicólogo cognitivo-comportamental que, após um teste, identifica a criança em atendimento como portadora de um déficit de atenção. Tais instrumentos técnicos, importantes para uma diretriz em tratamentos específicos, projetam antecipadamente uma objetividade que permite que aquele determinado comportamento seja calculável *a priori*<sup>500</sup>. Se para alguns casos esse modo técnico de relação apresenta bons resultados, na presente investigação, como procuramos refletir, revelam-se como obstáculos para o pressentir da tonalidade afetiva fundamental e a

---

<sup>499</sup> Na única tradução em português das *Beiträge*, Marco Antonio Casanova traduz *Ereignis* por “acontecimento apropriador”. Optamos pela tradução da professora Irene Borges-Duarte que, em seus textos, opta pela tradução “apropriação propícia”, por considerar que o sentido de “acontecimento” é inerente ao termo alemão *Ereignis*, sendo mais importante ressaltar qual o tipo de acontecimento de que se trata.

<sup>500</sup> HEIDEGGER, Martin (1995, p. 24). *Língua de Tradição e Língua Técnica*. Trad. Mário Botas. Lisboa, Passagens.

rearticulação de sentido.

Como observamos no *Capítulo 2* de nossa investigação, a psicoterapia, como saber desabrigado, não possui a simetria matemática das leis da física, por exemplo, em que as respostas se apresentam segundo relações determinadas nas quais a natureza é obrigada a falar (*zur Rede gestellt*)<sup>501</sup>. Se, para Max Planck, só é real (*wirklich*) aquilo que pode ser medido e calculado, a psicoterapia é um saber inexistente, pois o encontro paciente-psicoterapeuta guarda mesmo em sua essência a impossibilidade dessa intimação provocante (*herausforderndes Stellen*), fundamento da técnica moderna de acordo com Heidegger<sup>502</sup>. Por mais que o psicoterapeuta procure projetar teorias universais que representem o caso singular do paciente, a perfeita exigência de resposta sempre tende a falhar, o que se prova com o aumento geométrico de abordagens terapêuticas que surgem, cada uma delas prometendo cobrir a falha das demais com novas técnicas científicas ou em terapias que buscam inspiração até mesmo na cultura Oriental<sup>503</sup>. Tal busca revela, muitas vezes, uma visão do homem próximo a de um aparelho eletrônico, reduzido à necessidade de uma conformação em modos e maneiras de ser mecanicista, o que afasta a psicoterapia de sua essência, como já vimos durante toda nossa investigação, e a posiciona como técnica que forneça e assegure uma resolução matemática e calculada para o problema da existência humana. Procura-se, assim, uma solução para a existência e não uma meditação sobre a mesma.

Tal busca desenfreada por uma solução das privações existenciais é demanda do próprio paciente que busca o auxílio da psicoterapia na esperança de diminuir seu sofrimento. No entanto, em uma psicoterapia que trabalhe com a angústia como possibilidade de rearticulação de sentido, em que o cuidado fenomenológico-

---

<sup>501</sup> Idem, p. 25.

<sup>502</sup> HEIDEGGER, Martin (1995, p. 26). *Língua de Tradição e Língua Técnica*. Trad. Mário Botas. Lisboa, Passagens.

<sup>503</sup> SIMÓN, Vicente (2011, p. 25). *Mindfulness: o poder da meditação*. Trad. Rita Custódio e Àlex Tarradellas. 2ª edição. Editora Nascente, Lisboa. Uma das terapias com clara influência oriental e que ganha notoriedade é o Mindfulness, já utilizado, por exemplo, no serviço de saúde pública inglesa e brasileira. Trata-se de uma técnica de atenção plena que busca criar no paciente um estado em que consiga “prestar atenção de uma forma especial: intencionalmente, no momento presente e sem julgar”. A palavra inglesa *mindfulness* busca, de acordo com SIMÓN, traduzir a palavra “sati”, oriunda da língua páli, utilizada na liturgia budista, e que se refere à consciência, atenção e lembrança. A entrada da meditação de base oriental no contexto terapêutico ocidental é cada vez maior e ganha espaço no meio acadêmico.

hermenêutico e a abertura poética são acontecimentos centrais, mesmo tal ansiedade deve ser contida pelo fato de a existência não ter uma solução pronta, mas sim um caminhar meditativo que não anseia nada além do próprio caminhar. O mundo moderno é aquele que busca a utilidade em todas as coisas, inclusive na própria condição existencial humana, o que leva a um esquecimento dos questionamentos existenciais, da incerteza e do mistério, sobrepondo-se, assim, uma constante busca de sentido artificial para perguntas ainda sem resposta. O pensamento meditativo é exatamente aquele que desperta o sentido para o inútil:

*"...meditar significa despertar o sentido para o inútil. Num mundo para o qual não vale senão o imediatamente útil e que não procura mais que o crescimento das necessidades e do consumo, uma referência ao inútil fala sem dúvida, num primeiro momento, no vazio"<sup>504</sup>*

O útil e o utilizável dominam um mundo moderno cheio de necessidades e imediaticidades práticas, o que vela o sentido originário e essencial das coisas, o mistério e a incerteza. A utilidade e a praticidade enchem o mundo de sentidos pré-fabricados, ou seja, criados mecanicamente para dar conta de causas e consequências, de necessidades que surgem a partir de outras necessidades e que criam outras novas necessidades, em um ciclo sem fim aparentemente com sentido, mas que guarda em si um vazio resguardado pelo fazer impensado.

No campo da psicoterapia, a utilidade se apresenta, por exemplo, no encontro clínico psicanalítico tradicional pela necessidade da interpretação incessante, em que o psicoterapeuta ajuda o paciente a tornar consciente aquilo que antes era inconsciente, interpretando pela teórica freudiana a verdade por trás daquilo que é falado. Ou seja, o fenômeno em si é, para o psicanalista clássico, apenas uma aparência consciente de uma verdade inconsciente mais profunda que deve ser alcançada. Aquilo que de fato se dá, portanto, sempre deve ser visto com olhar interpretativo, pois é apenas um reflexo de algo mais profundo. Mas essa interpretação, em si mesma, é apenas mais uma camada de representação que o psicoterapeuta e o paciente criam na relação, uma forma muitas vezes

---

<sup>504</sup> HEIDEGGER, Martin (1995, p. 9). *Língua de Tradição e Língua Técnica*. Trad. Mário Botas. Lisboa, Passagens.

didática e enriquecedora de conhecimento de si, mas que não revela a essência do acontecimento do encontro.

O encontro paciente-psicoterapeuta que propomos para a lida com a angústia como possibilidade de rearticulação de sentido deve evitar ao máximo a interpretação utilitária, centrando-se, isso sim, no próprio desvelar dos sentidos que aparecem no encontro. Não é, portanto, o psicoterapeuta que interpreta aquilo que está confuso na mente do paciente, mas sim acompanha tal confusão, zela pela narrativa daquele que o procura, esforçando-se ao máximo para compreender sua história e não a analisar ou a interpretar. Ao invés de interpretar os sentidos por trás da fala do paciente, o psicoterapeuta compreende zelosamente o que está sendo narrado junto ao paciente. Suas perguntas não se direcionam a um entendimento que encaixe a fala do paciente em uma teoria universal ou em uma interpretação subjetiva, mas buscam compreender autenticamente os sentidos do paciente, por mais absurdos e disparatados que pareçam em um primeiro momento. Tal acompanhamento, tal zelo, abre clareiras ao paciente, que continua seu caminhar sem interferências que desviem o caminho de si mesmo. O psicoterapeuta, como já observamos, é a sentinela que acompanha o paciente silenciosamente em sua jornada. Essa é a mudança do pensamento calculador, que interpreta na busca incessantemente pelo útil, para o pensamento meditativo, que não projeta qualquer utilidade ao encontro:

*“Que deve e que pode ainda o inútil face à preponderância do utilizável? Inútil, de maneira que nada de imediatamente prático pode ser feito, tal é o sentido das coisas. É por isso que a meditação que se aproxima do inútil não projecta qualquer utilização prática, e, portanto, o sentido das coisas é que se afigura como mais necessário”<sup>505</sup>.*

Tal suspensão da utilidade, em que o zelar substitui o interpretar, possibilita o acesso à essência dos sentidos, muitas vezes soterrada pelo falatório da utilidade desenfreada que sufoca o homem contemporâneo. Nesta livre troca, em que a narrativa do paciente não é julgada ou interpretada, o inexprimível, o que está para além da palavra,

---

<sup>505</sup> Idem.

pode revelar-se em um instante afetivo e acessar a essência da linguagem. É neste instante, inútil, que a rearticulação de sentido se faz possível.

### 3. Zelar: caminho da essência da linguagem

As diferentes linguagens técnicas das abordagens de psicoterapia têm, sem dúvida, seu grau de importância no alívio do sofrimento humano e devem ser respeitadas. No entanto, na temática da angústia como aqui propomos, tais linguagens interpretativas, como refletimos acima, obstruem o acesso à essência da linguagem (*die Sage*), que é a abertura que de fato pode levar o aí-ser a rearticular sentidos que o privam existencialmente. A psicoterapia, como já meditamos anteriormente, é o encontro paciente-psicoterapeuta, espaço de jogo privilegiado para que a clareira do ser desvele a essência do homem e, portanto, o lugar privilegiado para um deixar ser, no qual o silenciar permite com que o falar da linguagem (*Sprechen der Sprache*) seja escutado<sup>506</sup>. Assim como na filosofia de Heidegger, no diálogo paciente-psicoterapeuta, dizer (*Sagen*) e falar não são a mesma coisa. A relação paciente-psicoterapeuta pode dizer muito sem nada falar, assim como pode se falar demasiadamente sem nada dizer. A própria prática psicoterapêutica é o espaço em que os contrastes entre a ausência e o excesso do falar é constante, em que a verbosidade desenfreada e o constrangimento do “não ter sobre o que falar” colocam o paciente nas proximidades de seu si mesmo. É neste contraste que, por vezes, ouve-se serenamente a essência da linguagem, um dizer que não precisa de palavras, que indica uma verdade profunda antes velada. Esse dizer que indica só é possível pelo ouvir (*Hören*), que em si já é um falar, pelo fato de que para falarmos significa que, de antemão, já ouvimos o falar da linguagem<sup>507</sup>. Esse falar da linguagem é diferente do falatório do a-gente, por indicar e mostrar algo e não apenas preencher o silêncio constrangedor com um excesso de sentidos. O psicoterapeuta, ao silenciar-se e estar afinado com o cuidado fenomenológico-hermenêutico e com a abertura poética, como já explicitamos anteriormente, abre-se a essa linguagem originária e deixa com que

---

<sup>506</sup> BERCIANO, Modesto (2002, p.59). “Ereignis: La clave del pensamiento de Heidegger.” In *Thémata Revista de Filosofia* (nº28, págs. 47-68).

<sup>507</sup> Idem.



o paciente possa também escutá-la. Juntos, eles exploram essa abertura em que se revela que a linguagem necessita do falar humano, mas ao mesmo tempo ela não é pura criação da atividade do homem<sup>508</sup>. O paciente, assim, percebe-se como guardião da linguagem e não como detentor da mesma. A linguagem o transpassa. A linguagem técnica, neste sentido, junto ao falatório que ilude, oculta ao aí-ser o caminho para a essência da linguagem, o seu mostrar originário, que só pode se dar num ouvir que desvela a própria abertura. Tal caminhar em direção à linguagem originária se oculta na própria linguagem e, portanto, o silenciar-se é chave desse desvelar a essência da linguagem.

#### 4. A abertura poética como caminho para a apropriação propícia

Neste momento, faz-se necessário acompanharmos o caminho do pensamento de Heidegger, em que a abertura (*Erschlossenheit*) de *Ser e Tempo* (1927), que se revela no desvelar autêntico do aí-ser de si mesmo, passa, após a inflexão (*Kehre*), a ser abertura (*Offenheit*) pensada como a clareira do ser (*Lichtung des Seins*), no qual “...o dizer revela e mostra o que diz na correspondência silenciosa com o ser”<sup>509</sup>. A linguagem, assim, passa a ser o acolhimento do ser nos homens, mortais que correspondem à solicitação silenciosa do ser. Desse modo, a origem existencial da linguagem transpassa o aí-ser em uma “trama” co-originada pela própria abertura, que articula a compreensão, a afinação afetiva e o discurso, em que “...a totalidade significativa da compreensibilidade vem à palavra”<sup>510</sup>. Transpassando a complexa trama há a silenciosa chamada do ser, um sussurro quase imperceptível só possível de ser perscrutado por aqueles que silenciam e se abrem a fonte de todo sentido, o nada que funda todas as possibilidades. Tal silenciar, como já meditado anteriormente, encobre-se na Era da Técnica pelo falatório incessante que tudo dá um sentido superficial, em uma modulação de abertura do aí-ser que fecha e encobre, ocultando, assim, o aí-ser da verdade do ser. Longe de uma eliminação do falatório, o

---

<sup>508</sup> Idem, p. 60.

<sup>509</sup> DUARTE, André (2005, p. 131). “Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro”. In *Revista Natureza Humana*, jan-jun (págs. 129-158). São Paulo, Sociedade Brasileira de Fenomenologia.

<sup>510</sup> Idem, p.137.

silenciar e escutar o apelo (*Zuspruch*) do ser abre o aí-ser para a compreensão da verdade do ser de seu aí, mas essa sempre enredada pelo falatório do a-gente:

*“É a compreensão originada da apropriação de si mesmo na escuta ao chamado silencioso da consciência que abafa o ruído incessante do falatório dispersivo e infundado em que estamos imersos cotidianamente, garantindo, assim, que o ser-aí possa escutar e dizer algo a si e ao outro a partir de uma abertura própria e rica de si mesmo”<sup>511</sup>*

A voz com ciência é a chamada silenciosa do ser, que transpassa o aí-ser e modula sua afinação afetiva. Ao escutá-la, o aí-ser escuta a própria linguagem que abre seu mundo, o próprio modo de ser do seu aí, reconhece-se como transcendência, como pastor do ser que deve obedecer seu apelo e, simplesmente, deixar ser. É no pressentir da tonalidade afetiva fundamental da angústia que a abertura se abre como abertura e que o ser chama o aí-ser a ser si mesmo. É ao escutar compreensivo-afetivamente tal apelo que a própria abertura do aí-ser pode rearticular-se.

As possibilidades existenciais da própria abertura do aí-ser são moduláveis de acordo com a propriedade (*Eigentlichkeit*) e a impropriedade (*Uneigentlichkeit*)<sup>512</sup>. Neste sentido, na relação paciente-psicoterapeuta, a escuta atenta do outro, seguindo-se as orientações do cuidado fenomenológico-hermenêutico como já apontadas, é a base para uma compreensão-afetiva do paciente em sua reflexão sobre a essência de seu existir. É tal investigação hermenêutica – que conta com o psicoterapeuta como a sentinela que tudo acompanha fenomenologicamente – que leva o paciente a uma possível compreensão-afetiva daquilo que lhe priva existencialmente. É só por meio de tal compreensão-afetiva que a rearticulação do sentido que antes privava pode se dar. Não se trata, assim, de uma interpretação do psicoterapeuta como na psicanálise clássica, mas sim de um acompanhar junto ao paciente o desvelar da essência do ser por meio da abertura poética:

---

<sup>511</sup> Idem, p. 141.

<sup>512</sup> Idem, p.138.

*“Sem abertura não há hermenêutica. Dependente da essência da verdade, o princípio de toda interpretação é a essência do ser, que sempre acontece (west) no velamento, no claro-escuro de suas manifestações”<sup>513</sup>*

É nesta abertura poética que o ser pode irromper afetivamente e abrir a linguagem como linguagem essencial que, por sua vez, pode aceder à palavra e ao pensamento, rearticulando-os. Quando o ser se desvela, neste instante *caiológico* e afetivo, desvela-se na palavra poética que possibilita a instauração de outro sentido<sup>514</sup>. E, como já meditamos anteriormente, é o nada da totalidade metafísica, que a tonalidade afetiva fundamental da angústia pressente, que abre a possibilidade poética de rearticular o que antes estava sedimentado. E se é a palavra que leva uma coisa a ser coisa, também é ela que possibilita que esta coisa se torne outra coisa. O poético, na palavra, brinca com a palavra, tira-lhe os fundamentos, revelando, assim, a indeterminação ontológica das coisas pela rearticulação das palavras que as tornam coisas. Como aponta as duas primeiras palavras condutoras de Hölderlin, esse brincar poético inocente da linguagem desvela perigosamente o mistério das próprias coisas ao apontar que a essência da verdade do ser é compreensão e não fundação (*Stiftung*)<sup>515</sup>. A falta de um pensamento meditativo, o esquecimento do ser

---

<sup>513</sup> NUNES, Benedito (1986, p.254). *Passagem para o poético*. São Paulo, Editora Ática.

<sup>514</sup> Aqui é possível vislumbrar o sucesso terapêutico da utilização de símbolos e mitos de Jung em sua prática clínica. É nos símbolos e mitos que o ser se desvela poeticamente, escapando assim do momento histórico sedimentado. O mito e o símbolo não envelhecem pelo fato de revelarem ao homem os fundamentos da verdade, que se impossíveis de serem detectadas pelo pensamento cognitivo e racional, podem ao menos ser desvelados por imagens e associações afetivas que manifestam poeticamente o ser, que não o fixam, mas abrem a possibilidade de uma reflexão hermenêutica, em que cada homem desvela em si uma verdade poética antes velada. O inconsciente coletivo de Jung é um modo rico de teorizar a compreensão-afetiva do aí-ser sobre a essência da verdade do ser, que diz respeito, ao mesmo tempo, a todos e a cada um.

<sup>515</sup> HEIDEGGER, Martin (1989, p. 49). “Hölderlin e a essência da poesia”. In Heidegger: um século. Trad. Helga Hook Quadrado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. A primeira palavra condutora da poesia de Hölderlin para Heidegger é: “esta mais inocente de todas as ocupações”. Inocente, por não ser a realidade fática, mas como um sonho, um jogo em que não entra a seriedade das ações cotidianas práticas. Mas a essência dessa poesia é sua matéria, que é a linguagem. Desse modo, a segunda palavra condutora é “a linguagem, o mais perigoso de todos os bens, foi dado ao homem... para que ele dê o testemunho do que é”. A linguagem, que é o domínio da mais inocente de todas as ocupações, também é o mais perigoso dos bens, pois ela, acima de tudo, cria a possibilidade de um perigo, que ao mesmo tempo ilumina o ser e o vela, desilude e ilude ao mesmo tempo.

no falatório impessoal do a-gente calculador, desmemoria o aí-ser de tal compreensão, jogando-o inevitavelmente em um castelo de ilusões que o faz andar pelos corredores intermináveis da errância. Perde-se ou em suas próprias certezas, que o protege do estranhamento, ou, por outro lado, cai na total pulverização de sentidos, que o retira da realidade fática. De qualquer modo, esquiva-se, assim, de si mesmo. É a abertura poética, no cuidado fenomenológico-hermenêutico, que possibilita o rompimento do falatório do a-gente e inaugura um diálogo autêntico que pode adentrar os meandros da essência da linguagem, apontando para a indeterminação ontológica que abre o aí-ser para a compreensão do ser na tonalidade afetiva fundamental da angústia, um pressentir o instante *caiológico* em que se dá a apropriação propícia (*Eirignis*). É pela abertura poética, no diálogo paciente-psicoterapeuta, que a palavra pode se revelar como irrupção do ser na linguagem, em que ser é tempo e tempo é ser. Neste instante, em que o paciente se apropria de sua dor, a poética é “fundação do ser pela palavra e na palavra”<sup>516</sup>. Tal pressentir da apropriação propícia não se dá cognitivamente, por uma análise ou interpretação, mas sim por uma súbita suspensão da palavra, por um instante de estranhamento em que nada é, em que o paciente com ninguém se identifica. Este pressentir o a-fundamento é o acesso ao sentido, à poesia como “fundação do ser pela palavra e na palavra”. Poeticamente, assim, habita o paciente o mundo, acessando a linguagem como morada do ser para, assim, ser seu pastor. Não se acede ao ente, não se rearticula sentido autenticamente, sem vislumbrar a morada do ser, sem ouvir a chamada (*Ruft*) para salvaguardar a verdade do ser, desvelando-se no pressentir da apropriação propícia o mistério e o sagrado do existir. É o pensamento que orienta e é a palavra que chama e diz a linguagem. É preciso, assim, silenciar-se do falatório para escutar o pensamento orientador que desvela a palavra que chama a linguagem: a morada do ser em que a apropriação propícia se faz possível e rearticula sentidos. Este silenciar-se, portanto, se dá pela tonalidade afetiva fundamental da angústia: “A angústia nos tolhe a palavra. A parolagem protege-nos da angústia, de que fugimos”<sup>517</sup>. O psicoterapeuta, assim, pela abertura

<sup>516</sup> NUNES, Benedito (1986, p.267). *Passagem para o poético*. São Paulo, Editora Ática.

<sup>517</sup> Idem.

poética, cuida e zela serenamente para acompanhar o paciente nesta aventura temerosa, para que ele, finalmente, aproprie-se da dor que lhe priva existencialmente. O psicoterapeuta, desse modo, não é um orientador, mas sim um zelador, uma sentinela. O psicoterapeuta é aquele que serve (*therapon*) ao mistério (*psychē*) do ser.

*“... é preciso, portanto, superar a compreensão e o emprego técnicos do pensar, a fim de trazer à aparência o que nunca aparece, o que não é da ordem do ente, isto é, a clareira aberta e sem nome em que tudo se dá, assim como o próprio dar-se do que é”<sup>518</sup>*

Desse modo, em nossa proposta, o que se convencionou chamar de *setting* terapêutico é o encontro paciente-psicoterapeuta em que a abertura poética é resguardada pelo psicoterapeuta (zelador) para que o paciente possa ser investigador de si e se deixar ser junto ao mundo. É a poética que possibilita a abertura para um verdadeiro *ethos*, na qual entra no campo de jogo a essência da linguagem, a morada do ser, onde o pensamento se expõe ao apelo do ser e o aí-ser coabita junto ao outro<sup>519</sup>. É ao zelar, cuidadosamente e serenamente, para que o paciente seja quem ele é, que o psicoterapeuta o acolhe para coabitar “...a clareira do ser que ilumina o que é, na qual aparece também o outro”<sup>520</sup>. Psicoterapeuta-paciente, assim, voltam a ser mortais a compartilharem poeticamente o mundo, a abertura do ser, pela linguagem<sup>521</sup>. A existência e suas privações, desse modo,

---

<sup>518</sup> DUARTE, André (2005, p. 145). “Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro”. In *Revista Natureza Humana*, jan-jun (págs. 129-158). São Paulo, Sociedade Brasileira de Fenomenologia.

<sup>519</sup> BORGES-DUARTE, Irene (2018, p.8). “A apropriação propícia – pensar e amar como acontecimento em Heidegger”. Em sua meditação, Borges-Duarte aproxima o ser-com da possibilidade da apropriação propícia: “O acontecimento dá-se, pois, ao nível da afeição, na facticidade do acto de ser-com, que tudo implica”.

<sup>520</sup> DUARTE, André (2005, p. 156). “Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro”. In *Revista Natureza Humana*, jan-jun (págs. 129-158). São Paulo, Sociedade Brasileira de Fenomenologia.

<sup>521</sup> Idem, p. 153.

podem autenticamente serem meditadas, sem rótulos, papéis definidos e abstrações teóricas que obstruem a clareira do ser com as ilusões tentadoras do falatório. Vê-se, por um instante, a luz que possibilita as sombras. Acontecimento raro, mas que sempre deve ser resguardado pela abertura poética para que se faça ao menos possível.

### **5. Angústia: o presentir da apropriação propícia**

O presentir da tonalidade afetiva fundamental da angústia é o instante *caiológico* em que a diferença ontológica desvela-se. Não se trata, no entanto, de uma diferença relacional ou produto de uma distinção de ser e ente pelo nosso entendimento racional e cognitivo. A partir da inflexão, Heidegger considera ser e ente inseparáveis e co-pertencentes (*Zusammengehörigkeit*), não sendo, portanto, um a causa ou o fundamento do outro. Deste modo, é apenas neste instante *caiológico* e afetivo que ambos se revelam como diferença: o ser é o ente, mas não como algo que está por trás ou que anima e comanda o ente; mas sim como traspassamento, como transcendência<sup>522</sup>. E é neste presentir da angústia que o caráter transcendente de ser e ente se desvela no que Heidegger chama de apropriação propícia (*Ereignis*). Este instante, para o aí-ser, é angustiante pelo fato de o jogar no estranhamento de si, por levá-lo a se identificar com ninguém. Para usar uma imagem que nos auxilie a compreender, suas fundações de sentidos sedimentados se movem, como num sismo, diante da indeterminação ontológica que a tonalidade afetiva fundamental anuncia. O ser, deste modo, não é fundamento, mas, ao contrário, é possibilidade de fundamento e, portanto, é abertura. É esta abertura que o aí-ser, no instante da angústia, pressente. Ele pressente o abismo de todas as possibilidades possíveis, abismo esse em que ele jamais cai, pois não se trata de um lugar ou mesmo de uma tonalidade afetiva, mas sim da própria abertura que possibilita o pensar e a linguagem. Ele a pressente na angústia. Tal abertura, a apropriação propícia, é impensável e inaugura o novo, só podendo, no entanto, ser presentida afetivamente.

---

<sup>522</sup> BERCIANO, Modesto (2002, p.50). “Ereignis: La clave del pensamiento de Heidegger.” In *Thémata Revista de Filosofia* (nº28, págs. 47-68).

Se é na apropriação propícia que a diferença ontológica se desvela, é neste instante também que ser e homem se unem em um essencial estar juntos<sup>523</sup>, em que a essência do homem é parte da constituição do próprio ser. Assim, quando o homem é, ele tem em si o desvelamento do ser em si mesmo. Tal desvelar do ser em si, em que homem e ser são mutuamente apropriados, se dá na apropriação propícia que, como reafirmamos, é pressentida como um salto (*Absprung*) do fundamento (*Grund*) para o a-fundamento (*Ab-grund*) e expresso na tonalidade afetiva fundamental da angústia.

Nesta apropriação propícia, abre-se a possibilidade de que o puro domínio da *Gestell* seja superado por um acontecimento mais originário, que pode, assim, rearticular o domínio técnico que se sobrepõem em determinado período epocal. Neste acontecimento mais originário, portanto, homem e ser se confundem: o ser é criação e o homem, quando o desvela, torna-se co-criador. O ser é apropriado pelo aí e o aí é apropriado pelo ser. Retomando o tema para nossa meditação a respeito da psicoterapia, é apenas pela reflexão afetiva que um sentido pode ser rearticulado, pelo fato de que apenas nesta proximidade homem e ser é de fato possível uma rearticulação afetiva que se expresse na lida cotidiana do paciente. A privação existencial só pode deixar de ser privação quando o paciente se conhece a si mesmo. Ou seja, quando o paciente reflete, por meio do círculo hermenêutico, e tem conhecimento sobre o ser em si<sup>524</sup>. Quando ele começa a perceber-se como transcendência, como aí do ser.

Portanto, a apropriação propícia é pressentida afetivamente pelo nada da angústia, mas se dá na própria constelação<sup>525</sup> entre ser e homem, nesta circularidade

---

<sup>523</sup> Idem, p. 54.

<sup>524</sup> BORGES-DUARTE, Irene (2019). “A apropriação propícia – pensar e amar como acontecimento em Heidegger”. In *Natureza Humana*, São Paulo, vol. 21, nº 1, 2019, págs. 34-53. Borges-Duarte afirma que o conhecimento começa na compreensão amorosa e esta irrompe como apropriação propícia. Portanto, em sua reflexão, pensar e amar estão vinculados desde o início do tempo do cuidado. Em nossa meditação, consideramos que é exatamente essa compreensão amorosa, possibilidade aberta pelo cuidado fenomenológico-hermenêutico, que leva ao caminho da apropriação propícia, pressentida pela angústia.

<sup>525</sup> BERCIANO, Modesto (2002, p.55). “Ereignis: La clave del pensamiento de Heidegger.” In *Thémata Revista de Filosofia* (nº28, págs. 47-68). Berciano afirma que o salto da apropriação propícia se dá em um abismo que não é nem um vazio, nem o nada, não se trata de um fundamento que não pode ser identificado. Na realidade, o salto se dá no pertencimento e na constelação de ser e homem. A apropriação propícia, desse modo, não é o vazio, nem o nada, mas é, sobretudo, essa misteriosa mutualidade entre ser e homem.

que os une, na clareira que derrama as luzes de outras possibilidades. A apropriação propícia, a união de ser e homem, é o que rearticula sentidos historicamente sedimentados e possibilita que uma privação existencial se torne de fato outro modo de ser. A apropriação propícia rearticula o ser do homem. O nada da angústia, portanto, é um pressentir do salto da compreensão do ser como fundamento, que a tradição até aqui pensou, para o ser como abertura que co-pertence à essência ontológica do homem: uma indeterminação que não é um vazio, mas sim uma clareira de possibilidades possíveis que é pressentido pela angústia e desvelado pela apropriação propícia <sup>526</sup>.

Nos *Beiträge*, Heidegger abandona o termo angústia e fala agora na tonalidade afetiva fundamental do pensar no outro início, o que só se deixa nomear como susto. Não se trata de negar o percurso de *Ser e Tempo* e “Que é metafísica?”, em que o nada e a angústia tem presença constante, mas sim de prosseguir o caminho em busca de uma descrição fenomenológica ainda mais radical, em que esse indescritível da angústia não se associe a um termo negativo já desgastado tanto na filosofia existencialista quanto nos ramos da saúde mental. O susto diante do incomensurável do mistério da existência, do infinito do Cosmos, não é passível de descrição psicológica ou mesmo filosófica. O susto é afetivo e se dá fora do tempo cronológico e do espaço cartesiano. Ele mora no próprio ser do homem. Mas ele ainda guarda, em si, o aperto angustiante do estranhamento:

*“O espanto (susto) é a viagem de volta ao caráter corrente do comportamento no familiar para a abertura do acometimento do que se encobre, em cuja abertura o que há até aqui de corrente se revela ao mesmo tempo como estranho e como agrilhoante”*

---

O nada e o vazio seriam o pressentir da angústia, portanto, uma indicação afetiva de tal mutualidade.

<sup>526</sup> HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à filosofia - Do Acontecimento Apropriador* (2014, p.6). Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro, Via Verita. A partir dos *Beiträge*, Heidegger passa a utilizar o termo “seer”, na tradução de Marco Antonio Casanova, para diferenciar a pergunta metafísica sobre o Ser e um pensamento interessado em colocar uma vez mais a questão acerca do sentido do ser. No novo início proposto por Heidegger, é impossível transformar o ser em objeto de tematização. Para Heidegger, a questão não é mais “...tratar ‘de’ algo e apresentar algo objetivo, mas ser apropriado pela apropriação propícia, o que equivale a uma transformação essencial do homem de ‘animal racional’ (*animal rationale*) em ser-aí”.



A tradição legou à palavra angústia um teor negativo difícil de ser ultrapassado, quando para Heidegger essa tonalidade afetiva fundamental é o que possibilita ao homem conhecer o ser em profundidade e não superficialmente. Tal conhecimento, no entanto, exige daquele que o busca uma viagem compreensivo-afetiva ao desconhecido, ao que não pode ser nomeado. Viagem que jamais deve ser incentivada ou forçada, por exemplo, pelo psicoterapeuta, mas que deve ao menos ser possível para aqueles que a desejam empreender. O papel do psicoterapeuta, assim, é zelar para que a viagem seja possível, pois é por meio dela – sem medicamentos, testes ou técnicas – que o paciente pode rearticular sentidos que antes o privavam existencialmente. O psicoterapeuta deve ser o “Guardião do Silêncio” que possibilita ao paciente ouvir para buscar o seer:

*“Assim, a meditação inicial do pensar torna-se necessariamente um pensar autêntico, quer dizer, um pensar que estabelece a meta. Não uma meta qualquer e não a meta em geral, mas a meta única e, assim, particular de nossa história: é essa meta que é estabelecida. Essa meta é a própria busca, a busca do seer. Ele acontece e é mesmo a mais profunda descoberta, quando o homem se torna aquele que vela pela verdade do seer, o guardião daquele silêncio e é decidido nessa direção. Ser o que busca, o que vela, o que guarda – isto significa o cuidado enquanto traço fundamental do ser-ai”<sup>527</sup>*

O homem é o ente que pensa e, ao pensar, abre-se ao ser e o escuta, fazendo-o, assim, chegar à presença. Neste desvelamento do ser, revela-se a clareira de todas as possibilidades possíveis, uma abertura tamanha que o homem a pressente como um nada ameaçador. Tal queda do familiar para o estranho é o que possibilita a rearticulação de sentido que aqui propomos e exige coragem para se enxergar não mais como homem racional, mas como aí-ser, como transcendência. A possibilidade da rearticulação de sentido, em que o cuidado fenomenológico-hermenêutico e a abertura ao poético são as chaves, é uma psicoterapia para o outro início.

---

<sup>527</sup> Idem, p. 21.

Psicoterapia esta em que a questão acerca da verdade do seer só pode se dar em um instante que não pode ser fixado ou contabilizado, em que os pensamentos se estabelecem no susto da tonalidade afetiva fundamental para escapar do puro “falatório imposto de conceitos e cápsulas vocabulares”<sup>528</sup>. É o pensar em direção à tonalidade afetiva fundamental, estar afinado com ela, que é o “... guarda da chama no sentido da clareira do aí de acordo com a plena abertura do fosso abismal do seer”<sup>529</sup>. Essa afinação na tonalidade afetiva fundamental na relação paciente- psicoterapeuta, buscada pelo cuidado fenomenológico-hermenêutico na abertura poética, é que abre a possibilidade de que a rearticulação de sentido possa se dar.

Rearticulação essa que só acontece, como já citamos, com o pressentir da clareira. Tal pressentimento, no entanto, não é um *insight* que calcula o que advir num tempo futuro, mas sim um desvelamento da temporalidade e da espacialidade *extática* do aí-ser, um pressentir compreensivo-afetivo de sua própria transcendência, um “...horror e entusiasmo ao mesmo tempo”<sup>530</sup> que afina a abertura do aí-ser no estremeamento do seer. O pressentir é, por um instante *caiológico*, a suspensão do aí-ser do mundo e seu contato mais próximo com o seer<sup>531</sup>. Ao regressar dessa viagem do familiar ao estranhamento – jornada com ciência, sem tempo cronológico e sem espaço cartesiano – um novo sentido floresce na lida cotidiana do viajante.

---

<sup>528</sup> Idem, p. 25.

<sup>529</sup> Idem.

<sup>530</sup> Idem, p. 26.

<sup>531</sup> O pressentir característico da tonalidade afetiva fundamental não é a apropriação propícia, pelo fato de esta ser impensável e impossível sequer de ser teorizada. A apropriação propícia é a essênciação do seer, logo é um acontecimento absolutamente indizível. O pressentir ainda tem em si uma sensação, um susto, que possibilita um pensar sobre ele. Em nossa proposta, portanto, é o pressentir compreensivo-afetivo da tonalidade afetiva fundamental que aponta um possível caminho para a apropriação propícia.



## Capítulo 14

### **A tonalidade afetiva fundamental como possibilidade de rearticulação de sentido: reflexão a respeito de um caso clínico**

#### **1. Apresentação**

No decorrer de nossa investigação buscamos inspiração no pensamento de Martin Heidegger para refletir sobre a prática clínica, nos centrando especificamente na tonalidade afetiva fundamental da angústia como possibilidade de rearticulação de sentido. O caminho percorrido nos levou a algumas propostas importantes que nos parece relevante lembrar, como, por exemplo, o uso de privações existenciais, como Heidegger se refere nos *Seminários de Zollikon*, em lugar dos transtornos ou perturbações mentais como se encontra no DSM, e a forma paciente-psicoterapeuta, adotada para transmitir o encontro clínico, inspirada no ser-com (*Mitsein*) de *Ser e Tempo*. Essas duas posições tomadas por nós buscam meditar uma psicoterapia para além da divisão cartesiana sujeito-objeto e que, ao máximo, afasta-se do discurso da técnica psiquiátrica, psicológica e psicanalítica em prol de uma clínica fenomenológica-hermenêutica da existência como abertura.

Tal clínica, deste modo, assume as origens da psicoterapia como um saber sem morada epistemológica, não passível de posicionamento nas ciências humanas ou naturais e cujas bases, portanto, devem ser repensadas a partir da fenomenologia husserliana e, mais especificamente em nosso trabalho, pela via da fenomenologia hermenêutica heideggeriana. A essência da psicoterapia, neste sentido, reside exatamente naquilo que ela se debruça: o encontro paciente-psicoterapeuta como meditação da existência daquele que procura auxílio. Tal essência, no entanto, para de fato revelar-se como fenômeno, deve se dar nas bases do respeito ao mistério e da tolerância à incerteza por parte do profissional clínico, chaves para o cuidado fenomenológico-hermenêutico, modo de ser existencial do psicoterapeuta que abre de forma mais autêntica a possibilidade do desvelar do presentir da tonalidade afetiva fundamental que aponta para a apropriação propícia.

Este presentir da angústia, porém, não deve de forma alguma ser estimulado pelo psicoterapeuta, como um objetivo a ser alcançado para que a rearticulação de sentido se dê. De modo algum. O que se propõe, na verdade, é o oposto disso, um nada esperar, uma

não-ação próxima ao conceito de *wú-wéi* taoísta em que pelo zelo sereno o psicoterapeuta acompanha o paciente em sua jornada, aguardando pacientemente o desvelar de suas questões existenciais por meio de um autêntico interesse em auxiliar. Tal interesse, que se revela no cuidado e tem por base a bondade, depende de um modo de ser meditativo do psicoterapeuta em detrimento ao modo técnico calculador, possibilitando, assim, a abertura poética, um campo de ressonância terapêutica em que a compreensão-afetiva é mais central que a interpretação cognitiva. O respeito ao mistério e a tolerância à incerteza, portanto, são as chaves para o cuidado fenomenológico-hermenêutico, modo de ser meditativo do psicoterapeuta que se revela na abertura poética e possibilita ao paciente o pressentir da tonalidade afetiva fundamental da angústia e a possível rearticulação de sentido.

Após relembarmos algumas das reflexões que fizemos ao longo de nossa investigação, buscaremos agora exemplificar nossa proposta com um caso clínico real. Nosso objetivo é uma descrição fenomenológica em que meditaremos a respeito do encontro clínico à luz da tonalidade afetiva fundamental como possibilidade de rearticulação de sentido. Julgamos nossa tarefa inglória, pois a representação escrita do encontro paciente-psicoterapeuta é sempre, de antemão, empobrecedora do que de fato se revela na prática. No entanto, julgamos necessária uma tentativa honesta de descrever momentos em que as ideias de nossa tese se desenvolveram. Como já citado anteriormente, toda a proposta desta investigação partiu da prática clínica e se endereça a ela.

É importante salientar que o caso em questão é real, mas sofrerá importantes modificações biográficas para não revelar a identidade do paciente, que autorizou o conteúdo que inspirou o texto que segue. Apesar de real, a própria narração de um caso clínico já traz em si elementos ficcionais, pelo fato de termos de modificar características para preservar a identidade e, ainda mais delicado, por se tratar de uma descrição de um fenômeno absolutamente impossível de representação como é uma psicoterapia. Sabendo de nossas desvantagens e limitações, partimos para a descrição do modo mais cuidadoso possível, objetivando nos ater aos acontecimentos-chaves que se desenrolaram ao longo do processo psicoterapêutico em questão.

## 2. Paciente-psicoterapeuta

Leonardo Settembrini, a quem chamaremos a partir de agora de Leo, chegou ao meu consultório, na cidade de São Paulo, no ano de 2011 e fez a psicoterapia sem pausas, semanalmente, até 2014. Na primeira consulta, Leo apresenta uma considerável dificuldade em estabelecer contato visual, olha sempre para baixo e apresenta uma postura desanimada. Sua própria expressão corporal já diz algo, pelo fato de ao me cumprimentar não olhar diretamente nos meus olhos e manter a coluna levemente arcada para baixo. Ao sentar-se prossegue com a mesma postura e, ao ser indagado por mim a respeito dos motivos que o levavam à psicoterapia, outro fenômeno se revela: uma gaguez que lhe impede de se comunicar com desenvoltura. Naquele momento, a dificuldade de expressão me chamara mais atenção do que o motivo:

- Não vejo sentido na vida, me acontecem coisas estranhas e não tenho ninguém para conversar sobre elas.

Em uma cidade como São Paulo, torna-se cada vez mais comum como queixa dos pacientes a falta de sentido existencial. Na maioria das vezes, os pacientes chegam com outras questões, como de dificuldades em relacionamentos com os parceiros ou os pais, mas é frequente que o vazio existencial apareça e se torne a queixa central do processo, aquilo que, em minha opinião, na verdade está por trás da maioria das dificuldades de convivência. A queixa de Leo era comum, mas o que mais me chamara atenção é que seu modo de se relacionar com o espaço e suas expressões orais revelam claramente sua queixa, fator que não se apresenta em todos os pacientes.

- Que coisas você considera estranhas?
- Coisas estranhas...

Leo, claramente, não se sente confortável na posição de narrar, suas palavras saem com dificuldade, seus olhos se voltam ainda mais para o chão e ele parece querer se esconder na cadeira, encolhendo-se o máximo que pode. A sala fica silenciosa, contendo-

me para não deixar a ansiedade me dominar e aguardo. O restante da sessão transcorre assim, sem grandes desenvolvimentos. Minhas perguntas ficam no ar, sem resposta, Leo apenas repete palavras e não sente nenhuma confiança para falar sobre as “coisas estranhas” que lhe acontecem. Em alguns momentos decide por falar a respeito de assuntos triviais, da chuva que cai lá fora ou de algum trabalho da faculdade que precisa entregar. Sinto-me incomodado em diversos momentos, pois Leo me parece distante e eu nada consigo fazer para ganhar a confiança dele. Minhas perguntas, em alguns momentos, tornam-se até mesmo invasivas, visam o objetivo de criar algum contato artificial com ele. Cada vez que isso acontece sinto ainda mais incômodo e percebo o incômodo dele em expressões de desagrado e em mais fechamento.

Após três sessões em que pouco se avança, sinto-me compelido a parar de tentar conquistar a confiança de Leo e respeitar seu modo de ser, parando de fazer perguntas clássicas da *Anamnese* psicanalítica e ouvindo atentamente as trivialidades e coisas aparentemente sem importância para o processo psicoterapêutico que ele tem a dizer. Quando percebo, já me sinto mais próximo dele e o vínculo se estabelece de maneira natural, sem eu forçá-lo, mas num acontecimento que simplesmente se dá. Leo estava a falar do sonho de ser roteirista de cinema e eu já havia observado que ele trazia no braço direito uma tatuagem com um símbolo que eu desconhecia, mas com a grafia “Fanny e Alexander”, série e filme de 1982 do realizador sueco Ingmar Bergman e que sempre tive como um dos meus preferidos. É quando indago, em tom descontraído, olhando diretamente para a tatuagem e sem nada esperar:

- Vai escrever roteiros tão bons quanto o Bergman?

Mal termino a frase e Leo como que cresce na cadeira. Sua coluna fica mais ereta e ele, pela primeira vez, olha diretamente em meus olhos, sua expressão se modifica completamente, abre um sorriso largo e diz com a voz ainda constricta, mas com alguma vivacidade:

- Você conhece o Bergman? Assistiu *Fanny e Alexander*?

Leo surpreendeu-se e alegrou-se com o fato de eu ter reconhecido o realizador ao observar sua tatuagem. Terminamos aquela sessão a conversar sobre o cineasta, encontramos ali um ponto em comum que nos aproxima de maneira natural. O que a psicanálise relacional chama de vínculo se estabelece ali e a confiança que eu tanto buscara nas sessões iniciais se fez de maneira espontânea. Tal ponto em comum, da maneira como se revelara no próprio encontro, só se dera pelo fato de eu ter me aberto ao modo de ser de Leo, sem pensar em maneiras de conquistar sua confiança para que ele me falasse sobre o que eram as “coisas estranhas” que ele fazia. Nascia ali o ponto mais importante para uma psicoterapia de rearticulação de sentido, o encontro paciente-psicoterapeuta. Só entre eu e Leo poderia se dar, da maneira como fora, aquele vínculo específico, provavelmente nenhum outro psicoterapeuta e nem um outro paciente estabeleceriam daquele modo a relação que possibilitaria a Leo confiar em mim e passar a narrar suas questões existenciais mais íntimas. Nascia um encontro inédito, não balizado por teorias e técnicas universais aplicadas a um caso singular, encontro este que abriria a possibilidade de Leo narrar aquilo que lhe privava existencialmente.

### **3. Privações existenciais**

Eu e Leo nunca mais falamos de Bergman nas sessões, no entanto, aquele acontecimento fora decisivo para ele iniciar uma narrativa de seus sentimentos em relação à sua existência. Os dois pontos iniciais de sua queixa, a falta de sentido e as “coisas estranhas” que fazia passaram a ficar mais claros para mim. A falta de sentido se revelara em sua fala como uma questão profundamente existencial, pois Leo se indaga do que ele está a fazer no mundo, quem ele é, qual o motivo da existência humana. Sua questão central era a respeito do ser de todas as coisas. Leo é inteligente e letrado, possui uma profundidade existencial que, ao mesmo tempo que lhe move a fazer perguntas, o paralisa para a existência fática. A insistência em fazer perguntas profundas o levam a um estado de paralisia na vida cotidiana por não conseguir respondê-las e por achar que pela via cognitiva e do pensamento poderia chegar a uma conclusão que nunca chega.

Desse modo, aos poucos, percebemos juntos que Leo não consegue se aproximar e manifestar seus sentimentos, ficara demasiado preso nos pensamentos e em articulações para responder suas questões existenciais. Tudo que faz, dos livros que lê aos filmes que



assiste, tem por objetivo clarificar as questões existenciais, ao mesmo tempo que sua vida concreta e suas questões afetivas ficam de lado. Leo tem um trabalho do qual não gosta, nunca se estabelece em nenhum relacionamento afetivo e não consegue dialogar com os pais e os irmãos, com quem divide a casa. Fechara-se em um mundo próprio, o qual pela primeira vez começa a sentir confiança para partilhar. Os únicos pontos que lhe conectam com o mundo é a graduação que está cursando e a paixão pelo cinema.

No que se refere às “coisas estranhas” que faz, Leo consegue aos poucos narrar um comportamento repetitivo e de alto risco completamente dispare de sua profundidade intelectual e existencial. Contava, com distanciamento, o uso esporádico de drogas, como maconha, cocaína e crack, e a busca por envolvimento sexual sem proteção com desconhecidos, normalmente pessoas que encontra em festas e, na maioria das vezes, com moradoras de rua. Já há cinco anos que Leo realiza tais atos, sem saber ao certo a razão e sempre se arrependendo posteriormente. Após a relação sexual, lhe invade um grande medo de ter contraído alguma doença que poderia levá-lo à morte e, apenas após tranquilizado pelo resultado de exames médicos, volta a praticar o ato. Leo estava preso neste modo de ser, em que a euforia das drogas e da aventura sexual com desconhecidos e o medo posterior da morte lhe faziam sentir algo em lugar do fechamento de si que havia criado, de acordo com a própria descrição dele.

Neste momento, quando nossa relação já estava estabelecida e Leo conseguiu me contar tudo isso, cheguei a pensar em diagnosticá-lo com transtorno borderline. Era claro pela minha pouca experiência, pela opinião de minha supervisora e pelas definições nos manuais dos pacientes borderline que se tratava de um caso típico<sup>532</sup>. Pensei, desse modo, em indicar-lhe um psiquiatra para que fizesse em paralelo à psicoterapia um tratamento médico. As histórias que me contara me impactaram e eu me sentia preocupado onde aquele comportamento de risco poderia levá-lo. No entanto, refletindo sobre o caso e com o auxílio de meus supervisores, conclui que a entrada de um outro profissional naquele momento poderia acabar com a confiança que Leo depositara em mim. Ele poderia considerar, com a presença de um psiquiatra e com o anúncio de um diagnóstico, que eu

---

<sup>532</sup> De acordo com o DSM-V, a Perturbação Estado-Limite da Personalidade (Borderline) se apresenta como um padrão global de instabilidade e intensidade desmesurada no relacionamento interpessoal. A impulsividade nas áreas do abuso de substâncias e sexo também são características importantes. Comportamentos suicidas, mesmo que indiretos como no caso de Leo, e sentimento crônico de vazio são outros pontos indicados pelo manual psiquiátrico.

não mais o considerava como um ser humano que apresentava um sofrimento existencial e que estava ali a pedir auxílio. O encontro paciente-psicoterapeuta, desse modo, estaria em risco. Além disso, Leo apresentava aquele comportamento há pelo menos cinco anos e, portanto, só o fato de após todo este tempo ter conseguido narrar o problema já era um passo para querer se ver livre dele. Era preciso ter paciência.

Assim, resolvi suspender para mim mesmo o diagnóstico e prosseguir escutando suas questões, realizei ali uma suspensão fenomenológica (*epoché*). Sabia, teoricamente, o que se passava, mas optara por suspender aquele saber e prosseguir acompanhando a narrativa do paciente, buscando compreender os motivos que o levavam a repetir aquele comportamento de alto risco sem colocar qualquer rótulo na experiência existencial que se dava ali. Leo, ao não se sentir julgado, passou a ter ainda mais confiança para narrar e, quanto mais o fazia, mais desconforto sentia pelos modos existenciais que se revelavam. Ao mesmo tempo, sua gaguez praticamente desapareceu, o que ele não notou e eu também resolvi não revelar a ele. Muitas vezes, ele mesmo, ao narrar, agora de modo mais fluente, desvelava em si motivos para aqueles atos, ora relacionando-os com sua relação com os pais, em uma análise psicanalítica que ele mesmo fazia baseado em suas leituras, ora se colocava em uma posição niilista de que se a vida não possuía nenhum sentido ou valor, não importava, desse modo, o que ele fazia ou deixava de fazer. Escutava atentamente os caminhos de seu pensamento, sem negá-los ou afirmá-los, apenas em um modo compreensivo de escuta. Até que um dia, ao falar, Leo colocou a seguinte afirmativa:

- A verdade é que eu não sei porque eu faço isso.
- Se não sabe, porque o faz?
- Porque parece ser o que sempre fiz, nunca me senti bem fazendo, mas algo sempre me impulsiona a fazer.
- O que seria esse algo?
- Você notou que eu parei de gaguejar?

Já fazia pelo menos duas sessões que a gaguez de Leo melhorara consideravelmente e, ao perceber, novamente Leo encheu-se de surpresa e alegria, como se um milagre tivesse se revelado. Apenas o fato de poder narrar livremente sua história a alguém, sem julgamentos e diagnósticos, fora suficiente para uma mudança de sua modulação vocal. A gaguez quase desaparece quando Leo sente confiança para narrar sua própria história e, desse modo, escutá-la pela primeira vez e de fato conhecê-la com profundidade. Minha opção por não interpretar baseara-se em minha própria limitação, sabia que qualquer modo de interpretação traria em si uma série de julgamentos. Se Leo, por exemplo, fosse um amigo eu não hesitaria em dizer que aquele comportamento era absurdo e que era preciso parar de fazer aquilo pela sua saúde e segurança. No entanto, como psicoterapeuta, senti no momento que o melhor era compreendê-lo, acompanhá-lo em sua narrativa para que ele mesmo percebesse as privações existenciais que aquele comportamento lhe causava.

Se algo está existencialmente privado é pelo fato de que, em algum momento, era saudável, aberto em possibilidades e, por algum motivo, tornara-se uma privação. Leo, com aquele comportamento, privava-se de uma série de possibilidades existenciais, que se revelavam de modo mais claro na dificuldade de expressão vocal ocasionada pela gaguez. A vergonha de seus atos o isolava cada vez mais da convivência humana, fechando-se em um mundo de questionamentos existenciais que, ao mesmo tempo que se apresentavam como uma fuga de si, aproximava-o de uma investigação de si que o levava a buscar o auxílio de um psicoterapeuta. Leo queria falar, mas temia que sua história dificilmente seria compreendida por alguém, o que o levava, literalmente, a “engolir” as palavras.

Eu mesmo me surpreendi quando, sem nenhum tratamento específico, a gaguez de Leo quase desapareceu, queria em meu íntimo encontrar explicações para aquele fenômeno que simplesmente se dera, mas logo compreendi que aquilo não era importante. A afinação afetiva de Leo se modificara claramente naquele instante, mas não fora algo passível de objetivação ou tematização teórica. Sua privação existencial do falar, do expressar-se com o mundo, abriu-se em outro modo de ser existencial, em que o narrar sua história se revelara na própria maneira do dizer sobre si mesmo.

Neste momento percebi a importância do respeito ao mistério e da tolerância à incerteza nos acontecimentos que se revelam no encontro paciente-psicoterapeuta. Ao

invés de correr atrás de respostas em um típico pensamento calculador, o acompanhar serenamente, zelando por compreender a narrativa do paciente, abre a possibilidade de um cuidado autêntico, em que o modo de ser fenomenológico-hermenêutico abre a possibilidade de uma livre expressão daquele que busca auxílio e, conseqüentemente, um meditar sobre aquilo que lhe priva existencialmente em busca de outro sentido que abra novas possibilidades.

#### **4. Cuidado fenomenológico-hermenêutico**

Apesar de a gaguez de Leo praticamente desaparecer, seu comportamento de alto risco repetitivo pouco mudara. Em alguns momentos deixa de me informar quando da repetição do ato, para, poucas semanas depois, no entanto, revelar com vergonha que fizera novamente. Sua conclusão é de que tem vergonha de si mesmo e contar para mim é desnudar-se excessivamente. Neste momento, demonstra grande tristeza por saber que terá, mais uma vez, de esperar para realizar exames médicos que lhe tranquilizem do medo da morte:

- Me considero refém do tempo.

A partir dessa frase passamos a trabalhar o modo como a temporalidade o oprime. O passado, com os problemas de alcoolismo do pai e a relação turbulenta com a mãe, sempre se revela como o mais notável em sua narrativa, enquanto o presente é uma constante prisão repetitiva do comportamento de risco, o medo da morte e o alívio do resultado do exame médico. O futuro, no entanto, parece não existir.

- Acho que não passarei dos 30 anos. Quando penso no futuro nada vejo.

A morte, para ele, sempre parece iminente pela dificuldade de articular o futuro, criando na sua vida cotidiana uma prisão entre o comportamento de risco e a iminência de uma doença mortal. Sua questão ontológica, em que o nada da morte sempre está a rondá-lo afetivamente pelas sombras do passado, é faticamente exercida pelo modo descuidado de ser no presente. Afetivamente, apresenta um modo de lidar com o tempo

privado de fluidez e articulação da temporalidade *extática* passado-presente-futuro, repetindo o mesmo comportamento de risco como modo familiar de ser-no-mundo. Essa é, neste momento, sua questão existencial, como abertura de mundo. A afinação afetiva de sua abertura, privada de articulação temporal, revela-se como aprisionamento afetivo em um vazio que sempre caminha em direção a um ser-para-a-morte iminente.

Na relação paciente-psicoterapeuta revela-se neste momento a importância do cuidado que zela pela revelação do ser do *aí*, em que o modo existencial de Leo começa a se desvelar em sua própria narrativa. Além de suspender diagnósticos e procurar estar o mais presente possível, aguardando o que advir no desencobrir do ser do *aí*, em uma postura fenomenológica, a hermenêutica se torna aqui importante para um desvelar dos sentidos ocultos dos modos de ser de Leo. Por meio de perguntas não interpretativas e abertas, estabelecidas mesmo na relação autêntica com o paciente, a compreensão-afetiva dos acontecimentos de sua existência lhe começam a brotar e mover o círculo hermenêutico. Leo começa a se questionar dos lugares que frequenta, das pessoas com quem convive, passa a observar-se por alguns momentos como alguém que se vê de fora. A queda na impessoalidade do *a-gente* nunca lhe fizera pensar afetivamente antes naquilo que fazia automaticamente, como o uso de drogas e o sexo com estranhos que, segundo suas próprias palavras, só lhe causam dores.

Tal investigar a dor de si, ao mesmo tempo em que começa a levantar importantes questionamentos, leva Leo a se sentir deprimido pelo fato de que a familiaridade do tempo aprisionante, até então construída, começa a ruir para dar lugar a um estranhamento, a uma indeterminação ontológica que se revela conforme as determinações ônticas perdem o sentido confortador. Como deixar de fazer aquilo que o incomoda sem, para tanto, rearticular toda sua existência fática? Os amigos com quem convive, os lugares que frequenta exigem determinados modos de ser que Leo já estabelecera como seus. Há cinco anos, desde que passara a ter alguma liberdade, optara por aquele estilo de vida e agora, como acontece na sua relação com o tempo, parece fadado a essa prisão identitária. Recomeçar é difícil, parece até mesmo impossível. Essa tensão entre o modo de ser impessoal e o início de uma reflexão meditativa e mais autêntica sobre si mesmo faz Leo alternar momentos de alívio e grande tristeza, seus sentimentos começam a se revelar com mais facilidade, o choro brota de seus olhos com mais frequência. Até o momento em que Leo decide, por si, que não quer mais repetir aquele comportamento de risco por um

motivo que lhe foi revelado. Para expressá-lo, no entanto, faz uma interpretação que o leva, hermeneuticamente, à decisão:

- Pensava que o sexo com estranhos era apenas para me punir de alguma culpa. Mas, na verdade, achar que estou doente me protege do incômodo que sinto de ir atrás de um relacionamento sério.
- E por que você acha que ir atrás de um relacionamento sério é um incômodo?
- Porque eu não sei como faz para ter um relacionamento sério.

Aquela fala, no entanto, ainda não seria suficiente para uma mudança efetiva em seu comportamento. A identificação com a dor e o sofrimento são partes constitutivas do modo de ser de Leo e sua tendência foi novamente fechar-se em si, repetir os atos e voltar a dar espaço para questões ontológicas do sentido de tudo que há. Dessa forma, prosseguiu acompanhando com atenção, interessado nas teorias que ele trazia sobre a origem do Universo e o que havia na vida após a morte. Conforme ele percebia meu interesse, me mandava textos, trazia poemas que havia escrito e empenhava sua energia naquelas elucubrações, esquecendo-se e evitando completamente, no entanto, sua existência fática. A exigência de ter de ser, porém, o leva novamente a desabafar sobre o que ele chama de “um vazio imenso” que sente ao repetir seu comportamento. A paciência de esperar que ele regresse ao assunto principal é recompensada com uma abertura e confiança ainda maiores da parte de Leo.

Ele agora, novamente em uma hermenêutica para compreender a si mesmo, divide sua personalidade em duas. Inspirado no romance de Herman Hesse chama a personalidade que busca as drogas e o sexo com desconhecidas de Demian e sua parte poética, profunda e que busca um relacionamento sério de Sinclair<sup>533</sup>. Tal divisão é

---

<sup>533</sup> O romance *Demian* (1919), de Herman Hesse, conta a história de Emil Sinclair, jovem que cresce em uma família religiosa e de princípios morais e éticos ilibados, mas que no início da adolescência passa a ver no mundo uma maldade que desconhecia e começa a se identificar com ela. Inicia, assim, uma série de questionamentos existenciais por meio de uma introspecção e isolamento que o fazem se aproximar de Max Demian, um colega de classe que apresenta ideias e questionamentos bem diferentes dos princípios cristãos da família de Sinclair. Com tal influencia, o jovem passa a experimentar uma rebelião das convenções

decisiva para o início de uma integração de seu modo de ser sem cair precipitadamente em uma estranheza abissal e demasiadamente próxima da angústia. Leo, agora Demian e Sinclair, pressente a angústia em diversos pensamentos e sentimentos, anda às voltas com ela, mas consegue criativamente proteger-se da total indeterminação nos seus modos de compreender a si mesmo. Leo, acima de tudo, é um paciente corajoso. O cuidado fenomenológico-hermenêutico – com as chaves do respeito ao mistério e da tolerância à incerteza – tece e fortalece o encontro paciente-psicoterapeuta, abrindo-se, assim, a possibilidade de uma abertura poética para uma aproximação compreensiva-afetiva de Leo em relação à sua própria existência.

### **5. Abertura poética**

No lugar de pensar em um comportamento esquizóide por conta da divisão de personalidade realizada por Leo, acompanhei-o em sua caminhada hermenêutica para integrar os dois personagens que viviam dentro de si. Demian, na visão dele, é a personalidade das festas, que sabe tudo sobre a noite, vive rodeado de amigos, está sempre feliz, mas não consegue controlar seus impulsos destrutivos. Sinclair, por outro lado, é o pensador, existencialista, introspectivo, melancólico e que busca resguardo na poesia. Aos poucos, Leo percebe que não era nem um nem outro, mas uma síntese de ambos. Não necessitava se fechar em si, como era a tendência de Sinclair, e muito menos perder a consciência de seus atos como fazia Demian. Neste momento, Leo parou de ter relações sexuais frequentes e sem proteção com desconhecidos e passou a usar drogas de modo esporádico e, de acordo com ele, “recreativo”, saindo de casa menos do que outrora.

Ao mesmo tempo que tal fato se revela a ele como vitória, sente-se cada vez mais sozinho, não sabe bem como agir em situações diferentes daquela a que se acostumara, compartilha comigo fracassos em abordagens com mulheres que ele chama de “normais” e sente um grande desconforto nesta tentativa de mudança existencial. No início, aquela mudança não lhe parece natural e o tema que passamos a discutir é a responsabilidade de suas escolhas e atos livres. Sua concepção de liberdade, até então, é de algo desenfreado,

---

sociais, nutrir a construção de sua independência de pensamentos e perceber as diferentes possibilidades de praticar o bem e o mal por sua própria escolha.

que Demian sempre procurara nas drogas e no sexo ilimitado, esquecendo-se, no entanto, das consequências, já que o futuro se apagava no vazio enorme que sentia. Por outro lado, as consequências dos atos de Demian eram refletidas e ponderadas por Sinclair, que era quem tinha de arcar com as preocupações de uma possível doença. Leo passa a observar-se ainda mais de longe, a investigar seus modos de ser-no-mundo, quando percebe que a responsabilidade pela escolha existencial não é de Demian e nem de Sinclair, pois ambos formam aquilo que ele é. Em determinado momento, Leo conclui com a frase literal:

- O que penso que é liberdade, é aí que não é mesmo.

Essa tomada de decisão, que aparece no círculo hermenêutico da compreensão de Leo sobre si mesmo, não é puramente cognitiva, traz em si fortes laços afetivos, impossíveis de descrição, que se revelam no próprio encontro paciente-psicoterapeuta. O familiar de Leo, que era aquela repetição que lhe fazia se sentir mal e constantemente ameaçado pela morte, é substituído por um outro modo de ser existencial, ainda desconhecido. A própria afinação afetiva da abertura de Leo se rearticula, ir aos lugares que antes ia e procurar o sexo de risco com desconhecidos perde o sentido e, deste modo, Leo deixa de fazê-lo. É como se não fosse mesmo mais possível a ele afinar-se afetivamente àqueles ambientes, como se eles deixassem de fazer parte de suas possibilidades possíveis. Leo deixa de usar cocaína e crack, prossegue com o uso esporádico apenas de maconha e encontra os amigos, mas em outras circunstâncias. Por vezes, o convidam a ir aos lugares de sempre, mas ele escolhe dizer não e vai para casa. Tal escolha, no entanto, implica outras consequências, como a total falta de atividade sexual, o que o incomoda, mas que se revela para ele, ao mesmo tempo, como condição do momento para não repetir os mesmos atos. A sexualidade e o lazer do modo como lhe era familiar já não servem mais, no entanto, não sabe bem como articular para fazer diferente.

Este fora, talvez, o momento mais crítico da psicoterapia, pois o que ficara momentaneamente no lugar de Demian era um vazio fático, ôntico. Se antes o vazio de Leo era mais ontológico, preenchido com as drogas e a repetição de comportamentos de alto risco, agora este vazio se estendia à vida cotidiana ela mesma. Ficar em casa sem nada fazer enquanto os amigos estavam a se divertir era, ao mesmo tempo, libertador e



angustiante. A angústia aqui se estabelece pelo pressentir afetivo da indeterminação ontológica, que se reflete na vida cotidiana como responsabilidade pela escolha de ser quem se deseja ser e não ser aquilo que sempre se fora pelo falatório do a-gente. O cuidado do psicoterapeuta torna-se, assim, o anteparo da angústia, a presença de alguém que acompanha o paciente em sua jornada rumo ao novo que é, ao mesmo tempo, o desconhecido não-familiar. A propriedade de Leo, assim, revela-se em sua possibilidade de dizer não, de escolher não mais fazer aquilo que sempre fizera. Essa escolha, no entanto, o aproxima ainda mais de sua indeterminação ontológica, na qual não há certezas reconfortantes, mas sim um indagar-se sobre si mesmo, um investigar a dor de si para compreensivo-afetivamente rearticular sentidos antes sedimentados que soçobraram. Aproximar-se desse aparente nada, que em si guarda todas as possibilidades possíveis, é um aproximar-se da totalidade metafísica e pressentir a angústia, sem nunca cair em seu indizível nada, mas sentindo um aperto no peito estremeedor diante do mistério de existir. É este pressentir que possibilita uma nova abertura existencial da afinação afetiva e abre o sujeito para sua condição de aí-ser. Quando tal abertura tem o cuidado como anteparo, inaugura-se a possibilidade de um novo sentido brotar, mas quando ela não encontra onde apoiar-se, está sujeita a se tornar uma torrente afetiva tão grande que se torna uma privação de sentido ao invés de uma nova possibilidade de sentido. A afetividade, neste sentido, ao afinar a abertura do aí-ser, pode ser fator libertador ou privativo, a depender dos modos de cuidado disponíveis aos que estremecem diante do pressentir da tonalidade afetiva fundamental.

## **6. Rearticulação de sentido**

Neste momento dos encontros, Leo percebe por si mesmo que o modo de ser escolhido por ele para lidar com a integração entre Demian e Sinclair é o da invisibilidade, evitando o contato com os amigos. Ao mesmo tempo, narra algumas ações que parecem indicar novos modos de ser que começam a se estabelecer. No aniversário do pai comprara um bolo e um presente, no dia seguinte saiu para fazer atividades físicas, coisa antes impensável. As respostas do mundo compreensivo de Leo também começam, naturalmente, a surgir. Fora convidado a ser representante de sala na Universidade em que estuda e, por fim, respostas afetivas inesperadas aparecem:

- Minha mãe me mandou um “eu te amo” via telemóvel, e não lembro de ela já ter me mandado isso.

Em minhas observações clínicas tais fatos são normais quando há uma rearticulação de sentido e novos modos de ser se abrem. No momento em que a afinação afetiva da abertura de Leo como ser-no-mundo se rearticula, com novas possibilidades que se abrem, o próprio modo de resposta do mundo se altera ao mesmo tempo. Trata-se de uma articulação clara entre um novo modo de ser e um novo modo de abertura ao aí do ser. Quando a tonalidade afetiva que abre mundo se modifica, a própria relação do aí-ser com os entes intramundanos se modifica. É comum neste momento que acontecimentos antes improváveis se revelem, tanto por parte daquele que passara pela rearticulação de sentido, quanto pelas pessoas de seu convívio. A afinação afetiva não é algo interno a um sujeito que percebe objetos externos, mas ela transpassa o aí-ser rearticulando não apenas seus pensamentos e ações, mas o próprio modo de ser-com do paciente. A rearticulação, que é afetiva, inaugura novos modos de afinação com o mundo e com o outro, abrindo-se, assim, outras possibilidades antes existencialmente privadas.

Leo parece, aos poucos, estar mais ciente de suas escolhas, não realizando mais os atos impulsivos de outrora. Seu consumo de drogas diminui consideravelmente e alguns objetivos futuros começam a ser esboçados em sua narrativa, a relação com a temporalidade se torna menos privativa. Ao mesmo tempo, prossegue com seus questionamentos existenciais e com momentos de tristeza e introspeção. Os personagens que criara para compreender melhor a si mesmo, Demian e Sinclair, ficam cada vez mais ausentes de sua fala. Em pouco tempo, Leo conhece Claudia, com quem inicia um namoro que, dois anos depois, se concretizaria em um casamento<sup>534</sup>.

\*\*\*\*\*

---

<sup>534</sup> Tive de parar com a psicoterapia de Leo em 2014, quando me mudei de São Paulo para Dublin. Passei seu caso para um colega, que ainda o atendeu por cerca de seis meses. Hoje, Léo continua casado com Cláudia e está realizando seu mestrado em uma das mais prestigiadas universidades brasileiras.

A descrição do caso clínico realizada neste capítulo tem como objetivo central demonstrar que a tese defendida, da tonalidade afetiva fundamental como possibilidade de rearticulação de sentido, é passível de descrição no contexto prático da psicoterapia. Desde nossas meditações sobre o modo de ser existencial do psicoterapeuta realizada no *Capítulo 12* (pp. 287-304) de nossa investigação, preocupamo-nos por articular o pensamento filosófico que desenvolvemos com as implicações da clínica, em que o encontro paciente-psicoterapeuta se dá. Neste sentido, o caso real de Leo – que sofreu apenas modificações biográficas para proteção da identidade do paciente – parece-nos emblemático. Tanto pelo modo como se desenvolveu como pelo fato de que fora este processo psicoterapêutico que germinou a ideia central desta tese.

Dessa forma, optamos por finalizar a investigação com a sua descrição na prática, o que evoca o fechamento de um círculo, em que a prática leva ao interesse acadêmico e a pesquisa realizada se concretiza exatamente com a descrição prática daquilo que fora investigado. No capítulo a seguir, que de fato encerra a presente tese, abrimos a possibilidade de pesquisas futuras para uma reflexão mais aprofundada de como as tonalidades afetivas são o centro fundamental para uma psicoterapia de rearticulação de sentido, aproximando-a das recentes descobertas da neurociência e do fim da divisão cartesiana entre mente e corpo, inaugurando um novo modo de se encarar o que a tradição chama de perturbações mentais, mas que em nossa investigação são privações dos modos de abertura compreensivo-afetivos do homem.



## Capítulo 15

### Ideias para uma futura aproximação fenomenológica e poética das tonalidades afetivas com a neurociência

#### 1. Apresentação

As reflexões filosóficas empreendidas na presente investigação buscaram meditar sobre a tonalidade afetiva fundamental da angústia como possibilidade de rearticulação de sentido na prática de psicoterapia. O presentir da angústia, portanto, em um instante cairológico e de compreensão afetiva, abre novas possibilidades para que sentidos – antes privativos da existência do paciente – estabeleçam um outro modo de abertura. Mas o que seria este presentir da angústia? Seria, pois, o presentir da abissal indeterminação ontológica que circunscreve o mundo cotidiano do paciente. Indeterminação, porém, cada vez mais sufocada e retraída pelo rolo compressor da técnica, que desvia o aí-ser de sua essência misteriosa e incerta para formatá-lo em sentidos frágeis de articulações meramente funcionais.

Tal modo de ser cotidiano, desmemoriado da pergunta pela verdade do ser, esquece-se das questões existenciais fundamentais (“Quem somos?” “Por quê?” “Para que?”), absorvendo-se numa queda excessiva no falatório e na construção frenética de novos sentidos que ocultam o confrontar-se com o nada apontado pela totalidade metafísica e pela grandiosidade enigmática do Cosmos. Esquece-se por completo do nada ou, por outro lado, ele torna-se objeto de uma crença em uma espécie de niilismo ateu, que aponta para uma escuridão sem tréguas, em que Deus e os deuses são meras fantasias criadas pela mente criativa do homem para dar sentido a uma experiência que, na verdade, revela-se como vazia. O nada, assim, formata-se como este vazio que imobiliza o homem para novas perguntas existenciais sobre o ser e o faz absorver-se num estudo cego dos entes ou numa indiferença cinza perante a existência.

O nada, no entanto, como procuramos meditar, é a possibilidade possível que tudo possibilita, sendo, assim, impossível defini-lo. Não se trata, desse modo, de uma escuridão vazia, mas, isso sim, aproxima-se de uma fonte luminosa que tudo cria e tudo possibilita criar. O nada, que aponta para a indeterminação ontológica exatamente pela impossibilidade de contorno, já que ele se mostra fenomenologicamente como

indescritível e incalculável, só pode ser perguntado e investigado pela compreensão-afetiva do homem, pela poética. É a tonalidade afetiva fundamental que possibilita um presentir deste horizonte de possibilidades e de uma possível aproximação com o que Heidegger chama de apropriação propícia (*Ereignis*).

Ao longo de nossa investigação, procuramos demonstrar como tal presentir da angústia, em uma psicoterapia, abre novas possibilidades para se pensar as privações existenciais e o modo como se revela a relação paciente-psicoterapeuta. Ao pensarmos as tonalidades afetivas, inaugura-se uma clínica para além do sujeito cartesiano, que pense o homem como o *aí do ser*, como abertura que, muito além de simplesmente perceber objetos, já é junto ao mundo com os outros. Este novo modo filosófico de descrever o homem proporcionado pelo pensamento de Heidegger abre agora um outro questionamento: como se desvela este presentir da tonalidade afetiva fundamental em termos fáticos? Já vimos que o nada apontado por este presentir não pode, não deve e não tem como ser racionalmente pensado, apenas poetizado. Pensá-lo racionalmente seria já de antemão limitá-lo. Por isso, o respeito ao mistério e a tolerância à incerteza são as chaves bases do trabalho psicoterapêutico com a tonalidade afetiva fundamental.

No entanto, apesar dos avanços de nossa investigação, é preciso um passo futuro mais concreto em direção a um auxílio aos que sofrem de privações existenciais. Propomos, assim, a possibilidade de uma descrição fenomenológica e poética do presentir da angústia. Ou seja, como este presentir se manifesta na existência fática do homem? Como se dá a abertura compreensivo-afetiva das tonalidades afetivas no existir humano? Em nossa hipótese futura, uma poética das tonalidades afetivas aponta para três fenômenos inerentes ao existir (*ser para fora*): a relação do homem com a gravidade (espaço), as frequências cardíacas e o ritmo da respiração (tempo). Estes três elementos, que apontam para o homem como *ser-no-mundo espaço-temporal*, são as chaves para a proposta de um futuro estudo neurofenomenológico das tonalidades afetivas, que como procuraremos demonstrar em trabalhos posteriores, revela-se faticamente na ligação íntima do sistema cardiorrespiratório e vestibular com o cérebro humano<sup>535</sup>. É com a

---

<sup>535</sup> O sistema vestibular é também conhecido como órgão gravitoceptor e se constitui por órgãos do ouvido interno que são responsáveis por detectar os movimentos corpóreo e, desse modo, mantém o equilíbrio dos vertebrados em relação à gravidade.

abertura da possibilidade desta linha de investigação que pretendemos finalizar nosso trabalho: ideias para a proposta de um estudo neurofenomenológico e poético das tonalidades afetivas, aproximando, desse modo, a filosofia de Heidegger das descobertas recentes da neurociência. Ao nosso ver, tal meditação é a chave fundamental para uma compreensão que abra um espaço de diálogo filosófico entre a descrição fenomenológica e poética e os estudos científicos da neurociência, desvelando faticamente as tonalidades afetivas como propostas por Heidegger na existência do *aí-ser*. Inaugura-se, assim, a possibilidade de uma psicoterapia afetiva, em que a divisão cartesiana corpo (soma) e mente (psiquê) dá lugar a uma fenomenologia-hermenêutica da existência como abertura. Corpo é mente e mente é corpo<sup>536</sup>. Nossa tese é de que o ser se desvela, para logo se velar novamente, nas tonalidades afetivas, no que chamaremos de cor da ação.

## 2. Tonalidades afetivas: a cor da ação

Como já vimos anteriormente, as tonalidades afetivas sempre abrem e afinam o mundo compreensivo-afetivo do *aí-ser* desse ou daquele modo<sup>537</sup>. Deixar ser a tonalidade afetiva fundamental na prática clínica, não a buscando de forma artificial, foram os passos que procuramos dar no sentido de meditar sobre o modo de abertura existencial do encontro paciente-psicoterapeuta<sup>538</sup>. A tarefa de tal encontro, portanto, é despertar a

---

<sup>536</sup> DAMÁSIO, António (1999, p. 56). *O sentimento de si – corpo, emoção e consciência*. Temas e Debates: Lisboa. Os principais pesquisadores modernos em neurociência, com destaque para o português António Damásio, concordam que não há oposição entre razão e emoção, elas estão articuladas. O organismo é integrado: mente-corpo. Outros pensadores que seguem essa linha são os franceses Jean-Didier Vincent e Alain Prochiantz, os estadunidenses Joseph LeDoux, Michael Davis e Richard Davidson e os britânicos Raymond Dolan e Jeffrey Gray, para ficarmos apenas nos mais proeminentes. Em sua obra, Damásio utiliza o termo “tonalidade de emoções” para explicitar o impacto de determinadas emoções no sentimento humano. Ele diferencia sentimento como a experiência mental e privada de uma pessoa, que pode ser revelada por uma conscientização, enquanto a emoção é um conjunto de respostas observáveis, mas que não requerem conscientização por estarem sempre lá. Damásio ainda divide as emoções em primárias ou universais: alegria, tristeza, medo, cólera, surpresa e aversão; emoções secundárias ou sociais: vergonha, ciúme, orgulho e culpa; e as emoções de fundo: tensão, calma, fadiga, energia, bem-estar, mal-estar, esperança e desencorajamento. A emoção, para ele, é parte integrante de qualquer processo racional.

<sup>537</sup> Ver *Capítulo 9* (pp. 227-246).

<sup>538</sup> HEIDGGER, Martin (2005, p. 78). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão* - 2ºed. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro, Forense Universitária. Para Heidegger, a tonalidade afetiva precisa já estar *aí*, não podendo ser buscada de modo arbitrário. Não se possui uma tonalidade afetiva e sim o *aí-ser* sempre já está “correspondentemente afinado com ela”.

tonalidade afetiva, fazer com que aquilo que dorme acorde:

*“‘O que dorme’ está ausente de uma maneira característica, e, contudo, está aí. Quando despertamos uma tonalidade afetiva, um tal despertar indicava que ela já estava aí. Mas ele expressa ao mesmo tempo o fato de a tonalidade afetiva não estar de certo modo aí”<sup>539</sup>*

Não se trata de algo inconsciente que passa a ser conscientizado pelo paciente, como se as tonalidades afetivas se equiparassem, por exemplo, com as pulsões ou conteúdos reprimidos da psicanálise. Trata-se, isso sim, de simplesmente deixá-las ser. Ou seja, a tarefa do encontro paciente-psicoterapeuta é despertar a tonalidade afetiva, que sempre já está aí e, ao mesmo tempo, não está aí, pois velada pelo esquecimento do ser. Tal é, desse modo, o salto do animal racional para ser o aí do ser. O aí-ser tem em si a tonalidade afetiva desperta, não como uma conquista ou uma etapa de maior consciência de si, mas sim como o despertar do ser do homem<sup>540</sup>, que o afina deste ou daquele modo em sua existência como abertura. Despertar a tonalidade afetiva é perceber-se como abertura espaço-temporal de mundo, não mais como um sujeito interiorizado que percepção objetos exteriores, mas sim um aí-ser cuja tonalidade afetiva afina a abertura de mundo deste ou daquele modo.

As tonalidades afetivas não são entes, sentimentos com propriedades e características, algo dado, mas sim transpassam o humano, em uma espécie de atmosfera que afina seu ser-no-mundo, tratando-se não de uma vivência ou de um ente que advém da alma, mas mesmo do como estamos à beira de junto das coisas<sup>541</sup>. Este “como” determina a convivência ela mesma e o próprio encontro paciente-psicoterapeuta, portanto, não existe a tonalidade afetiva do paciente e a do psicoterapeuta, como se eles a possuíssem, mas sim a tonalidade afetiva já abre o modo de relação entre determinado paciente e determinado psicoterapeuta. Desse modo, como já procuramos estabelecer anteriormente, o despertar da tonalidade afetiva na prática clínica diz respeito ao encontro ele mesmo e

---

<sup>539</sup> Idem, p. 79.

<sup>540</sup> Idem, p. 83. “A tonalidade afetiva pertence ao ser do homem”.

<sup>541</sup> Idem, p. 87.



só pode ser meditado e poetizado, sendo impossível teorizá-lo de modo simplesmente racionalista, buscando categorias universais que expliquem o singular de cada encontro.

A tonalidade afetiva, assim, é “...o jeito fundamental como o ser-aí enquanto ser-aí é”<sup>542</sup>, é ela que dá consistência e possibilidade do próprio pensar e da convivência, sendo mesmo o fundamento do aí-ser. O despertar da tonalidade afetiva, portanto, é o centro de uma psicoterapia de rearticulação de sentido, pois é um modo de “...apreender o ser-aí em relação ao respectivo ‘jeito’ no qual ele a cada vez é”. Ou seja, é liberar espaço para deixar com que o paciente possa ser ele mesmo e aquilo que ele pode vir a ser e não o encaminhar nesta ou naquela direção específica do que se convencionou normal ou saudável. É deixar, na própria relação paciente-psicoterapeuta, com que a tonalidade afetiva do encontro desperte no paciente um descobrir seu modo de ser, sua afinação afetiva, sem que a atividade dos afetos seja desvelada apenas num momento de tristeza extrema ou de alegria exacerbada. Trata-se de uma reeducação para, ao silenciar a si, escutar os fundamentos afetivos de suas ações.

A tonalidade afetiva, portanto, é o que dá cor à ação. É o próprio fundamento co-originário do agir. Mas como a tonalidade afetiva pode ser meditada para auxiliar o paciente que busca auxílio de uma psicoterapia? Como ela se desvela no modo fático de ser do homem? Como ela pode auxiliar na lida com as privações existenciais? Nossa hipótese, para futuras investigações, é que a tonalidade afetiva abre o modo espaço-temporal do mundo. Logo, o mais notável das privações existenciais se revela no modo de abertura do paciente em relação à temporalidade e à espacialidade. Em um paciente dito “depressivo”, por exemplo, o tempo se arrasta e sua deslocação no espaço se torna mais difícil. O mundo, assim, abre-se de modo “depressivo”, as horas do relógio cronológico parecem se arrastar e os metros para se levantar da cama e sair pela porta do quarto se multiplicam. Não é que o paciente percebe o mundo assim, é que o próprio mundo se afina a partir de tal tonalidade afetiva “depressiva”. Ou seja, é como se o paciente estivesse afinado de modo “depressivo” e, assim, todo o seu mundo circundante se abre como “depressivo”. Não há um dentro que percebe um mundo fora, há, isso sim, uma tonalidade afetiva que afina mundo deste ou daquele modo.

---

<sup>542</sup> Idem, p. 88.

A partir de tal hipótese, nossa tarefa será meditar sobre modos de ser fáticos em que a noção de espaço e de tempo estão em jogo. E nossa hipótese é de que chegaremos, assim, a fenômenos que apontam para o modo fático de relação do homem com o espaço e o tempo: o lidar corporalmente com a gravidade (espaço) e as alterações da frequência e do ritmo cardíaco e respiratório (tempo). Tais fenômenos, como veremos, são as chaves para uma aproximação fática dos modos de abertura da tonalidade afetiva. A ideia é não pensarmos teoricamente sobre as tonalidades afetivas, pelo fato de que como já vimos, elas serem impossíveis de serem racionalizadas. O que está em jogo, portanto, é uma descrição neurofenomenológica e poética de como a gravidade, a frequência cardíaca e a respiração podem servir de indicadores de uma revelação das tonalidades afetivas que transcendem o aí-ser. Mas como seria possível uma descrição neurofenomenológica da gravidade, das atividades cardíacas e da respiração?

### **3. Neurofenomenologia poética: possível caminho de acesso à cor da ação**

Em um primeiro momento, a ideia de uma neurofenomenologia poética soa contraditória e estranha. A neurociência, em seu modo mesmo de investigação, utiliza-se do modelo científico natural, em um método objetivo de terceira pessoa baseado na pura observação e experimentação para buscar explicar os fenômenos mentais. A fenomenologia hermenêutica de Heidegger, por outro lado, suspende as teorias e radicaliza a intencionalidade husserliana, ultrapassando até mesmo o subjetivismo do conceito de mente e consciência, em um método de primeira pessoa e ao mesmo tempo de polifonia hermenêutica, em que cada aí-ser compreende-afetivamente o mundo desta ou daquela maneira. As discordâncias metodológicas e ontológicas entre ambas parecem irreconciliáveis, no entanto, nenhum dos dois métodos de investigação é suficiente ainda para uma meditação psicoterapêutica completa sobre os modos de ser do homem. Se por um lado a neurociência esbarra nas limitações metodológicas objetivas, que de pronto ignoram aquilo que não se encerra nas suas pressuposições já estabelecidas, a fenomenologia-hermenêutica heideggeriana não se debruça na observação de certos fatores fisiológicos e neurológicos que também não podem ser ignorados, por serem inclusive fenomenologicamente incontestáveis. A união de ambas as perspectivas busca lançar um olhar em que a diferença ontológica de fato se estabeleça, em que os processos

cerebrais e fisiológicos, inerentes ao ser-no-mundo, sejam fenomenologicamente e poeticamente descritos para nos aproximarmos de um revelar os modos como a tonalidade afetiva fundamenta as ações, pensamentos e convivência do aí-ser. O modo, por exemplo, como a rearticulação de sentido pode se dar, e que a neurociência moderna chama de neuroplasticidade, é um objeto de investigação interessante para o futuro<sup>543</sup>. Ou seja, os caminhos neuronais do cérebro humano se alteram de acordo com uma série de variáveis impossíveis de descrição objetiva, mas que podem ser vislumbradas por uma leitura fenomenológica e poética que não se limite à objetividade calculadora da técnica.

A neurofenomenologia, que se desenvolve a partir do pensamento do biólogo e filósofo chileno Francisco Varela, rompe com a ideia de que a percepção é um processo puramente cerebral, já que essa ideia ignora os pré-processos sensoriais corpóreos<sup>544</sup>. A percepção do mundo é sempre corpórea (*embodied*), portanto estudar apenas o funcionamento cerebral, como um sistema independentemente do restante da corporeidade, está distante de uma descoberta real do que é a consciência e a mente. Além disso, a percepção está sempre situada no ambiente (*embedded*), o estar no ambiente, ou o ser-no-mundo, já é decisivo no modo de perceber aquilo que vem ao encontro. E um terceiro pressuposto que ampara a neurofenomenologia é o fato de que a percepção, e até mesmo nossa mente, serem expandidas (*extended*), ou seja, dependem da correlação com o ambiente, em uma relação de intencionalidade no qual a consciência é sempre

<sup>543</sup> A neuroplasticidade é um dos temas mais atuais da neurociência e diz respeito à capacidade de mudanças ou adaptações da estrutura do Sistema Nervoso em resposta a fatores internos ou externos. As atividades neuronais têm o poder de regeneração, alterações nos circuitos sinápticos e mudanças de acordo com o aprendizado e as experiências vividas. A estimulação cerebral, seja com atividades físicas, leituras, relacionamentos interpessoais e conhecimento de si, não apenas muda o modo existencial da pessoa, como altera mesmo fisicamente suas atividades cerebrais. Na verdade, todo o Sistema Nervoso, que não se limita ao cérebro, pode ser rearticulado a depender da experiência. Até então, a ciência acreditava que o cérebro só possuía tal plasticidade durante a infância, no entanto sabe-se agora que os caminhos neuronais se modificam de acordo com uma série de variáveis durante toda a vida, o que altera o modo mesmo como o homem enxerga a realidade de acordo com tais caminhos. Passa-se, desse modo, do Sistema Nervoso mecânico e geneticamente determinado, em que a única mudança perceptível é o desgaste de suas engrenagens em direção à morte biológica, para um Sistema Nervoso maleável, que pode se transformar indeterminadamente de acordo com os acontecimentos existenciais, o que possibilita um vislumbre científico futuro da rearticulação de sentido que aqui propomos.

<sup>544</sup> GOUVEIA S. Steven (2017, p. 282). “Neurofenomenologia: uma fenomenologia para o século XXI”. In *Intencionalidade e cuidado: herança e repercussão da fenomenologia* - Actas do V Congresso Luso-brasileiro de Fenomenologia e III Jornadas Ibéricas de Fenomenologia. Org. Bernhard Sylla e Irene Borges-Duarte (p. 277-298). Os três pressupostos que balizam a neurofenomenologia que utilizaremos a seguir são baseados no artigo de GOUVEIA.

consciência de alguma coisa.

Em uma leitura heideggeriana possível, ainda mais radical, tal intencionalidade é mesmo o modo de abertura do *ái-ser*, afinado deste ou daquele modo pela tonalidade afetiva. Portanto, é preciso pensar o homem como abertura que compreende-afetivamente o mundo e, ao mesmo tempo, buscar uma descrição fenomenológica e poética integral de como seus processos fisiológicos e neurológicos são reveladores da tonalidade afetiva que o transpassa. Os batimentos cardíacos, a respiração e a relação com a gravidade são, em nosso entender, decisivos para se pensar a tonalidade afetiva, por serem fenomenologicamente incontestáveis do modo de ser-no-mundo e pelo fato de tais fenômenos serem decisivos para o destino dos chamados neurotransmissores. Ou seja, o cérebro não é uma máquina que, por meio de sinapses, percebe o mundo exterior, mas sim a tonalidade afetiva, que transpassa o ser humano e revela-se nestes três fenômenos fáticos, cria novos caminhos neuronais, ou seja, articula novos sentidos<sup>545</sup>. Nossa hipótese futura é a de que a articulação de sentido, ou a neuroplasticidade, em um nome mais científico, não é um processo mental puramente cerebral, mas engloba todo o modo de afinação afetiva do *ái-ser*, que, em nossa hipótese, pode ser presentido na relação gravitacional, na frequência e ritmo cardíaco e respiratório<sup>546</sup>. Em uma visão

<sup>545</sup> FUCHS, Thomas (2003, p.261). “Mind, meaning and the brain”. In *Project Muse: The Jonhs Hopkins University Press*, Baltimore (p.261-264). Utilizaremos como referência em futuras investigações o pensamento do psiquiatra alemão Thomas Fuchs, que aponta três limitações principais da neurobiologia para um entendimento mais integrativo do homem. A primeira nomeia de “Reduccionismo”, em que a subjetividade é vista como mero produto da atividade cerebral em uma visão próxima de máquinas processadoras de informação; a segunda é a “Reificação”, ou seja, a ideia de que a subjetividade e a atividade mental estão localizadas apenas no cérebro e podem ser identificadas nas estruturas corticais e subcorticais, reduzidas a meras representações de imagens cerebrais; por fim, o que ele chama de “Isolamento”, uma consequência das duas limitações anteriores, que separa a perturbação mental das interconexões existenciais e do ambiente do paciente. Para Fuchs, a ansiedade, a depressão e outras privações existenciais não estão localizadas em um lugar do cérebro, mas ressoam em toda a corporeidade e nos modos de experienciar o ambiente. Ele afirma que a mente só existe em articulação intencional com o mundo e, assim, o cérebro não pode ser estudado isoladamente, pois vincula-se e articula-se com todo o organismo, sempre em interação com o mundo circundante. Portanto, é preciso pensar em uma *gestalt*, em que corpo, mundo e sentidos mentais sejam pensados integralmente. Em suma, Fuchs defende uma “ecologia do cérebro”, em que as reflexões levem em conta a interconexão cérebro, corpo e ambiente. Para ficarmos em um exemplo interessante, o psiquiatra considera a depressão como uma privação de sincronia psicofisiológica, o que enriquece sobremaneira nossa reflexão futura sobre as tonalidades afetivas.

<sup>546</sup> DAMÁSIO, António (1999, p. 56). *O sentimento de si – corpo, emoção e consciência*. Temas e Debates: Lisboa. Nos aproximamos aqui de um conceito já desenvolvido pela neurociência, do sistema neural das emoções. De acordo com Damásio, numa emoção típica, certas regiões do cérebro enviam mensagens para outras regiões do cérebro e para quase todas as regiões do corpo. Estas mensagens são enviadas através da circulação sanguínea ou por sinais eletroquímicos que atuam sobre outros neurónios, sobre fibras musculares e mesmo sobre vísceras. Portanto, a emoção se revela nestas alterações que a ciência já é capaz de

neurofenomenológica, portanto, a rearticulação de sentido é um processo compreensivo-afetivo, ou seja, se revela no momento em que uma determinada tonalidade afetiva, que abre mundo afinado desta ou daquela maneira, cria caminhos neuronais que se tornam sedimentados pela repetição daquele modo de ser, refletindo-se, inclusive, em toda a corporeidade do aí-ser em sua relação com o mundo. A tonalidade afetiva que não se altera, neste contexto, cria caminhos neuronais que se fortalecem com os anos, mas que podem a qualquer momento, quando se dá o pressentir da tonalidade afetiva fundamental da angústia, ser rearticulado, o que pode ser verificado cientificamente como “neuroplasticidade”. O que pretendemos, em suma, é levar nossa meditação filosófica e psicoterapêutica para um nível de diálogo com a neurociência moderna, que tem descoberto modos de funcionamento cerebral que nos parecem possíveis de uma reflexão a partir da filosofia de Heidegger. Na verdade, o filósofo alemão, do nosso ponto de vista – e é outro ponto que defenderemos em investigações futuras – propõe em sua filosofia uma ideia de homem como aí-ser e ser-no-mundo que antecipa algumas das descobertas da neurociência contemporânea.

#### **4. Frequências, ritmos e harmonias: uma poética musical das tonalidades afetivas em diálogo com a neurociência**

A palavra tonalidade, em português, está ligada diretamente com as cores e as notas musicais, associada, em ambos os casos, com determinados graus vibratórios dentro de uma escala – seja da tonalidade de uma escala de notas dentro de um campo harmônico, no caso da música, seja na diferenciação vibracional da luz na tonalidade das cores<sup>547</sup>. Essa trivial explicação é necessária para compreendermos o horizonte de possibilidades

---

perceber e que se estende por uma modificação global do organismo e não apenas por mudanças cognitivas ou comportamentais. Em nossa proposta futura, a tonalidade afetiva afina o aí-ser em sua abertura como existência, portanto a própria corporeidade afina-se com esta ou aquela tonalidade afetiva que se revela, alterando, como veremos a frente, os modos de relação com a espacialidade e a temporalidade.

<sup>547</sup> A tonalidade, em música, é um sistema específico de sons de uma escala associada a um campo harmônico. É o que define, por exemplo, se uma música está em dó maior ou menor. Ou seja, a tonalidade transpassa a música como um todo, ela define seu tom fundamental. No caso das cores, a palavra tonalidade é usada mesmo para designar a cor que os olhos humanos podem enxergar. Um exemplo simples: entre as cores vermelha e amarela há infinitas possibilidades de tons laranjas, que nada mais são do que vibrações específicas da luz branca. A tonalidade é o que determina a cor.

poéticas que as tonalidades afetivas nos abrem para pensar o ser humano em futuras investigações. Se nas cores e nas notas musicais a tonalidade fundamenta as infinitas possibilidades sonoras e de cores, na afetividade se dá o mesmo: determinada tonalidade afetiva desvela o modo como o aí-ser se sente, em uma miríade infinita de tons afetivos que não podem ser medidos com exatidão por nenhuma aparelhagem técnica inventada até então.

Por questões didáticas, em nossa futura investigação, nos aproximaremos da música para meditarmos a respeito das tonalidades afetivas, com o objetivo de abrirmos um novo campo de investigação para uma compreensão poética da atividade dos afetos e que, ao mesmo tempo, nos aproxime poeticamente de questões fisiológicas e neurológicas que pretendemos investigar fenomenologicamente. A música e o som, em geral, são os elementos mais próximos das tonalidades afetivas ao nosso ver, pelo fato de serem invisíveis aos olhos, ondas vibracionais marcadas por uma presença que, ao mesmo tempo, é ausência, constituídas, sobretudo, pelo silêncio<sup>548</sup>. A música possui um diálogo direto com nossa afinação afetiva por meio da variedade de seu ritmo, melodia e harmonia. Um concerto de heavy metal, por exemplo, possui uma abertura específica no sentimento dos presentes, despertando euforia e agitação de acordo com o ritmo acelerado da bateria e da estridência melódica da guitarra. Pular, agitar a cabeça e cantar alto é uma resposta afetiva afinada ao som que vem do palco. Deste modo, normalmente, a lida com a gravidade modifica-se, a respiração se torna ofegante e os batimentos e frequências cardíacas se aceleram. Por outro lado, a execução de um andante num concerto de música erudita possui outro modo de abertura, também intimamente ligado à suavidade dos violinos e ao andamento lento da orquestra. Permanecer sentado, fechar os olhos e tornar-se mais introspectivo são também respostas afetivas afinadas ao ritmo oferecido pelo maestro. A respiração se acalma, as frequências cardíacas se estabilizam e a sensação da gravidade pode até mesmo se desvanecer a depender da profundidade da introspecção do ouvinte.

---

<sup>548</sup> WISNIK, José Miguel (1989, p. 18). *O som e o sentido: uma outra história da música*. São Paulo, Companhia das Letras. “...pode-se dizer que a onda sonora é formada de um sinal que se apresenta e de uma ausência que pontua desde dentro, ou desde sempre, a apresentação do sinal. (O tímpano auditivo registra essa oscilação como uma série de compressões e descompressões). Sem este lapso, o som não pode durar, nem sequer começar. Não há som sem pausa. O tímpano entraria em espasmo. O som é presença e ausência, e está, por menos que isso apareça, permeado de silêncio”.

Em nossa hipótese, a associação entre gravidade, respiração e frequência cardíaca são três indícios fenomenológicos de uma mudança da afinação afetiva da abertura do homem. No caso da música erudita, mesmo os andamentos que a caracterizam correspondem a termos ligados a determinadas disposições afetivas:

*“A terminologia tradicional associa o ritmo à categoria do andamento, que tem sua medida média no andante, sua forma mais lenta no largo, e as indicações mais rápidas associadas já à corrida afetiva do allegro e do vivace (os andamentos se incluem num gradiente de disposições físicas e psicológicas). Assim, também, um teórico do século XVIII sugeria que a unidade prática do ritmo musical, o padrão regular de todos os andamentos, 'seria o pulso de uma pessoa de bom humor, fogaosa e leve, à tarde'”<sup>549</sup>*

Os sons são emissões pulsantes que transpassam toda a constituição de abertura do aí-ser. Apesar de sabermos que o aparelho auditivo é responsável pela sua captação, em um olhar fenomenológico podemos refletir que tais pulsações impactam toda a estrutura de abertura do homem, dialogando diretamente com suas frequências cardíacas, ritmo da respiração e mesmo as ondas cerebrais<sup>550</sup>. O ritmo, que define a duração de uma frequência, e a melodia e a harmonia, que caracterizam a altura da frequência, compõem a tonalidade de determinada música, que pode ter trechos mais graves ou mais agudos, sinalizando para uma frequência maior ou menor de ondas vibratórias:

---

<sup>549</sup> Idem, p. 19. O autor do século XVIII citado é Johann Joachim Quantz, que fez tal afirmação em seu “Método para tocar flauta transversal” (1752). A citação está no livro “Sémantique musicale – Essai de psychophysiologye auditive”, de Alain Daniélou (Paris, Herman, 1978, p.34).

<sup>550</sup> O compositor norte-americano Daniel Dehaan, auxiliado por um programa informático chamado Max/MSP, transforma as ondas cerebrais em música. O experimento foi apresentado em 2014 pela violoncelista holandesa Katinka Kleijn, que acompanhava com seu instrumento os sons produzidos pelas suas próprias ondas cerebrais. Isso é possível pelo fato de as ondas cerebrais serem capazes de produzir impulsos eletroquímicos a partir da comunicação entre os neurônios. Durante a apresentação, Dehaan recebia as ondas cerebrais de Kleijn por meio do eletroencefalograma (EEG) e transformava em escalas sonoras. O interessante é que mudanças de sentimentos da violoncelista produziam diferentes tonalidades de som. As ondas, no entanto, alcançaram apenas de 0 a 30 hertz, enquanto a audição humana só consegue captar entre 20 e 20000 hertz. Portanto, alguns sons eram impossíveis de serem ouvidos, mas podiam ser sentidos como leves vibrações que transpassavam o corpo da audiência.

*“...o som grave (como o próprio nome sugere) tende a ser associado ao peso da matéria, com os objetos mais presos à terra pela lei da gravidade, e que emitem vibrações mais lentas, em oposição à ligeireza leve e lépida do agudo (o ligeiro, como no francês léger, está associado à leveza)”<sup>551</sup>*

Os sons agudos, vibrações sonoras mais rápidas, saem progressivamente da faixa de percepção humana; primeiro, soam distorcidos para, em seguida, com o aumento da vibração, perderem a intensidade e desaparecerem da audição humana, embora ainda perceptíveis, por exemplo, para um cão<sup>552</sup>. A diferença entre ritmo (duração), melodia e harmonia (altura) é puramente a faixa vibratória de cada um deles: entre 10 e 15 hertz é o limiar que os separam, números que coincidem com o chamado ritmo alfa (entre 8 e 13 hertz), uma frequência cerebral que é considerada o fundo condutor de todas as ondas cerebrais<sup>553</sup>.

Para Alain Daniélou, em sua *Sémantique musicale*, o ritmo alfa seria mesmo uma espécie de tonalidade que determina o tempo relativo das relações entre todos os seres vivos, uma espécie de frequência universal que possibilita que as percepções se revelem como percepções. Tal padrão vibratório sincronizaria e comandaria, desse modo, a sensação de tempo que experimentamos:

*“O ritmo alfa, pulsação situada no coração da música (como linha divisória e ponto de referência implícito entre a ordem das durações e das alturas), seria o nosso diapasão temporal, o ponto de afinação do ritmo humano frente a todas as escalas rítmicas do universo, e que determinaria em parte o alcance do que nos é perceptível e imperceptível”<sup>554</sup>*

---

<sup>551</sup> WISNIK, José Miguel (1989, p. 21). *O som e o sentido: uma outra história da música*. São Paulo, Companhia das Letras.

<sup>552</sup> Idem, p. 21.

<sup>553</sup> Idem, p. 22. De acordo com os estudos mais recentes em neurociência, o ritmo alfa desaparece no sono profundo e é recoberto por outros ritmos de ondas cerebrais quando a atenção está desperta e solicitada. No eletroencefalograma tal ritmo se mostra em um estado calmo, com os olhos fechados, em vigília; ou com um olhar que não se fixa a nada. O ritmo alfa é também chamado de “Berger wave”, em homenagem ao inventor do eletroencefalograma, o psiquiatra alemão Hans Berger.

<sup>554</sup> Idem, p. 23.



Se retornamos ao experimento de Daniel Dehaan, em que as ondas cerebrais se comportam de modo parecido com as frequências sonoras, apenas não sendo totalmente passíveis de percepção auditiva pela alta frequência por segundo de suas vibrações, levantamos a hipótese, para uma investigação futura, de que um diálogo entre a meditação de Heidegger sobre a tonalidade afetiva e os padrões vibratórios das ondas cerebrais pode ser enriquecedor do ponto de vista filosófico e até mesmo científico. A música serviria, assim, como ponte que ligaria o pensamento filosófico e as descobertas da neurociência sobre as vibrações das ondas cerebrais.

Mas seriam apenas as ondas cerebrais o foco de tal investigação? Não, até pelo fato de que a afetividade, poeticamente, é muito mais associada ao coração do que ao cérebro. Tal fato não pode ser ignorado em nossa meditação, pois revela uma verdade que necessariamente precisa ser filosoficamente investigada. A neurociência, no entanto, já fez tal associação: a ligação das frequências e ritmos cardíacos – não à toa conceitos musicais do coração – estão diretamente ligados aos modos de abertura afetivo do homem<sup>555</sup>. Um estudo de tal ligação é a chave para se compreender a tonalidade afetiva para além da filosofia, aproximando-se de uma neurofenomenologia poética que desvende alguns dos mistérios dos sentimentos humanos e da ressonância afetiva que se dá no encontro paciente-psicoterapeuta.<sup>556</sup>

---

<sup>555</sup> São diversos os estudos em neurociência sobre a ligação do coração com o cérebro, existindo até mesmo o nascimento de uma neurocardiologia. O HeartMath Institut, da Califórnia, por exemplo, dedica-se exclusivamente as pesquisas a respeito da influência da variabilidade cardíaca, em suas frequências e ritmos, para a saúde mental. E tal variabilidade está intrinsecamente ligada ao ritmo respiratório. Portanto, com algumas respirações específicas, o ritmo e frequência do coração chega ao que os especialistas do instituto chamam de “coerência cardíaca”. Neste estado, o coração envia ao cérebro informações fisiológicas que desenvolve neurotransmissores que podem influenciar positivamente na cura de estados depressivos e ansiosos. A técnica já é utilizada em psicoterapia. Realizei um curso sobre a coerência cardíaca no ano de 2018 e vejo bons resultados empíricos em meus pacientes. Além disso, alguns cientistas já comprovaram que um simples eletrocardiograma pode indicar estados de depressão e bipolaridade, casos bem documentados foram publicados por Angelos Halaris no *World Journal of Biological Psychiatry*, publicado em 28 de agosto de 2017. Podemos citar ainda o trabalho do psiquiatra norte-americano Steven Porges, diretor do Brain-Body Center, da Universidade de Illinois, em Chicago, que elaborou a Teoria Polivagal, que aponta o Nervo Vago, que liga o cérebro a diversos outros órgãos, em especial ao coração, como o fator fisiológico regulador de emoções e comportamentos.

<sup>556</sup> BARATA, André (2000). *Metáforas da Consciência. Da ontologia especular de Jean-Paul-Sartre a uma metafísica da ressonância*. Porto, Campo das Letras. A ideia de “acontecimento de ressonância”, proposta por André Barata, e suas reflexões com a música, podem enriquecer nossas futuras investigações. De acordo com o autor, a ressonância, do ponto de vista físico, é um fenômeno de sobreposição positiva de

## **5. Sistema cardiorrespiratório e vestibular: um olhar poético e fenomenológico a respeito das privações espaço-temporais**

Do nosso ponto de vista, em uma futura investigação sobre as tonalidades afetivas, que abra o diálogo entre a filosofia heideggeriana e as descobertas da neurociência, as privações existenciais de espaço e tempo seriam o fator central de meditação. Como já esclarecido anteriormente, a abertura de mundo do *aí-ser* pode estar privada de um relacionar-se fluído com a espacialidade e a temporalidade. O modo humano de relacionar-se com o espaço e o tempo, no entanto, é normalmente analisado de maneira cartesiana pela tradição, aproximando tais privações com distúrbios cognitivos ou consequências de um modo perturbado de enxergar ou sentir a realidade. No entanto, na existência como abertura, como ser para fora, a tonalidade afetiva já abre mundo, afinado desta ou daquela maneira, compreensivo-afetivamente. Ou seja, não se trata de um problema cognitivo que leva o homem a perceber o mundo exterior de modo deturpado, mas sim sua compreensão-afetiva já afina e abre mundo de tal ou tal maneira. Uma pessoa que sofre de claustrofobia, por exemplo, em princípio não possui uma lesão cerebral ou um problema biológico que a leva a uma sensação cognitiva de aperto em ambientes fechados. Na verdade, por motivos diversos, a compreensão-afetiva faz com que o seu mundo circundante de fato se abra mais constricto. O espaço cartesiano, aqui, não é fundamental, mas sim o modo de abertura existencial da espacialidade. Um ser humano sem tal privação, entra em um elevador e lida naturalmente com aquele espaço, já uma pessoa que sofre de claustrofobia, ao entrar neste mesmo ambiente, sente-o como opressor, as paredes literalmente parecem apertá-la contra si própria. Não se trata de que o elevador diminui de tamanho fisicamente, mas que a afinação afetiva do paciente em questão já abre aquele espaço do elevador como ameaçador. Trata-se de uma afinação do *aí-ser* com o mundo circundante e não do

---

duas posições em que uma delas causa a outra. Diante dessa ideia, o filósofo descreve a hipótese de uma descrição fenomenológica rigorosa da consciência como ressonância, com três propriedades do que ele chama de “acontecimento de ressonância”: toda a ressonância implica a constituição de um campo (princípio de campo); tal campo configura-se por determinado lapso de tempo face a um acontecimento e há ressonância se algo passa a “...soar por acção da sonância” de uma outra entidade (extensão da afecção).

processamento interno que capta o ambiente externo.

Tal diferença da maneira de enxergar o ser humano, do animal racional que percebe para o aí-ser que se afina, não impede, no entanto, que observemos, com as ferramentas da neurofenomenologia, como esse processo de afinação se revela nas ligações entre o sistema vestibular, responsável pela lida do ser humano com a gravidade, e o cérebro. No entanto, nossa investigação não se processará apenas no funcionamento biológico do sistema vestibular, nas respostas de orientação dos otólitos e sua comunicação direta com os neurônios, mas sim em uma reflexão fenomenológica e poética sobre a relação existencial do homem com a gravidade.

A gravidade é uma verdade fenomenológica fundamental da existência ôntica do homem. É, junto com a respiração, uma das primeiras e mais marcantes experiências fenomenológicas do bebê ao nascer, pelo fato de que na barriga da mãe se encontra ainda num estado físico em que a gravidade é amortecida pelo líquido amniótico, encapsulado em um ambiente seguro e protegido. Sua primeira experiência fenomenológica após o parto é confrontar-se com a força da gravidade, que lhe puxa incessantemente para a queda. O primeiro contato do aí-ser com os entes intramundanos é a gravidade, invisível e infalível, que lhe perpassa do topo da cabeça (céu) à planta dos pés (terra), que o transcende e determina faticamente o seu modo de ser no mundo. Viver no mundo, onticamente, é antes de tudo um submeter-se à gravidade. A gravidade, ao mesmo tempo, lhe oferece um lugar no mundo: uma morada para si diante da imensidão do Cosmos.

É a partir do aprofundamento de tal meditação que algumas perguntas podem se revelar: como a tonalidade afetiva abre os modos de orientação do ser humano com a gravidade? Como as privações existenciais influenciam no modo como o aí-ser se relaciona com o espaço? É possível liberar a privação existencial espacial por meio de atividades somáticas, orientando-se não apenas por uma resolução cognitiva da privação, mas sim ao realizar o movimento inverso, em um pensar integralmente corpo-mente? Quais as relações entre as privações existenciais – nomeadas pela tradição, por exemplo, como depressão, ansiedade e diferentes traumas – e o modo do ser humano relacionar-se com a espacialidade? Qual o impacto de determinadas privações existenciais no sistema vestibular humano?

No que toca à relação com a temporalidade, o estudo é semelhante, debruçando-se, no entanto, na respiração e nas frequências e batimentos cardíacos, fenômenos humanos ligados ao pulsar e ao ritmo do tempo. A temporalidade é fenomenologicamente modificada em pacientes que apresentam depressão, ansiedade e diferentes tipos de trauma. Muitos deles narram um tempo que se arrasta lentamente, que regressa a sensações do passado ou que transcorre em velocidade sufocante, alterando-se, portanto, a precisão cronológica do relógio. Novamente, não se trata do fato de os ponteiros do relógio alterarem seu curso normal, mas sim a afinação afetiva é que abre o tempo desta ou daquela maneira, a depender da experiência existencial de cada aí-ser.

Já se fazem estudos que ligam a respiração e os batimentos e frequências cardíacas com as chamadas perturbações mentais, conectando, assim, o funcionamento cardiorrespiratório com os modos de funcionamento cerebral<sup>557</sup>. O movimento contínuo de contração e expansão do coração, por exemplo, que é medido pelo ritmo e pela frequência cardíaca, curiosamente utiliza dois termos utilizados na teoria musical para a representação da divisão rítmica no tempo e da altura da música. A cor da ação, em nossa investigação futura, é dada pela atividade do afeto, a afetividade, que ressoa, por meio do ritmo e da frequência, em uma tonalidade que abre o modo como o aí-ser se encontra. Tal afetividade brota do nada, da clareira que possibilita toda a possibilidade e abre mundo. Ouvir a voz do coração, assim, é silenciar-se para um perscrutar o ser das coisas e deixá-lo despertar em tonalidade afetiva. Tal tonalidade pode se apresentar em diferentes frequências, que se abrem em uma infinidade de tons, desde o mais baixo, grave, escuro e pesado – o ódio – até o mais alto, agudo, claro e leve – o amor. Tais extremos guardam em seu entremeio todos os sentimentos humanos e não podem ser medidos matematicamente, radiografados ou racionalizados, apenas podem ser poetizados – na obra de arte, por exemplo – ou simbolizados nos mitos e revelados nas diferentes formas de elaboração religiosa do ser.

Em nossa hipótese futura, a tonalidade afetiva é quem dá a cor à ação e os batimentos e frequências cardíacas podem se apresentar como modos de tais

---

<sup>557</sup> Ver nota da p. 350.

tonalidades se desvelarem e abrirem o mundo sensorial do aí-ser, afinando-o afetivamente como ser-no-mundo. Por tais motivos, historicamente, o coração, para além do órgão de bombeamento sanguíneo como compreende a Medicina atual, é vinculado aos sentimentos. É o seu reagir à ação que movimenta o Sistema Nervoso Autônomo humano, aquele que não pode ser controlado pela consciência, mas que dispara suores, arrepios e tremores involuntários que estão para além das palavras e da racionalidade. É o coração que afina a tonalidade afetiva, como um diapasão que abre ao aí-ser uma afinação específica. Se há medo, o coração e a respiração aceleram, o corpo reage e instala no aí-ser uma tonalidade afetiva específica para além da palavra. Se há serenidade, os batimentos e a respiração desaceleram e o corpo sente a tranquilidade. Tais tonalidades afetivas, transformadas em sensações corporais, também abarcam toda a compreensão-afetiva do aí-ser. Não há corpo, alma e psique no aí-ser, há o desvelar do ser que se manifesta em corpo, alma e psique. O sentimento atravessa invisivelmente o aí-ser, como os acordes de uma orquestra que perpassam sentidos, emoções e sensações de uma plateia. Trata-se de uma outra linguagem, que para além do naturalismo da biologia, aponta para um outro modo de compreender o sofrimento humano: a porta é o coração, a chave é o sentimento e a fechadura é a poética.

A atividade do afeto, portanto, se daria em uma dimensão transcendente, que transpassa o homem, nas sendas misteriosas do ser, onde as noções de tempo e espaço não obedecem as leis da física clássica. Os sentimentos, portanto, são linguagens de sentido ainda desconhecidos ao aí-ser, que apenas pressente seus modos de se revelar, mas não possui sobre eles qualquer tipo de controle cognitivo. Os sentimentos transcendem o aí-ser, atravessam-no e afinam o mundo que lhe abre, os sentidos e compreensões que se lhe apresentam em sua lida cotidiana. Tudo o que o homem compreende, compreende-afetivamente. O aí-ser, no entanto, intui em si o “são”, a voz com ciência, o ser velado que se mostra em um lapso, ao pressentir a angústia, a tonalidade afetiva fundamental que aponta o nada, a pura luz do ser, a apropriação propícia. Tal pressentir só se dá ao atentar para a tonalidade afetiva, que dá cor à ação. É essa a voz do coração: uma voz com ciência. Tal intuição é que abre as fendas do rearticular, da novidade, de um recriar sentidos cognitivos embebidos pela compreensão-afetiva. Tal impressão gera, de princípio,

um temor, uma desarticulação total dos sentidos, uma desorganização do familiar para a queda no estranho e, quando não zelada pelo cuidado, imobiliza o aí-ser em sua lida cotidiana. O cuidado ampara o abismo que se abre, possibilita a contenção do sentimento indescritível e abre a possibilidade para uma rearticulação de sentido. É o fundamento da existência.

Novamente, um estudo neurofenomenológico e poético de tais divagações filosóficas a respeito do humano se fazem necessários para novas perguntas: como, de fato, a respiração e a coerência cardíaca são reveladores dos modos de abertura do aí-ser? Qual é a relação das privações existenciais de tempo com a respiração e os batimentos e frequências cardíacas? Qual a ligação da afinação de abertura do aí-ser com esses fenômenos? É possível, por meio de exercícios respiratórios e de coerência cardíaca, resultados efetivos para um modo existencial menos privativo?

Os questionamentos para um futuro estudo neurofenomenológico e poético das tonalidades afetivas são muitos e ainda necessitam de um aprofundamento, mas apontam para uma possível investigação em que as meditações filosóficas empreendidas nesta tese se aproximem de pesquisas que, do nosso ponto de vista, podem enriquecer a prática de psicoterapia, seja qual for a abordagem empregada, para o objetivo maior de qualquer atividade desta natureza: auxiliar o paciente em seu caminhar existencial.



## Conclusão

A reflexão a respeito da verdade e do fundamento na filosofia de Heidegger foi o passo inicial da parte final de nossa investigação como a base filosófica da proposta do cuidado fenomenológico-hermenêutico. Tendo em conta a verdade como desvelamento, em detrimento da verdade tradicional como conformidade que exclui aquilo que não concorda, Heidegger propõe uma verdade, inspirada na *Alétheia* grega, que tem em sua própria essência aquilo que fica encoberto e que não simplesmente concorda com pressuposições. Esquecer do encoberto, em nossa meditação, é desrespeitar o mistério do existir e, deste modo, esquecer-se também da pergunta pelo ser. Na Era da Técnica, o esquecimento da pergunta pelo ser se caracteriza por uma imersão do aí-ser nos entes e na disposição para um pensamento calculador racionalista que se esquece do ser e de um dos modos principais de sua revelação: a compreensão-afetiva.

Na psicoterapia, objeto de nosso estudo, faz-se necessário um movimento oposto, em que o pensamento meditativo reflita para além da verdade e do fundamento científico moderno em direção a um deixar ser que suspenda fenomenologicamente as representações e possibilite que a essência da verdade se desvele na compreensão-afetiva do aí-ser. Tal modo de ser existencial do psicoterapeuta, que respeita o mistério e tolera a incerteza, são as chaves do cuidado fenomenológico-hermenêutico, que como aprofundamos nesta parte de nossa investigação, tem por base três textos de Heidegger que apontam para a viragem de seu pensamento: “Que é metafísica?” (1929), “Sobre a essência da verdade” (1930) e “Sobre a essência do fundamento” (1929). Mais do que uma divisão de um primeiro Heidegger, marcado por *Ser e Tempo* (1927) e um segundo Heidegger, cujo marco é os *Beiträge* (1936), invocamos o pensamento heideggeriano como um caminho coeso de pensamento sobre a pergunta e a verdade do ser.

Já no caso de nosso caminhar, inspirados pela filosofia de Heidegger, refletimos a respeito da psicoterapia não como uma técnica moderna, modo como ela é interpretada na contemporaneidade, mas como uma *tékhne*, novamente num regresso ao pensamento grego na releitura do filósofo alemão. Tal passo é fundamental para clarificar os motivos



de nos debruçarmos no encontro paciente-psicoterapeuta para nossa reflexão sobre a angústia, não nos centrando especificamente em nenhuma abordagem psicoterapêutica. O objetivo fora pensar o encontro ele mesmo, não o conformando a abstrações teóricas que o tornassem uma mera representação, o que de pronto inviabilizaria uma verdadeira meditação fenomenológico-hermenêutica a respeito do tema. Unindo nossa proposta do cuidado fenomenológico-hermenêutico com a ideia de que a psicoterapia é uma *tékhnē* e não uma técnica, chegamos ao modo de ser do psicoterapeuta a que chamamos abertura poética, em que propomos certos temas filosóficos para a reflexão do próprio psicoterapeuta de como se fazer autenticamente presente para possibilitar que a tonalidade afetiva fundamental possa, se assim se der, desvelar-se. Não se trata, como deixamos claro, de provocar o pressentir da angústia no paciente, mas de ao menos deixar espaço, silenciando o falatório, para que essa possibilidade entre no campo de jogo do encontro.

Tal abertura poética dialoga com o pensamento de Heidegger nas *Beiträge*, no qual a tonalidade afetiva fundamental da angústia de *Ser e Tempo* não mais aparece do mesmo modo, mas dá lugar a uma tonalidade afetiva fundamental do susto, de uma filosofia que radicaliza na busca pela verdade do ser, que agora é representado como o seer. A angústia, então, torna-se o pressentir afetivo da apropriação propícia, de um evento indizível e impossível de denominação que rearticula sentido do aí-ser, possibilitando um outro modo de existência, principalmente no que se refere aos modos de abertura de espaço e tempo. Ao zelar e não interpretar, o psicoterapeuta possibilita o contato compreensivo-afetivo do paciente com sua história e, ao deixá-lo ser, abre as portas para um outro modo de ser possível, por meio de uma linguagem poética meditativa em detrimento da linguagem racional calculadora.

Ao final, todos os passos que procuramos estabelecer em nossa tese são ilustrados pela reflexão de um caso clínico real que foi o ponto de origem da ideia central da presente tese. O atendimento com o paciente Leonardo Settembrini é narrado com o intuito de pensar pela via prática a respeito das reflexões filosóficas empreendidas. Procuramos, desse modo, que os pontos mais importantes de nossa tese se amparassem em acontecimentos clínicos reais.

Para finalizar, naquilo que poderia até mesmo ser um anexo, propomos futuras investigações a partir de nossa investigação, aproximando a tonalidade afetiva como aqui

meditamos com a neurociência, numa possibilidade de uma neurofenomenologia poética que pense os modos fáticos de desvelamento das tonalidades afetivas, abrindo-se uma perspectiva que dialogue o pensamento meditativo heideggeriano com as descobertas fundamentais da neurociência em relação ao funcionamento do Sistema Nervoso humano, que vai muito além de um funcionamento mecanicista do cérebro. Refletir o homem integral, mente-corpo, é o próximo grande desafio da psicoterapia, que não cuida de um cérebro ou simplesmente de pensamentos abstratos, mas de um ser humano integral, em que sistemas fisiológicos e psicológicos são articulados de tal modo que é impossível diferenciá-los. Deste modo, o que propomos para investigações futuras passa pelo fim de uma distinção entre psicoterapia da mente e psicoterapia corporal, que reflita o homem como existência, como abertura, como o aí do ser.



## Conclusão final

A conclusão final da presente tese é a de que, pelo modo existencial da abertura poética, que se revela no cuidado fenomenológico-hermenêutico do encontro paciente-psicoterapeuta, é possível o despertar da tonalidade afetiva fundamental da angústia e, deste modo, abre-se a possibilidade da rearticulação de sentido na prática clínica de psicoterapia. Tal rearticulação é da própria abertura do paciente como ser-no-mundo, não sendo, portanto, simplesmente cognitiva ou emocional, mas sim de rearticulação dos elementos privativos da existência (*eksistência*) como abertura.

Suspende-se, assim, as teorias psicanalíticas, psicológicas e psiquiátricas para um pensar o próprio encontro paciente-psicoterapeuta como fundamento da psicoterapia aqui proposta. Tal encontro, portanto, é o que possibilita a abertura para um pressentir da angústia, que é a tonalidade afetiva fundamental, ou seja, que fundamenta todas as outras tonalidades afetivas e que revela a própria abertura do aí-ser. Aquilo que fundamenta é exatamente a-fundamento, pois a angústia pressente o nada, a indeterminação ontológica do aí-ser humano, o fato de que ele é poder-ser e projeto lançado na temporalidade e não um sujeito encapsulado que se relaciona com objetos externos a si. Este pressentir compreensivo-afetivo de ser possibilidade possível e abertura, ao mesmo tempo que assusta pela abissalidade, é o que possibilita que sentidos historicamente sedimentados possam se mover e abrir novos caminhos até então velados para o aí-ser existencialmente privado.

Tal despertar da tonalidade afetiva fundamental relembra o homem de que ele é o aí do ser, que sua existência é abertura em que há uma transcendência, no sentido de transpassamento, em que o ser chama através da linguagem. Tal chamada do ser, silenciada pela Era da Técnica, é pressentida pela angústia e é o que Heidegger chama após a inflexão de apropriação propícia. Este pressentir compreensivo-afetivo rearticula a afinação afetiva do aí-ser, abrindo o ser-no-mundo de modo mais triste, alegre ou indiferente, a depender de cada aí-ser. Tal afinação afetiva é como uma ressonância, em

que a tonalidade afetiva modula e é modulada pelo mundo, não de modo cartesiano, mas em uma unicidade integral do ser-no-mundo.

Para abrir a possibilidade de a angústia ser desperta no encontro, o psicoterapeuta precisa deixar que isso aconteça, ousando dar um passo atrás no modo técnico de atuação da psicoterapia contemporânea, abrindo na clínica um lugar em que o homem é *af-ser*. O modo de ser existencial, de abertura, é o cuidado fenomenológico-hermenêutico, em que as teorias são suspensas e a compreensão-afetiva brota do exercício hermenêutico, que é a própria essência da psicoterapia. Este passo deve respeitar o mistério, o não saber ainda todas as respostas dos motivos da existência, e tolerar as incertezas, para não criar um encontro puramente artificializado pelas representações impessoais da técnica e esquecido da pergunta pelo sentido e a verdade do ser.

As duas chaves elaboradas em nosso trabalho são a essência do modo existencial a que chamamos abertura poética, em que a psicoterapia é *technè* e não técnica, em que a atividade prática assume o fato de ser um saber ainda sem morada, que desde as origens flutua entre as ciências humanas e as ciências naturais, por não ser possível se encaixar em nenhuma delas. A psicoterapia, assim é servir (*therapon*) ao mistério (*psychê*) da existência, em que a transcendência (transpassamento) das tonalidades afetivas é uma possível morada a ser investigada.

Este espaço fenomenológico-hermenêutico, em que o paciente narra sua história para conhecê-la, é acompanhada pelo psicoterapeuta em um modo de zelar e não interpretar, deixando o que advir no próprio encontro, em um auxílio solícito que “procura” o ser do *af*. Este zelar a dor do paciente se dá por um silenciar a si do psicoterapeuta, que para tanto precisa primeiro ser um investigador de si para só depois estar em condições de auxiliar os que o procuram. Não se trata de estar curado, completamente são ou equilibrado, mas sim estar em busca de... Investigando a dor de si continuamente, em um exercício existencial que pergunta pelo sentido de todas as coisas, pelo sentido do ser. Ser um buscador da verdade do ser, caminhando sem a ansiedade ou expectativa de um destino final. Ao investigar a dor de si e ter a possibilidade de silenciar, o psicoterapeuta pode estar verdadeiramente presente e, pacientemente, acompanhar com atenção a história do paciente. Nesta presença que não julga, apenas zela, o próprio encontro se torna uma clareira do ser, em que a ressonância se revela e possibilita que o psicoterapeuta

faça uso da intuição para deixar emergir caminhos ainda velados para o paciente. Deste modo, o que antes privava existencialmente, pode ser rearticulado em outro modo de ser.

O que propormos, portanto, é que a tonalidade afetiva fundamental da angústia presente o a-fundamento do ser, a indeterminação ontológica do aí-ser, seu caráter como questão metafísica, na leitura de Heidegger, de pergunta pelo nada, que é, também, a pergunta pelo ser, já que o ser não pode ser racionalizado ou pensado pelo homem com a sua medida. O ser revela-se no aí a depender da compreensão-afetiva daquele que pergunta pelo ser e por si mesmo. Esse alguém é o aí-ser. A tonalidade afetiva fundamental da angústia, portanto, é o ensaio para a busca do ser, é o que pressente a abertura e pode, assim, ser fonte de novos sentidos e novos modos de ser existencial. Ao perguntar por si e pelo ser, o aí-ser pode rearticular sentidos em sua integralidade como ser-no-mundo. O psicoterapeuta é aquele que abre o espaço para que essas perguntas se façam possíveis e possam ser refletidas por um pensamento meditativo e não calculador, num deixar ser que zela pela clareira do ser.

A rearticulação de sentido possibilitado pela tonalidade afetiva fundamental abre todo um novo campo de pesquisa para a psicoterapia fenomenológico-hermenêutica, em que as privações de abertura do aí-ser se revelam em modos ônticos que podem ser fenomenologicamente observados clinicamente. Em nossa proposta, as privações existenciais se revelam mais notadamente na relação espaço temporal do aí ser humano com o mundo, em que a tonalidade afetiva modula o modo de abertura e pode ser fenomenologicamente observada pelo modo existencial em que o aí-ser experimenta a temporalidade e a espacialidade. O que abre tais modos está no campo da afetividade e não é possível de ser pensada pela racionalidade da Era da Técnica, mas sim por uma compreensão-afetiva em que a poética é elemento central. Trata-se, portanto, de uma outra linguagem, desconhecida, que ainda precisa ser elaborada e investigada pelo método, como caminho, da fenomenologia-hermenêutica.

Neste novo modo de pensar as chamadas perturbações ou transtornos mentais, o modo de abertura privativo pode ser observado, por exemplo, em como um paciente que a tradição chama de deprimido lida com o tempo, que cronologicamente passa do mesmo modo para cada aí-ser, mas que cairologicamente se estende e parece se arrastar para aquele que sofre de tal privação existencial. Da mesma maneira o espaço, que em metros e quilômetros é o mesmo para todos, mas que para aquele paciente parece se alongar,

tonando, assim, o simples ato de sair do quarto uma árdua travessia. Esta afinação afetiva, que abre mundo desta ou daquela maneira para cada aí-ser, é elemento central e deve ser observada e investigada à luz das novas descobertas da neurociência.

Para escapar, no entanto, da voracidade técnica, propomos como próximo passo futuro desta investigação nos utilizarmos da neurofenomenologia, que já propõe uma aproximação da filosofia husserliana e heideggeriana com descobertas atuais da neurociência. Mas para investigar as tonalidades afetivas, é necessário que tal neurofenomenologia não se esqueça da poética, em uma possível aproximação com o pensamento de Heidegger após a inflexão. O que propomos, portanto, é uma neurofenomenologia poética que investigue estes modos de abertura espaço temporais do ser-no-mundo. Para tanto, nos debruçaremos a respeito de três elementos centrais e fenomenológicos do aí-ser em sua corporalidade: a gravidade (espaço), os batimentos e frequências cardíacas e a respiração (tempo). A observação destes três fenômenos inevitáveis da existência, em uma leitura que integre a visão heideggeriana do homem como aí-ser e as recentes descobertas da neurociência, podem abrir outro modo de se pensar as privações existenciais. Tal passo se dá exatamente pela busca de uma nova linguagem para a lida com as tonalidades afetivas, em que a pura racionalidade não tem possibilidade de penetrar.

Tal investigação filosófica já encontra bases em práticas clínicas bem documentadas e técnicas inovadoras que a sustentam, como a Experiência Somática®, criada pelo doutor em psicologia e biofísica Peter Levine, e pelo Soma-Embodiment®, criado pela doutora em psicologia Sonia Gomes. Ambas as técnicas, utilizadas em quase todo o mundo para o tratamento de traumas emocionais e físicos, apresentam resultados empíricos que apontam para uma psicoterapia das tonalidades afetivas, em que não há mais divisão cartesiana entre corpo e mente, em que o homem é observado em sua integralidade, como ser-no-mundo. Uma aproximação do pensamento heideggeriano com tais técnicas práticas, que já auxiliam milhares de pessoas pelo mundo, é passo fundamental para que continuemos na busca do objetivo central da tese que aqui propomos: uma reflexão filosófica que tenha repercussões na prática clínica e que auxilie as pessoas a terem uma vida com menos privações existenciais, ou seja, plena de possibilidades possíveis. Em que a tonalidade afetiva fundamental seja a fonte de novos

sentidos que abra a possibilidade de a existência ser abertura e, portanto, eterna pergunta pelo sentido e pela verdade do ser.



# Referências bibliográficas

Na organização da bibliografia que se segue, optou-se por uma divisão em três partes. A primeira delas apresenta as obras de Martin Heidegger utilizadas ao longo da investigação, pelo fato de o filósofo ser o principal pensador para a reflexão apresentada. A obra original, citada na *Gesamtausgabe*, é seguida das traduções utilizadas. A parte dois apresenta as obras relacionadas à psicoterapia, psicologia, psicanálise e psiquiatria, fundamentais para uma tese em que a principal temática é a prática clínica. Por fim, a terceira e última parte, lista as obras diversas que auxiliaram na investigação.

## 1. Obras de Martin Heidegger

Heidegger, M., 1975 ss.: Gesamtausgabe [GA]. Edição integral (letzter Hand) ao cuidado de F.-W. von Herrmann, Frankfurt, Klosterman.

\_\_\_\_\_ GA 65. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938). Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2., unveränderte Auflage 2003. Trad. Brasileira de Marco Antonio Casanova. *Contribuições à filosofia - Do Acontecimento Apropriador*, Rio de Janeiro, Via Verita, 2014.

\_\_\_\_\_ GA 9: “Brief über den Humanismus” (1946). *Wegmarken* (1919-1961). Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 3., durchgesehene Auflage 2004. Trad. portuguesa de Pinharanda Gomes. *Carta sobre o humanismo*. 5ª edição. Lisboa, Guimarães Editores, 1998.

\_\_\_\_\_ GA 41: *Die Frage nach dem Ding*. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (Wintersemester 1935/36). Hrsg. von Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Trad. portuguesa de Carlos Morujão (1987). *Que é uma coisa?*. Lisboa, Edições 70, 1987.

\_\_\_\_\_ GA 7: “Die Frage nach der Technik” (1953). *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953). Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2., 2000. Trad. brasileira de Marco Aurélio Werle. “A questão da técnica”. In *Revista scientiæ zudia*, v. 5, n. 3, (p. 375-98). FFLCH-USP, São Paulo, 2007.

\_\_\_\_\_ GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit- Einsamkeit* (Wintersemester 1929/30). Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 3. Auflage 2004. Trad. brasileira de Marco Antonio Casanova. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. 2ªed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2005.

\_\_\_\_\_ GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927). Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 3. Auflage 1997. Trad. brasileira de Marco Antonio Casanova. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_ GA 27: *Einleitung in die Philosophie* (Wintersemester 1928/29). Hrsg. von Otto Saame und Ina Saame-Speidel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2., durchgesehene Auflage 2001. Trad. brasileira de Marco Antonio Casanova. *Introdução à filosofia*. São Paulo, Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_ GA 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936–1968). Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2., 3. Auflage 2012. Trad. portuguesa de Helga Hook Quadrado. “Hölderlin e a essência da poesia”. In *Heidegger: um século*, 1989.

\_\_\_\_\_ GA 5: *Holzwege* (1935/46). Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2., unveränderte Auflage, 2003. Coord. Científica: Irene Borges-Duarte. *Caminhos de Floresta*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

\_\_\_\_\_ GA 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923). Hrsg. von Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2., 3. Auflage 2018. Trad. brasileira de Renato Kirchner. *Ontologia: (hermenêutica*

*da faticidade*). 2º ed. Petrópolis/RJ, Editora Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_ GA 54: *Parmenides*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann – Volume 54: Gesamtausgabe, Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Trad. brasileira de Sérgio Mário Wrublewski. *Parmênides*. Petrópolis/RJ, Editora Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_ GA 2, 1976: *Sein und Zeit* [1927, SuZ], ed. de F.-W. Von Herrmann, 7ª ed. Tübingen, Niemeyer 1953. Trad. brasileira de Fausto Castilho. *Ser e Tempo*. Petrópolis (RJ), Editora Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_ GA 9: “Vom Wesen des Grundes” (1929). *Wegmarken* (1919-1961). Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 3., durchgesehene Auflage 2004. Trad. espanhola de Helena Cortés e Arturo Leyte. “De la esencia del fundamento”. In *Hitos*. Madrid, Alianza Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_ GA 34: *Vom Wesen der Wahrheit*. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. Freiburger Vorlesung, Wintersemester 1931/32. Herausgegeben von Hermann Mörchen. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. Trad. espanhola de Helena Cortés e Arturo Leyte. “De la esencia de la verdad”. In *Hitos*. Madrid, Alianza Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_ GA 85: *Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes Zu Herders Abhandlung "Über den Ursprung der Sprache"*. Herausgegeben von Ingrid Schübler. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Trad. portuguesa de Mário Botas. *Língua de Tradição e Língua Técnica*. Lisboa, Passagens, 1995.

\_\_\_\_\_ GA 89: *Zollikoner Seminare* (1959/69). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2., Hrsg. von Peter Trawny. 2017. Trad. brasileira de Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. *Os Seminários de Zollikon: Protocolos, Diálogos, Cartas* (1959-1969). Org. Medard Boss. Petrópolis, RJ, Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_ GA 13: “Zur Erörterung der Gelassenheit”. *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976). Hrsg. von Hermann Heidegger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 3. 2., durchgesehene Auflage 2002. Trad. espanhola de Yves Zimmermann. *Serenidad*. Odós, Barcelona.

\_\_\_\_\_ GA 9: “Was ist Metaphysik?” (1929). *Wegmarken* (1919-1961). Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 3., durchgesehene Auflage 2004. Trad. brasileira de Ernildo Stein. *Que é metafísica?*. São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1969. Trad. espanhola de Helena Cortés e Arturo Leyte. “¿Qué és Metafísica”. In *Hitos*. Madrid, Alianza Editorial, 2007.

## **2. Obras referentes à psicoterapia, psicanálise, psiquiatria e psicologia**

ALMEIDA PRADO, Maria de Fátima de (2001). *Uma apresentação sobre os “Seminários de Zollikon”*. In *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse* (p. 29-46). São Paulo, ABD.

APA (American Psychiatric Association), DSM-V-TR, Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders, Fifth Edition, Text Revision, American Psychiatric Association, Washington D. C., 2013. Coord. Editorial da Tradução Portuguesa de João Costa, DSM-V-TR, Manual de Diagnóstico e Estatística das Perturbações Mentais, 5ª Edição, Lisboa, Climepsi, 2013.

BARRETO, Carmem Lúcia Brito Tavares (2018). *Clínica psicológica e sofrimento humano: uma perspectiva fenomenológica existencial*. Org. Danielle de Fátima da Cunha, Ellen Fernanda Gomes da Silva, Curitiba, Editora CRV.

BINSWANGER, Ludwig (2010, p.143). “Sobre a psicoterapia”. In *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*. IV, ano 1 (p.143-166). Trad. Monica Seimeman.

\_\_\_\_\_ (2013). *Vortraege und Aufsaeetze*, Asanger Verlag. Trad. Portuguesa Marco Antonio Casanova, *Sonho e existência: escritos sobre fenomenologia e psicanálise*, Rio de Janeiro, Via Verita.

BORGES-DUARTE, Irene. (2008). “A experiência do Tempo nos Zollikonner Seminare de Heidegger”. In *Phainomenon*, n. 16-17, (p. 261-275), Lisboa.

\_\_\_\_\_ (2008) *A morte e a origem. Em torno de Heidegger e de Freud*. Textos

apresentados no Colóquio Internacional “A Morte e a Origem. Homenagem a Heidegger e Freud”. Org. Irene Borges-Duarte. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

\_\_\_\_\_ (2006) “O tédio como experiência ontológica: aspectos da Daseinsanalyse heideggeriana”. In *Subjectividade e Racionalidade: uma abordagem fenomenológico-hermenêutica* (p. 115-131). Coord. Maria José Cantista, Lisboa, Canto das Letras.

BORGES, Vitor Santiago (2008). “Sentimento oceânico: um estudo da experiência religiosa a partir de Freud e Romain Rolland”. Tese de mestrado em psicologia apresentada na Universidade de Brasília sob orientação de Marta Helena de Freitas, Brasília-DF.

BOSS, Medard (1997). “Encontro com Boss”. In *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse* n°1, (p. 5-21). ABD, São Paulo.

\_\_\_\_\_ (1981). *Angústia, culpa e libertação – ensaios de psicanálise existencial*. 3º edição. Trad. Barbara Spanoudis. Livraria Duas Cidades, São Paulo.

BRAUNSTEIN, Jean-François e PEWZNER, Évelyne (1999). *Histoire de la psychologie*, 3ª édition, Paris, Armand Colin. Trad. Portuguesa Alexandre Emílio, *História da Psicologia*, Lisboa, Instituto Piaget.

CABESTAN, Philippe e DASTUR, Françoise (2015). *Daseinsanalyse: Phenomenologie et Psychiatrie*, 2011, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. Trad. Portuguesa Alexandre de Carvalho, *Daseinsanálise: fenomenologia e psicanálise*, Rio de Janeiro, Via Verita.

CALLIGARRIS, Contardo (2008). *Cartas a um jovem terapeuta*, 3º ed. Rio de Janeiro, Campus.

CRITELLI, Dulce Maria (2011). “Martin Heidegger e a essência da técnica”. In *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*, n°15 e 16 (p. 33-39). ABD, São Paulo.

DILTHEY, Wilhelm (2008). “Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie” (1894) In *Die geistige Welt* (p.139-240), 1990, Vandenhoeck & Ruprecht. Trad. Portuguesa Artur Morão, *Ideias acerca de uma Psicologia Descritiva e Analítica*, Corvilhã, LusoSofia: press

EVANGELISTA, Paulo (2004). “A recepção do inconsciente freudiano pela Daseinsanalyse de Medard Boss”. In *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse* n° 13 (p. 21-49), São Paulo, ABD.

FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de (2004). “A psicologia clínica: Técnica e Tèchne”. In *Revista Psicologia em Estudo*, v.9, n°1 (p.87-93). Universidade Estadual de Maringá.

\_\_\_\_\_ (2013). *O Pensamento de Kierkegaard e a Clínica Psicológica*. Rio de Janeiro, Instituto Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro (IFEN).

FREUD, Sigmund (2011). *Autobiografia*. In *Obras Completas*, Volume 16 (1923-1925). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_ (2011). Estudos sobre a histeria. In *Obras Completas*, Volume 16 (1923-1925). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_ (1926). “Inibição, sintoma e angústia”. In *Freud – O.C.V. 17 (1926-1929)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_ (1919). “O inquietante”. In *Freud – O.C.V. 14 (1917-1920)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_ (1933). “Novas conferências introdutórias à psicanálise”. In *Freud – O.C.V. 18 (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_ (1933). “O mal-estar na civilização”. In *Freud – O.C.V. 18 (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras.

GROTSTEIN, James S. (1999). *O Buraco Negro*. Trad. Helder Soares e Nuno Torres. Lisboa, Climepsi Editores.

HOLZHEY-KUNZ, Alice (2018). *Daseinsanalyse: Der existenzphilosophische Blick auf seelisches Leiden und seine Therapie* (2014), facultas.wuv Universitäts. Trad. Brasileira de Marco Antonio Casanova, *Daseinsanálise: o olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e*

*sua terapia*, Rio de Janeiro, Via Vérita.

KAUFMANN, Pierre (1996). *L'apport freudien. Eléments pour une encyclopédie de la psychanalyse*. Bordas Édition. Trad. Brasileira de Vera Ribeiro, Maria Luiza X. de A. Borges, Supervisão da edição brasileira: Marco Antonio Coutinho Jorge, *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: o legado de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

LOPARIC, Zeljko (1995). *Winnicott e o pensamento pós-metafísico*. In *Revista de Psicologia da Universidade de São Paulo* – volume 6, nº2.

MACDOWELL, João Augusto A. A. (2011). “As experiências da ordem do sagrado na perspectiva heideggeriana”. In *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*, nº 15-16. São Paulo, ABD.

MARKET, Oswaldo (1999). “Freud pensador”. In *Revista Portuguesa de Psicanálise*, nº18, março de 1999 (p.101-122). Lisboa.

MORÃO, Artur (2008). “Apresentação”. In *Ideias acerca de uma Psicologia Descritiva e Analítica*. Corvilhã: LusoSofia: press.

NOVAES DE SÁ, Roberto (2002). “A psicoterapia e a questão da técnica”. In *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 54, v.4 (p.348-362). Instituto de Psicologia da UFRJ/Ed. Imago, Rio de Janeiro.

PORTOCARRERO, Maria Luisa (2008). *Hermenêutica e Psicoterapia* In *Phainomenon*, nº 16-17 (p. 247-260). Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

REHFELD, Ari (1988). “À Angústia”. In *Vida e Morte: Ensaio Fenomenológicos*. Org. Maria Fernanda Dichtchekenian (p. 1-11). São Paulo, Editora C.I.

SAFRA, Gilberto (2009). *Dimensões do silêncio: a constituição do si mesmo e perspectivas clínicas*. In cad. Psicanálise – CPRJ, ano 31, n.22, (p. 75-82). Rio de Janeiro, CPRJ.

\_\_\_\_\_. Gilberto (2007). *Seminário de Gilberto Safra no Sedes*. In: Espaço Potencial: diversidade e interlocução (p.49-66). São Paulo, Landuz Editora.

SEIKULLA, Jaakko e OLSO, Marie E. (2003). *The Open Dialogue Approach to Acute Psychosis: it's Poetics and Micropolitics*. In *Family Process*, vol. 42. N°3. FPI (p. 403-418).

SIMÓN, Vicente (2011). *Aprender a praticar Mindfulness*, Barcelona, Sello Editorial. Tradução Portuguesa Rita Custódio e Àlex Tarradellas, *Mindfulness: o poder da meditação..* 2º edição, Editora Nascente, Lisboa.

TÓFOLI, Luís Fernando e RIBEIRO, Flávia (1999). *Entrevista com João Augusto Pompeia*. In *Revista INSIGHT da Associação Brasileira de Daseinsanalyse* (Ano 9, nº. 102 - Dez 99). São Paulo, ABD.

VIANA, Milena de Barros (2010). “Mudanças nos conceitos de ansiedade nos séculos XIX e XX: da ‘angstneurose’ ao DSM-IV”. Tese de doutorado em filosofia apresentada na Universidade de São Carlos. Orientação: Richard Theisein Simanke.

XISTO, Daniela Taibo Ribeiro (2001). *Mythos e Logos: modos de compreender e dizer*. In *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse* (p. 44-55). São Paulo, ABD.

WINNICOTT, Donald Woods (1990). *Human nature* (1896-1971). Trad. Brasileira de Davi Litman Bogomoletz, *Natureza Humana*, Rio de Janeiro, Imago Editora.

\_\_\_\_\_ Donald Woods (2005). *Playing and Reality*, 2º edition, London, Routledge.



### 3. Outras obras

ARENDDT, Hannah (1999). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963-1964), Penguin Classics. Trad. Brasileira de José Rubens Siqueira, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, São Paulo, Companhia das Letras.

BAILLY, Anatole (1935). *Dictionnaire Grec Français*. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris, Librairie Hachette.

BARATA, André (2000). *Metáforas da Consciência. Da ontologia especular de Jean-Paul-Sartre a uma metafísica da ressonância*. Porto, Campo das Letras.

BARROS, Manoel (2006). *Memórias inventadas: segunda infância*. São Paulo, Planeta do Brasil.

BERCIANO, Modesto (2002). “Ereignis: La clave del pensamiento de Heidegger.” In *Thémata Revista de Filosofia* (nº28, págs. 47-68).

BLANC, Mafalda (2015). “A interpretação heideggeriana de Aristóteles”. In *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 47 (p.111-122). Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra.

BORGES-DUARTE, Irene (2019). “A apropriação propícia – pensar e amar como acontecimento em Heidegger”. In *Natureza Humana*, São Paulo, vol. 21, nº 1, 2019 (no prelo).

\_\_\_\_\_ (2012). “A afectividade no caminho fenomenológico heideggeriano”. In *Phainomenon*, [S.l.], n. 24, (p. 43-62), Lisboa.

\_\_\_\_\_ (2010, p. 120) “A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger à Maria de Lourdes Pintassilgo”. In *Ex aequo - Revista de Estudos da Mulher Portuguesa* (p. 115-131), Edições Afrontamento.

\_\_\_\_\_ (2014) *Arte e técnica em Heidegger*. Lisboa, Documenta.

\_\_\_\_\_ (2017) “Cuidado e Pobreza em Heidegger”. In: Borges-Duarte, I., Sylla, B. & Casanova, M.A. (Ed.), *Fenomenologia Hoje VI: Intencionalidade e cuidado* (p. 9-35). Rio de Janeiro. Via Verita.

\_\_\_\_\_ (1998) “Descartes e a modernidade na hermenêutica heideggeriana”. In *Descartes, Leibniz e a Modernidade – Actas do Colóquio* (págs. 507-524). Lisboa, Edições Colibri.

\_\_\_\_\_ (2011) “Fragmentariamente. Fenomenologia de uma modalidade da existência.” In *A primazia do texto. Ensaio em Homenagem a Maria Lúcia Lepecki* (p.473-483). Org: Petrov & M. Oliveira. Lisboa, Esfera do Caos.

\_\_\_\_\_ (2013) “O tempo do cuidado e o tempo do mundo na análise existencial heideggeriana”. In *Fenomenologia Hoje IV*, textos do 2º Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia. Org. Marco Antonio Casanova e Rebeca Furtado de Melo (p.163-189). Rio de Janeiro, Via Verita.

\_\_\_\_\_ (2017) “Mesura e desmesura em Heidegger. O ponto de vista ético”. In *Studia Heideggeriana Volumen IV – ¿Hay una medida sobre la Tierra?* (p. 65-102). Madrid, Teseo.

\_\_\_\_\_ (2017) “Pôr em andamento o filosofar. Heidegger e o método de ensino filosófico”. In *Studia Heideggeriana Volumen III – Heidegger e el problema del método de la filosofía* (p. 161-190), Editor Adrián Bertorello. Madrid, Teseo.

CASANOVA, Marco Antonio (2009). *Compreender Heidegger*. Rio de Janeiro, Editora Vozes.

\_\_\_\_\_ (2006). *Nada a caminho: impessoalidade, nihilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

\_\_\_\_\_ (2013). *Eternidade frágil: ensaio de temporalidade na arte*. Rio de Janeiro, Via Via Verita.

DAMÁSIO, António (1995). *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, New York, Putnam, 1994. Trad. Portuguesa de Lucinda Silva, Manuel Cordeiro, Dora Vicente & Georgina Segurado, *O Erro de Descartes: Emoção, Razão e Cérebro Humano*, Lisboa, Círculo de Leitores.

\_\_\_\_\_ (2010). *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*, New York, Pantheon Books, 2010. Trad. Portuguesa de Luís Oliveira Santos, *O Livro da Consciência: A Construção do Cérebro Consciente*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores.

\_\_\_\_\_ (1999). *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt. Trad. Portuguesa de António Damásio, *O sentimento de si – corpo, emoção e consciência*. Temas e Debates: Lisboa.

DEKENS, Olivier (2003). *Comprendre Kant*, 2011, Paris, Armand Colin. Trad. Portuguesa Maria de Fátima de Sá Correia, *Compreender Kant*, Porto, Porto Editora.

DICHTCHENIAN, Nichan (2015). *Educação e fenomenologia*. In palestra realizada no dia 31 de março de 2015 no espaço Humanitas, em São Paulo.

DOSTOIÉVSKI, Fiodor (1970). *Os Irmãos Karamazov*. Trad. Natália Nunes e Oscar Mendes. Rio de Janeiro, Abril Cultural.

DUARTE, André (2005). “Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro”. In *Revista Natureza Humana*, jan-jun (págs. 129-158). São Paulo, Sociedade Brasileira de Fenomenologia.

FERREIRA, António Gomes (1998). *Dicionário de Latim-Português*. Porto, Porto Editora.

FOUCAULT, Michel (1972). *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris, Éditions Gallimard.

FUCHS, Thomas (2003). “Mind, meaning and the brain”. In *Project Muse: The Jonhs Hopkins University Press*, Baltimore (p.261-264).

GAY, Peter (2008). *Freud: A Life for Our Time*, 2006, W. W. Norton & Company. Trad. Brasileira Denise Bottmann. *Freud: uma vida para o nosso tempo*, São Paulo, Companhia das Letras.

GIBRAN, Kahlil (2017). *The Prophet*, 1923, Alfred A. Knopf, New York. Trad. Portuguesa de José Luís Nunes Martins, *O profeta*, Nascente, Braga.

GILARDI, Pilar (2013). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México, Bonilla Artigas Editores.

GOUVEIA S. Steven (2017). “Neurofenomenologia: uma fenomenologia para o século XXI”. In *Intencionalidade e cuidado: herança e repercussão da fenomenologia - Actas do V Congresso Luso-brasileiro de Fenomenologia e III Jornadas Ibéricas de Fenomenologia*. Org. Bernhard Sylla e Irene Borges-Duarte (p. 277-298).

HALLIWEL, Stephen. *Aristotle's Poetics* (1998). Chicago, University Of Chicago Press - 2º edition.

HAAR, Michel (1990). *Heidegger et l'essence de l'homme*. Saint-Agnès, Jerome Millon Éditions

HAWKING, Stephen W. (1998). *A Brief History of Time*. London, Bantam Books.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (2013). "Hermeneutische Phanomenologie des Daseins und reflexive Phanomenologie des Bewußtseins", *Hermeneutik und Reflexion*. Cap. III, Frankfurt a.M., Klostermann, 2000. Trad. Portuguesa Irene Borges-Duarte, “A ideia de Fenomenologia em Heidegger e Husserl”. In revista *Phainomenon* 7 (p.157-194), Lisboa, C.F.U.L.

HUSSERL, Edmund (1989). *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*. 1950, Nijhoff, Den Haag. Trad. Portuguesa de Artur Morão, *A ideia da fenomenologia*. Lisboa, Edições 70.

KANT, Immanuel (2010). *Ensaio sobre as doenças da cabeça*. Trad. Pedro Miguel Panarra. In *Revista Filosófica de Coimbra – nº37* (p.201-224). Coimbra.

\_\_\_\_\_ (2001). *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Johann Friedrich Hartknoch, 1781. Trad. Portuguesa de Manuela Pinto dos Santos & Alexandre Fradique Morujão, introd. e notas de Alexandre Fradique Morujão, *Crítica da Razão Pura*, 5ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

Kierkegaard, Søren (1972). *Begrebet angst* (1844), Søren Kierkegaard Skrifter, vols. 4 e K4. Copenhaga. Trad. Portuguesa de João Lopes Alves, *O Conceito de angústia*, Lisboa, Editorial Presença.

Kierkegaard, Søren (2009). *Gjentagelsen* (1843), Søren Kierkegaard Skrifter, vols. 4 e K4. Copenhaga. Trad. Portuguesa de José Miranda Justo, *A repetição*, Lisboa, Relógio D'Água.

\_\_\_\_\_ (2012). *Philosophiske Suler* (1844), Søren Kierkegaard Skrifter, vols. 4 e K4. Copenhaga. Trad. Portuguesa de José Miranda Justo, *Migalhas Filosóficas*. Lisboa, Relógio D'Água.

\_\_\_\_\_ (2012). *Frygt og Barven* (1843), Søren Kierkegaard Skrifter, vols. 4 e K4. Copenhaga. Trad. Portuguesa de José Miranda Justo, *Temor e Tremor*. Lisboa, Relógio D'Água.

LAPLACE, Pierre Simon (2001). *Exposition du système du monde*. Paris, Adamant Media Corporation.

MACHADO, Roberto (2009). *A alegria e o trágico em Nietzsche*. Palestra realizada no programa Café Filosófico, em São Paulo, no ano de 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SKrGcdy6J3g>

MURTA, Claudia (2011). “A angústia tratada como um afeto”. In *Revista de Filosofia Aurora*, v. 23, n. 33 (julho-dezembro de 2011, p. 359-375). Curitiba

NIETZSCHE, Friedrich (1998). *Also sprach Zarathustra*, 2007, Echo Library. Trad. Portuguesa de Paulo Osório de Castro. Lisboa, Relógio'Água.

\_\_\_\_\_ (1996). *Die Geburt der Tragödie*, 1999, Taschenbuch. Trad. Portuguesa de Álvaro Ribeiro, *A origem da tragédia*.. Lisboa, Guimarães Editores.

\_\_\_\_\_ (1998). *Die fröhliche Wissenschaft*, Nikol. Trad. *A Gaia Ciência*. Trad. Portuguesa Maria Helena Rodrigues de Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida e Maria Encarnação Casquinho. Lisboa, Relógio D'Água.

NOVIKOV, Igor (1990). *Os Buracos Negros e o Universo*. Trad. Manuel Silva Loureiro. Lisboa, Elfos.

NUNES, Benedito (1986). *Passagem para o poético*. São Paulo, Editora Ática.

PALMER, Richard E. (1969). *Hermenêutica*. Trad. Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa, Edições 70.

PANARRA, Pedro Miguel (2010). “O tema da loucura no pensamento de Kant: analogia com o pensamento metafísico”. Introdução ao Ensaio sobre as doenças da cabeça. In *Revista Filosófica de Coimbra* n°37 (p.201-224).

PASQUALIN, Chiara (2015). *Il fondamento “patico” dell’ermeneutico: affettività, pensiero e linguaggio nell’opera di Heidegger*. Roma, Inschibboleth Edizioni.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha (1998). *Estudos da História da Cultura Clássica – Volume I*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

PESSOA, Fernando (1990). *Livro do Desassossego Vol. 1*. Lisboa, Editorial Presença.

PLATÃO (2011). *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario (1997). *Storia della filosofia – Volume I: Filosofia antipagana*. Brescia, La Scuola.

RICŒUR, Paul (1969). “La question du sujet: le défi de la sémiologie”. In *Le conflit des interprétations – essais d’herméneutique* (p.233-261). Paris: Éditions Du Seuil.

\_\_\_\_\_ Paul (1969). *Le conflit des interprétations – essais d’herméneutique*. Paris, Éditions Du Seuil.

\_\_\_\_\_ Paul (1969). “Une interprétation philosophique de Freud”. In *Le conflit des interprétations – essais d’herméneutique*. Paris: Éditions Du Seuil.

RIEMENSCHNEIDER, Fabio (2004). *Da histeria – para além dos sonhos*. São Paulo, Casa do Psicólogo.

SARTRE, Jean Paul (1943, p.602-620). *L'êtr e le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. (2005). *Hermenêutica e crítica: com um anexo de textos de Schleiermacher sobre filosofia da linguagem – I*. Trad. A. Ruedell. Ijuí, Unijuí.

STEINER, George (1978). *Martin Heidegger*. Trad. João Paz. Lisboa, Relógio D'Água Editores.

TSE, Lao (2010, p.195-196). *Tao Te King – Livro do Caminho e do Bom Caminhar*. Trad. António Miguel de Campos a partir das fontes chinesas. Lisboa, Relógio D'Água.

VATTIMO, Gianni (1971). *Introduzione a Heidegger*. Roma, Gius, Laterza & Gigli Spa.

XOLOCOTZI, Ángel (2007, p. 197). *Subjetividad radical e comprensión afectiva – el rompimento de la representación em Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México/Madrid, Plaza y Valdes.

WAHRIG, Gerhard (1975). *Deutsches Wörterbuch*. Berlim, Bertelsmann Lexikon-Verlag.

WISNIK, José Miguel (1989). *O som e o sentido: uma outra história da música*. São Paulo, Companhia das Letras.





## Tradução de termos em alemão da obra de Martin Heidegger

### A

*Abgrund* – a-fundamento

*Absprung* - salto

*Angst* – angústia

*Ankommen* - advir

*Aufzeigung* - mostraçã

*Augenblick* – instante

*Auslegung* - interpretação

*Aussage* – enunciaçã

### B

*Befindem* – encontramos

*Befindlichkeit* – encontrar-se

*Begegnisart* – encontrar-se com

*beruhigend* - tranquilizante

*Besorgen* – estar-ocupado

*bestellt* – encomenda

*bewahren* - resguardar

*Bewegung* – no movimento dos passos do caminhar

*bild* – imagem

### D

*Daseinsanalysis* – daseinsanálise

*das Besorgen* – estar-ocupado com

*das Dinghaft* – caráter de coisa

*das Gerede* – falatório

*das rechnende Denken* – pensamento calculador

*das Wovor* – diante-de-que

*Dichtung* – poético

*die Gelassenheit zu den Dingen* – serenidade para com as coisas

*Die Neugier* - curiosidade

*Die Offenheit für das Geheimnis* – abertura ao mistério

*Die Sage* -essência da linguagem

*Die Zweideutigkeit* – ambiguidade

### E

*Eigentlichkeit* – propriedade

*ein besinnliches Denken* – pensamento meditativo

*Erschreckens* - susto

*Eksistir* - existência

*Entbergung* – desencobrir  
*Enthüllung* – desvelar  
*Entsetzen* – pavor  
*Entwurf* - projeto  
*Ereignis* – apropriação propícia  
*Erschlossenheit* – abertura  
*Erstehen* – vir a ser  
*erwarten* – sem expectativa

## **F**

*Flucht* - fuga  
*Freie* – campo livre  
*Furcht* – medo  
*Furchtbare* - temível  
*Fürsorge* – auxílio solícito

## **G**

*Geheimnis* - mistério  
*Gestell* – composição  
*Geschick* – mensagem do destino  
*gestimmt* – afinado  
*Geworfenheit* – estar-lançado  
*Grauen* - horror  
*Grund* – fundamento  
*Grundstimmung* – tonalidade afetiva fundamental

## **H**

*Herausfordern* – desafiar  
*herausforderndes Stellen* – intimação provocante  
*Heilige* - sagrado  
*historischer Fortschritt* – progresso histórico  
*hören* – ouvir

## **I**

*In-der-Welt-sein* – ser-no-mundo  
*In-Sein* – ser-em  
*Irre* – errância

## **K**

*Kehre* - inflexão  
*Körper* – corpo

**L**

*Langmut* - paciência

*Leib* – corpo vivente

*Leiblichkeit* – corporeidade

*Lichtung des Seins* – clareira do ser

**M**

*Miteinandersein* – ser-um-com-o-outro

*Mitsein* – ser-com

**N**

*Nachdenkt* – não reflete

*Naturdinglichkeit* – coisidade da natureza

*Nichtung* – desistir

**O**

*Offenheit* – abertura

*Offentlichkeit* - publicidade

**R**

*Rede* – discurso

*Repräsentant* - representifica

*Ruft* – chamado

**S**

*Sagen* – dizer

*Schon sein-in* – ser já em

*Sein bei* – ser-à-beira-de

*Sein-können* – poder-ser

*Seinsart* – modo-de-ser

*Sein zum Tode* – ser-para-a-morte

*Sich-vorweg-sein* – ser-se antecipadamente

*sich ereignen* – acontecer de apropriação

*Sinn* - sentido

*Sorge* – cuidado

*Sprache* - Linguagem

*Sprachwerk* - Linguagem

*Sprechen der Sprache* – falar da linguagem

*Stiftung* - fundação

*Stimmung* – tonalidade afetiva

**T**

*Tun und Lassen* – deixar-estar

**U**

*Um-Willen* – consideração a...

*Ungeheuer* – gigantesco

*Uneigentlichkeit* – impropriedade

*Unheimlichkeit* – estranhamento

*Ursächlichkeit* – causalidade

*Unzu Hause* – sem morada

**V**

*Verfallen* – decadência ou queda

*Verstehen* – compreender

*verweilen* – demorar-se

*Verwesung* - decomposição

*Vorgriff* – conceito-prévio

*Vorhabe* – ter-prévio de propósito

*Vorsicht* – ver-prévio cauteloso

*Vorstellen* – representar

**Z**

*Zuhandenheit* - utilizabilidade

*zur Rede gestellt* – obrigada a falar

*Zuspruch* – apelo ou ressonância

*Zusammengehörigkeit* – co-pertencentes

**W**

*warten* – aguardando

*Welt weltet* – mundo que mundifica

*Wege* - caminho

*weil man es sagt* – a gente diz

*Werhafte* - valor

*Wesen* – essência

*Willen* – querer

*Wirklich* - real



