



Intimidade como método clínico:

Ensaio de fundamentação de uma psicologia
com bases fenomenológica e hermenêutica.

Paulo Roberto Reimão Machado

Tese apresentada à Universidade de Évora
para obtenção do Grau de Doutor em Filosofia

ORIENTADORA: *Irene Borges Duarte*

COORIENTADOR: *Marco Antônio Casanova*

Évora, setembro de 2018

A presente versão de registo da tese incorpora as correções sugeridas pelo júri.



INSTITUTO DE INVESTIGAÇÃO E FORMAÇÃO AVANÇADA



Intimidade como método clínico

Ensaio de fundamentação de uma psicologia
com bases fenomenológica e hermenêutica.

Paulo Roberto Reimão Machado

Tese apresentada à Universidade de Évora
para obtenção do Grau de Doutor em Filosofia

ORIENTADORA: *Irene Borges Duarte*

COORIENTADOR: *Marco Antônio Casanova*

Évora, setembro de 2018

A presente versão de registo da tese incorpora as correções sugeridas pelo júri.



INSTITUTO DE INVESTIGAÇÃO E FORMAÇÃO AVANÇADA

Composição do Júri:

Irene Borges Duarte (Orientadora) – Universidade de Évora (UÉ)

Constança Biscaia – Universidade de Évora (UÉ)

Vítor Amorim Rodrigues - Instituto Universitário de Ciências

Psicológicas, Sociais e da Vida (ISPA)

Catarina Vaz Velho – Universidade de Évora (UÉ)

André Barata Nascimento – Universidade Beira Interior (UBI)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES)

Não há intimidade verdadeira que afaste.

Gaston Bachelard

Agradecimentos

Gostaria de agradecer a minha orientadora Profa. Dra. Irene Borges Duarte pela dedicação e confiança ao longo desses anos e por sempre ter exigido o meu melhor. Ao Prof. Dr. Marco Casanova, meu coorientador, que soube ser presente quando necessário e que sempre respeitou e incentivou meu pensamento e a autonomia do meu trabalho. Ao Prof. Dr. Philippe Cabestan, por ter me recebido tão bem na França e por ter me oferecido sua amizade. Aos Profs. Drs. Odair Furtado e Vera Lúcia Cabrera Duarte pela confiança e pelas cartas de recomendação enviadas a CAPES.

À Doralice, pela dedicação e gentileza em ceder uma história de sua vida e pela confiança.

Aos colegas e alunos do Instituto Dasein, em especial ao André Assis pela parceira.

Aos amigos portugueses que sempre me acolheram tão bem durante minha estada na maravilhosa cidade de Évora.

A minha família e amigos pelo suporte inabalável ao longo desses anos de trabalho, em especial, a minha esposa Tata, por tudo.

RESUMO

Intimidade como método clínico. Ensaio de fundamentação de uma psicologia fenomenológica e hermenêutica.

Paulo Roberto Reimão Machado

Palavras-chave: intimidade, psicologia, fenomenologia, hermenêutica.

O presente trabalho se situa na interface da Filosofia e da Psicologia Fenomenológica e Hermenêutica de orientação heideggeriana. A questão da intimidade é colocada a partir de uma articulação entre a noção de espaço afinado e dotado do caráter de morada, tal como desenvolvida pelo psiquiatra suíço L. Binswanger, e a descrição do existenciário *ser-em*, a partir do modo como, em *Ser e Tempo*, é apresentado a partir do termo *innan*, do alemão arcaico, com o caráter de morada. Tal noção é então discutida metodologicamente à luz da crítica às ciências naturais apresentada nos *Seminários de Zollikon* e pelo seu desenvolvimento no trabalho de M. Boss. O estudo de caso apresentado serve de base para uma análise que permite o desenvolvimento da tese central do despertar do ser-com íntimo como familiaridade própria. A conclusão, portanto, acaba por ser um ensaio de sustentação dessa posição e da possibilidade de um método clínico nela sustentado.

ABSTRACT

Intimacy as a clinical method. Essay of fundamentation of a phenomenological and hermeneutic psychology.

Paulo Roberto Reimão Machado

Key-words: Intimacy, psychology, phenomenology, hermeneutics.

The present work is situated in the interface of Philosophy and Phenomenological and Hermeneutical Psychology of heideggerian orientation. The question of intimacy arises from an articulation between the notion of tuned space, endowed with the character of residence, as developed by the Swiss psychiatrist L. Binswanger, and the description of the existential being-with, from the way in which in *Being and Time*, is presented from the term *innan*, from archaic German, with the character of residence. This notion is then discussed methodologically in the light of the critique of the natural sciences presented at the Zollikon Seminars and their development in the work of M. Boss. The case study presented serves as the basis for an analysis that allows the development of the central thesis of the awakening of the intimate being-with as proper familiarity. The conclusion, therefore, turns out to be an essay to support this position and the possibility of a clinical method sustained in it.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	21
PRIMEIRO CAPÍTULO	29
Reconstrução dos aspectos centrais da Fenomenologia para a investigação da intimidade como método clínico.....	29
1§ Aspectos centrais da fenomenologia de Husserl para a investigação da intimidade como método clínico.....	29
2§ Quais as implicações dessa investigação para a questão da intimidade?.....	36
3§ As ciências ônticas à luz da fenomenologia de Heidegger.....	37
4§ Aspectos centrais da fenomenologia hermenêutica para a clarificação suficiente da constituição fundamental do ente humano.	40
5§ O cuidado como ser do aí-ser e seus modos substitutivos e responsabilizador.....	45
6§ O Ser-em em seu caráter de morada (<i>innan</i>).....	47
7§ A questão da intimidade compreendida a partir da obra tardia de M. Heidegger: O desocultar da essência como deixar ser.....	49
8§ A linguagem como a morada do ser.....	51
9§ A interpretação técnica do pensar.	53
10§ O pensamento como retorno à linguagem do ser.	55
11§ O que, afinal, é o ser?.....	56
12§ Apontamentos acerca da noção de história do Ser.....	58
13§ O modo técnico de desabrigar enquanto desafio.	61
14§ O perigo da «técnica» é o que pode salvar.	64
15§ Intimidade como familiaridade própria.	67
16§ Repercussões da psicologia de fundamentação fenomenológica e hermenêutica para o método clínico.	69

SEGUNDO CAPÍTULO	73
Os Seminários de Zollikon: Crítica às ciências naturais e a colocação da questão do método clínico.....	73
1§ Os Seminários de Zollikon.....	73
2§ Crítica às ciências naturais.....	74
3§ Crítica a noção de natureza segundo o modelo das ciências naturais.....	81
4§ Crítica da noção de espaço segundo as ciências naturais.....	89
5§ Crítica a noção de tempo segundo as ciências naturais.....	95
6§ Crítica a noção de corpo segunda as ciências naturais.....	102
7§ O corporificar e a questão da solicitação como porta de entrada para a questão do método clínico na Análise existencial.	104
TERCEIRO CAPÍTULO	111
O espaço íntimo em Ludwig Binswanger: existência como abrigo e a experiência da morada.	111
1§ O papel desempenhado por Ludwig Binswanger na constituição inicial da Análise existencial.	111
2§ A apropriação de Binswanger do trabalho de Husserl como possibilidade de saída do discurso hipotético.....	117
3§ A influência da tradição hermenêutica na questão da história de vida interior em Binswanger.....	123
4§ O particular e o universal em <i>Sonho e Existência</i>	125
5§ O método clínico em Binswanger a partir de <i>Sobre a Psicoterapia</i> . .	133
6§ A corporeidade como lugar de última possibilidade de expressão do ser no aí-ser.	138
7§ O espaço íntimo dotado do caráter de morada e estada em <i>O problema do espaço da psicoterapia</i> e a noção de espaço da história de vida interior.	140
8§ A desproporção antropológica em <i>Três formas de existência malograda</i>	148
9§ Possibilidades e limitações das contribuições de Binswanger para a Análise Existencial.....	158

QUARTO CAPÍTULO	163
A Análise existencial de Medard Boss.....	163
1§ Aspectos biográficos:.....	163
2§ Psychanalyse und Daseinsanalytik (Psicanálise e Daseinsanálise). 165	
3§ A conferência <i>Angústia, Culpa e Libertação</i>	167
4§ Apontamentos acerca do método clínico segundo a Análise existencial de Medard Boss.	173
5§ A psicossomática como porta de entrada para a questão do corporeidade.....	176
6§ Apontamentos metodológicos para a prática clínica, a partir da noção central de corporeidade.	178
7§ Descrição das patologias a partir da noção central de privação ou abertura privativa.	180
a) A Neurose	180
b) Psicoses e Esquizofrenia	181
c) Delírio e alucinação.....	182
8§ Contribuição da análise existencial de M. Boss para a questão da Intimidade como método clínico.....	184
QUINTO CAPÍTULO	186
O caso Doralice	186
INTRODUÇÃO.....	186
HISTÓRICO DE VIDA.....	188
A avó materna de Doralice	188
A mãe de Doralice	189
O pai de Doralice	190
A casa “êxtima” (casa do centro)	192
O sítio íntimo (casa do pai)	193
A irmã de Doralice	193
As duas viagens de despedida com o pai.....	195
Doralice e seu pai	196
A festa de 15 anos da irmã de Doralice	197

A morte do pai de Doralice.....	198
O dia da decisão	202
Doralice e a poesia.....	204
O primeiro relacionamento	204
A herança.....	206
O segundo relacionamento	211
O salto de fé.....	214
O TRATAMENTO.....	217
A proposta	218
Terra firme.....	219
Os “empurrões”	221
A segunda parte da herança	222
A volta da filha.....	223
O marido de Doralice	225
Doralice e a pintura	226
A morte da avó.....	226
Gente na vida de Doralice	227
ANÁLISE.....	229
Quem é Doralice e qual o sentido de seu sofrimento?	229
Análise do processo e a ação clínica do espaço íntimo em Doralice	233
A proposta	237
A violência química.....	241
O espaço clínico como espaço íntimo	244
CONCLUSÃO.....	247
Posicionamentos prévios.....	254
Familiaridade Própria	254
Despertar do modo de ser-com íntimo	255
Apontamento para os próximos passos investigativos	256

BIBLIOGRAFIA.....	257
1. Bibliografia primária:	257
1.1 - Binswanger, Ludwig.	257
1.2 - Boss, Medard.	257
1.3 - Heidegger, Martin.	258
2 – Bibliografia secundária:	261
3 – Bibliografia complementar:.....	265

INTRODUÇÃO

O principal ponto a ser colocado no que diz respeito a escolha da intimidade como o objeto central da presente investigação diz respeito ao modo como esse tema não nasce de um interesse de natureza puramente filosófico. Antes, a necessidade da reflexão acerca da intimidade, pensada como um método clínico, surge a partir de dificuldades e problemas com os quais me confrontei e me confronto em minha prática clínica, ao longo das últimas décadas.

Um problema central a que essa investigação, sem dúvidas, deve uma de suas origens diz respeito uma dificuldade, tanto como paciente quanto como terapeuta, de me manter em uma atitude de «abstenção» (ou de me relacionar, enquanto paciente, com um terapeuta com essa atitude). Holzhey-Kunz, em seu livro *Daseinsanalyse: o olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia*, defende a posição de «abstenção». Tal defesa é sustentada por uma compreensão da Análise existencial, não apenas como debitaria metodologicamente da psicanálise freudiana, mas como um modo de psicanálise, ela mesma. Uma psicanálise de orientação daseinsanalítica. Aqui, o clínico deve recuar em seu modo de ser natural e colocar-se apenas como disponível para a transferência do paciente. Nesse sentido, caso o terapeuta se coloque pessoalmente na relação com o paciente, os aspectos de sua personalidade “dificultam” o trabalho inconsciente do paciente de transferir ou restringem o âmbito de sua abrangência. Sem poder se dispor como livre campo de transferência para o paciente, o clínico não pode agir plenamente na análise e devolutiva cuidadosa do conteúdo contra-transferido e o método clínico perde sua eficácia. Dentro desse horizonte de sentido, a abstinência torna-se central.

Holzhey-Kunz se refere também, porém, mais a frente no texto, ao que chama de virada relacional da psicanálise. Nos termos da autora:

“a *daseinsanálise* de Binswanger e de Boss pode ser considerada como precursora da virada intersubjetiva na psicanálise, uma vez que os dois autores, influenciados por Martin Buber (Binswanger) e Heidegger (Boss), rejeitaram a compressão monadológica do homem predominante na psicanálise e a focalização unilateral associada a essa compreensão sobre o “mundo interior”.¹

O termo relacional aqui diz respeito ao grupo de métodos clínicos cujo foco se desloca da análise do binômio transferência e contratransferência, para o desvelamento, a cada vez, da relação entre os dois ou mais no encontro clínico. Nesse horizonte, a questão da inserção ou não de aspectos da personalidade do terapeuta na relação clínica perde centralidade e o que passa a ser pertinente acerca dessa questão é se tais aspectos da personalidade do terapeuta contribuem ou não para o constante desvelamento e aprofundamento da relação clínica. Se a ação clínica no modelo tradicional está focada no autoconhecimento e cuidado do paciente via análise e ação na transferência e contratransferência, nas terapias relacionais esse autoconhecimento e cuidado é fruto da constante aproximação entre paciente e terapeuta, via desvelamento e desobstrução da relação.

No que diz respeito à posição acerca da psicanálise, discordo de Kunz. Penso que a Análise existencial não deva ser compreendida como uma abordagem em psicanálise, de orientação existencial. Por mais que haja, sem dúvida, uma herança significativa do método psicanalítico na Análise existencial, a partir do momento em que não se trabalha diretamente com noções centrais da psicanálise como psiquismo, inconsciente e transferência, não vejo sentido em

¹ HOLZHEY-KUNZ, Alice. *Daseinsanálise: o olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia*. Rio de Janeiro: Via Verita/Instituto Dasein, 2018, pg. 267.

classificar esse modo de cuidado clínico como psicanálise. Ao contrário, a Análise existencial se afirma como um campo de investigação autônomo, que tem como uma de suas possibilidades a orientação de cunho psicanalítico. Nesse sentido, compreendo a posição de Kunz mais como uma Análise existencial de orientação psicanalítica, que o contrário.

A intimidade, portanto, nasce de minha preocupação em investigar e descrever um método em psicologia clínica que esteja fundamentado na fenomenologia hermenêutica e que, ao mesmo tempo, possa pensar o processo clínico como um cuidadoso desvelamento e desobstrução do ser-com no encontro clínico. Um método que possa aliar rigor filosófico com quebra de preconceitos no ser-com. Intimidade como método clínico, portanto, deverá ser um método pertencente à Análise existencial relacional.

Iremos descrever em linhas gerais, quais foram as etapas investigativas que permitiram a esse ensaio conquistar a descrição dos três pilares metodológicos da intimidade como método clínico: posicionamento prévio, familiaridade própria e despertar da intimidade. Antes, porém, se fazem necessárias algumas considerações acerca do âmbito da investigação. Um primeiro ponto diz respeito ao idioma da tese. Sou brasileiro e estou fazendo meu doutoramento em Portugal. Por mais que em ambos os países se fale português, sabemos que o uso da língua tem muitas peculiaridades em cada país e que, portanto, por vezes minhas escolhas gramaticais e ortográficas podem não ser as melhores. Outro ponto relevante também diz respeito a questão do idioma, mas no sentido do acesso e compreensão. Meu conhecimento de idiomas nesse momento restringiu minha investigação a publicações em português, inglês e espanhol. Como grande parte dos autores consultados escreve em alemão, por mais que tenha havido um esforço em termos de comparação das traduções, leitura de comentadores e discussão com especialistas, a limitação do idioma se fez presente, tanto em

termos do acesso a bibliografia, quando ao problema da tradução. O terceiro e último ponto diz respeito a minha formação. Tenho graduação em Psicologia. Meu contato com a Filosofia é limitado, bem como minha experiência na produção de textos acadêmicos. A escrita dessa tese foi um enorme desafio. Posso agora, finalmente, olhando para trás, me sentir agradecido por todos que me apoiaram na realização dessa empreita e feliz pelo processo de aprendizado.

A presente investigação acaba por situar-se na interface entre a filosofia e a psicologia. Algo que penso que é importante para ambas as disciplinas. Normalmente, temos acesso, hora a textos filosóficos que tratam do cuidado ou textos clínicos com relatos de casos que pouco discutem as bases filosóficas em jogo em suas intervenções e modos de escuta. Deste modo, a presente investigação pretende, ao mesmo tempo, adensar a investigação filosófica dos fundamentos metodológicos e levar essa discussão à prática clínica. Com vistas a dar conta dessa demanda, foi inserido um caso clínico de longa duração como um capítulo da tese. Tendo sido feitas estas três considerações, estamos prontos agora para a apresentação do caminho investigativo a ser percorrido.

Nossa investigação parte da reconstrução dos aspectos centrais da fenomenologia de Husserl. A noção de intencionalidade recoloca radicalmente a questão do método clínico no momento em que descreve o caráter pré-reflexivo da constituição do “mundo”, aqui compreendido a cada vez como campos correlatos sintéticos. Os atos de consciência, ou seja, atos como lembrar, pensar, imaginar, perceber, etc., atualizam a cada vez campos, que se auto-constituem. Tal como veremos, a consciência em fluxo não acompanha, nem pode acompanhar esse processo, mas, ao contrário, na chamada atitude natural, encontra as coisas do mundo como sendo simplesmente dadas, em uma obviedade inquestionável. Dito de outro modo, o processo intencional de auto-constituição dos campos é anterior a qualquer experiência do sujeito

ou da vontade, de tal modo que não nos é possível influir, no sentido de assumir e controlar nossos processos intencionais, algo da ordem de decidir por meio da vontade com que entes se relacionar e como. A fenomenologia de Husserl nos permite, portanto, afastar a intimidade como método clínico de qualquer forma de pensar a clínica que pretenda assumir algum tipo de controle sobre o existir.

A contribuição de Heidegger insere elementos hermenêuticos na fenomenologia husserliana, de tal modo que a intencionalidade radicaliza-se sob a forma de abertura de mundo. Nesta, compreensão e afetividade articulam-se em um discurso (*Rede*) que funda-se como gesto e edifica-se como linguagem. Sua obra tardia, nos permite compreender o modo como essa linguagem que, de início e na maioria das vezes, acontece como falatório, pode colocar-se a serviço de um dizer próprio. Um dizer que não é construído pelo falante, mas que é pura ressonância de um modo específico de escuta. Tal discussão nos permite pensar a intimidade nesses mesmos moldes, como ser-com próprio, disponível para a essa escuta. O dizer no cuidado íntimo não é fruto de um planejamento prévio, mas é um deixar dizer que acontece como ressonância de uma escuta íntima.

A escuta íntima, para que possa ser fenomenologicamente descrita, depende antes de um percurso desconstrutivo. Sem ele, esse modo de escuta, sem dúvidas, parecerá ingênuo ou inconsistente. O segundo capítulo sobre os *Seminários de Zollikon* é onde propomos esse percurso. Através da discussão em torno da crítica às ciências naturais, Heidegger delimita o âmbito das ciências naturais e o diferencia do âmbito do pensamento acerca do modo de ser do ente humano. Devido à diferença fundamental em seus modos de constituição, os entes intramundanos e o ente dotado do caráter de aí-ser devem ser compreendidos segundo metodologias próprias. Porém, para tanto, é preciso, antes, destruir ou desconstruir determinados preconceitos resultantes de uma absolutização da

medida das ciências naturais, como único modo de acesso ao conhecimento. Tal processo desconstrutivo acontece em meio a encontros entre Heidegger e um grupo de médicos psiquiatras e psicólogos, a convite de M. Boss. Ou seja, ele é apresentado, já se início, com vistas à recolocar a questão do cuidado clínico. Não por acaso, seu percurso desconstrutivo tem como foco a natureza, o espaço, o tempo e o corpo. Temas centrais para a psiquiatria e a psicologia.

O terceiro capítulo recua historicamente para o início na Análise existencial. A reconstrução das contribuições de Binswanger nos conduzirá, em sua reflexão acerca do espaço, ao conceito de espaço da história de vida interior, dotado do caráter de morada. Tal conceito, em ressonância com a discussão realizada na segunda parte do primeiro capítulo, nos permitirá a colocação da noção de familiaridade própria, em seu caráter de morada, um dos pilares metodológicos da intimidade, pensada como método clínico.

O quarto capítulo, em que são discutidas as contribuições de M. Boss, nosso processo investigativo irá avançar no âmbito da reflexão acerca da relação entre possibilidades existenciais e cuidado clínico. Sua discussão entre causalidade e motivação, no esteio da problemática heideggeriana da abertura privativa de mundo, nos permitirá alcançar o segundo apontamento metodológico central para a intimidade como método clínico: transtorno existencial como posicionamento prévio.

O despertar do modo íntimo de ser-com, terceiro pilar metodológico, apenas poderá ganhar sua descrição final, após a apresentação e análise do Caso Doralice, o quinto capítulo da investigação. Na descrição e análise do tratamento vai se tornando claro o modo como ao aprofundarmos nossa relação clínica e lidarmos com os sentimentos advindos de nossa constante aproximação, pudemos ter acesso a uma compreensão aguda de sua condição. Tal compreensão (posicionamento prévio) pode nos

auxiliar a criar um espaço de diferença entre tal posição e quem ela é (aí-ser). Esse espaço de dissonância, sustentado pelo caráter de morada do modo de ser-com íntimo, é de grande potencial clínico, uma vez que, como veremos, é aqui que novas solicitações podem aparecer (acontecimento de ser) e novos modo de correspondência podem ser experimentados.

A conclusão acaba por ser um sistematização dos elementos centrais investigados sob a forma final de um ensaio de fundamentação duma psicoterapia fenomenológico-existencial e hermenêutica. O presente trabalho, portanto, não tem como objetivo esgotar ou dar conta de todos os elementos necessários para a elaboração de uma metodologia clínica, mas antes, propor a título de um ensaio, um método clínico fundamentado na fenomenologia hermenêutica que tenha como foco a desobstrução a cada vez da relação clínica. Uma desobstrução que acontece como despertar de um modo de ser-com em que os posicionamentos prévios possam tornar-se obsoletos e caírem em desuso, e a escuta/deixar dizer íntima nos permita o aparecimento de novas solicitações.

PRIMEIRO CAPÍTULO

Reconstrução dos aspectos centrais da Fenomenologia para a investigação da intimidade como método clínico.

1§ Aspectos centrais da fenomenologia de Husserl para a investigação da intimidade como método clínico.

No início do século XX, um tempo marcado pelo avanço e pela proliferação vertiginosos de saberes nos mais diversos âmbitos e pela ampliação dos resultados experimentais no campo das ciências naturais, cada vez mais desconectadas da reflexão acerca dos fundamentos filosóficos em jogo em suas premissas, instaura-se, no pensamento, uma crise que podemos denominar de crise dos fundamentos. O modo como Husserl responde a essa crise, porém, é bastante significativo. Husserl apresenta a fenomenologia como um método descritivo capaz de firmar as bases últimas para a constituição uma filosofia rigorosa que pudesse servir de fundamento para a reformulação de todas as ciências. A descrição fenomenológica torna evidente que o que está em jogo na crise dos fundamentos se confunde radicalmente com uma crise do modo metafísico de pensar os fundamentos. Fundamentos, como veremos, não se encontram, segundo Husserl, para além ou aquém dos campos de realização intencional da consciência, mas justamente nestes próprios campos intencionais, como uma extensão dos atos de consciência. Com isso, nasce toda uma nova compreensão do universal, dos significados, dos conteúdos vivenciais etc. Junto com essa doutrina, então, a princípio de forma conjunta e indiferenciada, a psicologia fenomenológica, também com um intento reformador, enquanto um método cujo objetivo seria a constituição de uma psicologia científica assente sobre bases rigorosas, indubitáveis, apodíticas. Tal psicologia, porém, constituída a partir da fenomenologia reflexiva dos atos de consciência de Husserl, precisou

recolocar de modo radical a compreensão tradicional acerca do modo de constituição das vivências psíquicas em geral.

Em sua investigação fenomenológica, Husserl descobre o puramente psíquico por meio de uma reflexão que propõe uma inversão do olhar natural. Este, incessantemente voltado para o mundo, para as coisas que se apresentam como estando aí diante de nós, é invertido em direção àquele para quem as coisas se mostram. Nesse giro aparece o psíquico puro, na medida em que aparecem, pela primeira vez, os atos de consciência e o mundo em seu caráter fenomênico, ou seja, como campo correlato sintético da consciência. Nos termos de Husserl, em seu celebre artigo da Enciclopédia Britânica, *Fenomenologia*:

“...quando estamos em atividade consciente direta, estão diante de nossos olhos exclusivamente as respectivas coisas (*Sachen*), pensamentos, valores, metas, meios, mas não o viver psíquico mesmo através do qual elas tornam-se conscientes para nós enquanto tais. O viver psíquico mesmo só se faz patente na reflexão. Através dela apreendemos, ao invés das coisas (*Sachen*) puras e simples, ao invés dos valores, dos fins, os utensílios puros e simples, as vivências subjetivas correspondentes através das quais estas chegam a ser para nós “conscientes”, através das quais, em um sentido extremamente amplo, elas nos “aparecem”².

Nesse sentido, o que está em jogo na tão comentada definição husserliana de consciência, como “consciência-de”, nunca é um mero acolher algo neutro que se acha para além da consciência, dado e apartado no mundo, mas, ao contrário, todo fenômeno dá-se

² HUSSERL, E.: *Invitación a la fenomenología*. Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1992, pág. 2.

neste campo fenomenológico de manifestação sustentado pela competência originária entre campo correlato sintético e atos de consciência, que sempre se dá em sua própria forma intencional. Ou seja, para que algo possa surgir à nossa frente como algo simplesmente aí, diante de nós, toda a estruturação intencional de um processo perceptivo precisa se realizar, o que poderia não estar acontecendo se eu estivesse imaginando algo, o que é um outro ato de consciência e, portanto, abriria outro campo correlato sintético. Husserl convida-nos, assim, a seguir o processo de auto-constituição dos objetos que acontece ao mesmo tempo, de maneira cooriginária, junto com o ato de consciência que lhe é concernente. Bem, mas quais são as repercussões dessa posição para a noção mesma de objeto?

O objeto enquanto campo correlato do ato de consciência está fundado em um processo imanente à própria consciência. Essa imanência não diz respeito a algo assim como um campo previamente determinado pela consciência, mas ao modo mesmo de abertura que tem lugar com os atos de consciência e ao fato de que, a saída de si do ato, se dá no próprio espaço das vivências desses atos. Em meio a essas vivências, por sua vez, o que ganha corpo é um sistema de sínteses, que se inicia como simples substrato de experiências sensíveis, no sentido daquilo que se retém no devir e que vai se complexificando sinteticamente a cada experiência. Tal sistema não é instituído pela própria consciência, mas, ao contrário, chega até ela por meio do próprio acontecimento. Neste sentido, as sínteses são vivenciadas pela consciência, que não tem como questionar o próprio ser do que é por ela vivenciado. Para Husserl, portanto, a tarefa de uma psicologia fenomenológica seria:

“...explorar sistematicamente as configurações típicas das vivências intencionais, de suas variantes possíveis, de suas sínteses em novas configurações, de sua edificação

estrutural desde intencionalidades elementares, e, a partir aí, avançar até um conhecimento descritivo das vivências em sua integridade, do tipo total de uma vida da alma”.³

Bem, mas como é possível realmente alcançar descritivamente essas vivências?

O método para se alcançar essas descrições rigorosas é o da redução fenomenológica (*epoché*). Trata-se a princípio de um ato reflexivo em que:

“deve-se inibir toda execução das posições objetivas (*ob*), postas em ação na consciência irrefletida, e impedir com isso que penetrem em seus juízos o mundo que para ela “existe” diretamente”.⁴

Ou seja, ao colocar o mundo, que pura e simplesmente existe aí adiante como dado, “entre parênteses”, o método redutivo o desconecta do campo fenomenológico e “em seu lugar apresenta o mundo deste ou daquele modo consciente (percebido, recordado, julgado, pensado, valorado, etc.) “como tal”, o “mundo entre parênteses”; ou, o que é o mesmo, em lugar do mundo ou em lugar de algo mundano singular, pura e simplesmente, se apresenta o respectivo sentido de consciência em seus diferentes modos (sentido de percepção, sentido de recordação, etc.)”.⁵

Redução, portanto, não é um método essencialista que busca um *quid* essencial da coisa, como se o lema “rumo às coisas mesmas” tivesse se referindo a possibilidade de algo como uma busca pelas propriedades essenciais das coisas, ao contrário, o que Husserl

³ Idem, pág. 2.

⁴ Idem, pág. 3.

⁵ Idem, pág. 3.

acaba por desvelar é o acesso ao campo fenomenológico, campo mesmo onde as coisas se fazem coisas. Assim, a *epoché* é o método de suspensão de uma atitude que naturaliza o campo originário de realização do existir, restituindo às coisas seu modo de constituição originário enquanto fenômenos. A coisa aqui, portanto, enquanto fenômeno, acontece essencialmente partir da relação fundamental entre ato de consciência e autoconstituição intencional sintética em atualização.

Tal posição, porém, traz consigo um problema, especialmente sensível para a reflexão acerca do método clínico. Uma vez que eu apenas posso vivenciar aquilo que se autoconstitui intencionalmente como campo correlato sintético, como posso ter acesso ao outro, enquanto outro? Conhecer alguém? É possível aqui a experiência da alteridade do outro ou estaremos sempre comprometidos com nossas sínteses ao ponto de todo acesso ser meramente projetivo? Uma vez que minha compreensão das coisas depende de sínteses categoriais, como podemos ter certeza de que, ao nos comunicarmos, estamos tratando do mesmo objeto? Ou seja, a concepção do fenômeno como ato de consciência e campo correlato sintético, trouxe consigo, em verdade, o problema do solipsismo, no sentido de que não há, nesse sistema, espaço para se pensar a questão do acesso ao outro, enquanto tal. Por mais que Husserl deixe claro que a “vida anímica não apenas nos é acessível por meio da experiência de si mesmo, mas também mediante a experiência do alheio”⁶, este enquanto tal pode apenas ser experimentado a partir de meu próprio campo sintético categorial. Ou seja, por mais que o outro seja percebido como intencional em seu modo de ser, seu conteúdo sintético vivido apenas pode ser acessível para mim, a partir de minhas próprias categorias sintéticas. Se alguém me diz que sofreu muito, por exemplo, eu apenas posso compreender o seu sofrimento a partir do que para mim significa sofrer muito. No limite,

⁶ Idem, pág. 3.

eu não tenho acesso direto a sua experiência de sofrimento, enquanto tal. Assim, a fenomenologia de Husserl, e mais especificamente a psicologia enquanto ciência rigorosa, precisou em determinado momento se confrontar com a questão da experiência do alheio, do outro enquanto um eu – um problema tanto mais dramático para a psicologia, uma vez que se torna problemático pensar um método clínico, um modo de cuidado psicoterápico, em que não há nenhum modo de acesso a experiência do outro.

A solução encontrada pelo filósofo para esse problema foi a constatação de sínteses de um tipo mais complexo, que se formam a partir da conquista da percepção de um outro como eu. A partir dessa conquista, abre-se a possibilidade de pensarmos as formações sintéticas complexas coletivas, em outros termos, abre-se o campo da intersubjetividade. Somente a partir dessa condição, torna-se possível a constituição de sínteses universais como linguagem, formações culturais etc. Ou seja, com a conquista da intersubjetividade, Husserl resolve o problema do solipsismo, uma vez que nossas vivências intencionais são formadas não por um conteúdo plenamente desenvolvido sinteticamente a partir da experiência particular, mas, ao contrário, nossas sínteses já acontecem a partir de processos sintéticos coletivos, intersubjetivamente. Essa saída, que será mais tarde radicalmente questionada por Heidegger em meio à sua destruição da filosofia da subjetividade, também se mostrará como insuficiente para Binswanger. De qualquer modo, ela tem repercussões para a possibilidade mesma de uma psicologia com bases fenomenológico-existenciais. Por ora, no entanto, retornemos à nossa reconstrução do método fenomenológico husserliano.

Tal como vimos, o método de condução da atitude natural às vivências intencionais da consciência se baseia naquilo que Husserl vai chamar de redução fenomenológica. Para a sua aplicação, faz-se necessário um esforço de radical suspensão de todas as

preconcepções acerca do mundo que existe aí diante do olhar ingênuo, para que o mesmo possa aparecer em sua constituição originária transcendental, ou seja, como campo correlato de atos de consciência de natureza intencional, de tal modo que, por exemplo, recordar abra o campo para a auto-constituição do recordado, desejar revele imediatamente o desejado, sonhar traga consigo de maneira cooriginária o sonhado, pensar o pensado etc. A intencionalidade em Husserl é o que possibilita que algo apareça como correlato sintético de cada ato de consciência. Esse correlato possui, por sua vez, uma estrutura categorial de grande importância para nós.

Aquilo que o ato de consciência nos apresenta já aparece sempre categorialmente compreendido. A compreensão do caráter categorial dos conteúdos das vivências envolve uma série de passos fundamentais. Em primeiro lugar, o fato de que não é mais a subjetividade que posiciona os objetos, uma vez que os objetos se auto-constituem na relação com a subjetividade. Em segundo lugar, a conseqüente superação da distância entre ser e aparecer: como não há mais nenhuma suposição de um ser para além do campo fenomênico, o que se mostra é radicalmente o que a coisa mesma é. Em terceiro lugar, o fato de que a descrição se determina como um exercício de dar voz àquilo que acontece e não interfere de modo algum nesse acontecimento. Por fim, como os conteúdos das vivências não são o que queremos vivenciar, mas o que de uma maneira ou de outra vivenciamos, eles se nos impõem em seu conteúdo ideal. Assim, é preciso romper desde o início com a suposição de que a subjetividade estaria ligada aos objetos por meio de algo como uma experiência inicial de captação sensorial, para posteriormente processar de forma conceitual os conteúdos objetivos. Ao contrário, o que vem ao encontro já aparece de início a partir das categorias sintéticas correlatas que, a cada surgimento, se atualizam e complexificam mutuamente. Desse modo, como exemplifica Husserl em *Ideias para uma fenomenologia pura e para*

*uma filosofia fenomenológica*⁷, por mais que esta ou aquela árvore possam queimar, a árvore enquanto tal nunca pode; ao menos se tomarmos a queimada como um movimento capaz de corroer de maneira radical a experiência categorial das coisas. E mais: para que possamos encontrar esta ou aquela árvore é preciso que, enquanto categoria sintética, a árvore enquanto tal esteja já estabelecida, de modo a se atualizar e se tornar mais complexa a cada aparição de suas concreções fenomênicas.

Tal método, portanto, permite não apenas a aparição dos atos como vivências intencionais de uma consciência que se realiza em fluxo, mas também abre a possibilidade para a descrição sistemática dos fenômenos em suas redes sintéticas, como componentes articulados de sentidos e significados e como correlatos de atos de consciência intencionais que a cada vez acessam o objeto intencional a partir de um modo específico. Nesse sentido, o campo da fenomenologia husserliana abre duas direções de investigação fundamentais: noética (voltada ao estudo dos atos de consciência) e noemática (centrada na constituição dos objetos intencionais enquanto complexos sintéticos intersubjetivos).

2§ Quais as implicações dessa investigação para a questão da intimidade?

A partir dos pontos reconstruídos da fenomenológica de Husserl, já nos fica vetada a possibilidade de pensar o homem como fundamentado a partir das noções modernas de sujeito e de derivações como livre arbítrio e vontade. Não nos é possível mais pensar que alguém faça algo simplesmente por que quis ou porque livremente optou por fazer. Para que algo surja como uma possibilidade para alguém, todo um processo de auto-constituição

⁷ HUSSERL, E.: *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Aparecida/SP: Ideias e Letras, 2006.

intencional precisa se dar, que está para além de qualquer decisão do sujeito. Já de partida, algo aparece para alguém como interessante ou não, desejável ou não. Portanto, fica claro também para nós, que a intimidade aqui já não pode mais ser compreendida tal como ela poderia vir a aparecer na atitude natural, como algo da ordem de uma aptidão a ser adquirida por alguém, que poderia optar por relacionar-se deste ou daquele modo com o que se apresenta. Torna-se evidente, a partir de nossa investigação da fenomenologia da Husserl, que a intimidade, assim como qualquer outro modo autêntico de relação, é algo que depende de um processo de auto-constituição intencional, que não está à mercê do controle do sujeito. Enfim, ou ela se dá ou não se dá, não podendo ser produzida pelo sujeito, de acordo com sua vontade. Vejamos agora de que modo a compreensão de ciência oriunda da fenomenológica de Heidegger nos permite avançar em nossa compreensão da intimidade.

3§ As ciências ônticas à luz da fenomenologia de Heidegger.

As ciências se movimentam sempre a partir da delimitação de seu objeto de estudo. Assim como a biologia se estrutura a partir da delimitação dos entes biológicos, a matemática dos entes matemáticos, a psicologia enquanto ciência se determina e precisa se determinar a partir do questionamento ou da determinação do modo de ser do ente humano, seja este compreendido como alma, psique, comportamento, corpo orgânico etc. A tradição psicológica, em sua pluralidade de paradigmas e abordagens, vem há décadas acumulando conhecimento científico acerca de seu objeto de estudo, um conhecimento positivo e relevante. Porém, esse conhecimento, na maior parte das vezes e não por acaso, tal como será discutido no capítulo sobre os *Seminários de Zollikon*, edifica-se a partir de fundamentos importados ou bem do método das ciências naturais ou bem de pressupostos constituídos no interior da tradição

moderna, em seu modo de compreensão do ser do homem como sujeito. Com isso, muitas vezes, os resultados das investigações psicológicas, por mais relevantes que possam ser, acabam por se mostrar incompatíveis com o modo de ser próprio de seu objeto, o ente humano. É claro que é possível tratar o humano com um ente natural ou como uma consciência dotada de interioridade, porém, tal como veremos, esse modo de acesso obstrui a manifestação da constituição fundamental do humano como *aí-ser*⁸ (*Dasein*).

Por mais que Heidegger pense as ciências como pertencendo ao plano ôntico, no sentido de elas se movimentarem no âmbito da descoberta de propriedades dos entes que são seus objetos, tais propriedades nunca podem ser pensadas como simplesmente dadas, ou seja, como referentes a um ente em si e externo a mim, mas precisam ser antes questionadas a partir de um campo fenomenológico que acontece historicamente como descerramento de mundo. Ou seja, toda forma de ciência positiva, de delimitação do ente segundo propriedades, é derivada de um mundo «descerrado»⁹, que posiciona o ente na totalidade de tal maneira que aquilo que vem ao encontro do homem já aparece sempre de um modo específico, já se dá a partir de um campo de possibilidades determinadas.

Se uma investigação, segundo o método científico, deve reconduzir as propriedades descobertas dos entes à seus fundamentos ontológicos, então pensar a psicologia enquanto ciência implica não apenas delimitar seu âmbito em termos de sua

⁸ A tradução do termo *Dasein* por *aí-ser* segue a opção feita por Irene Borges-Duarte em *Caminhos da Floresta*. Tal tradução, por mais que nem siga a forma usual no Brasil (*ser-aí*), nem siga às orientações do próprio Heidegger para a tradução francesa (*ser-o-aí*), se justifica por ao mesmo tempo manter a ligação direta entre “*aí*” e *ser*, conforme o termo original em alemão e por evitar incompreensões em dois sentidos: se por um lado a expressão *ser-aí* pode levar a compreensão de que o “*aí*” seria um mero advérbio de lugar, o onde de um ente que seria algo para além desse movimento extático, *ser-o-aí*, na direção oposta, acentua demasiadamente o caráter substantivo do “*aí*”, levando a um empobrecimento de sentido, com relação ao termo original, no que diz respeito a dinâmica existencial em jogo nesse ente. Assim, a opção por *aí-ser* acaba por se estabelecer como um ponto de equilíbrio, capaz de reter tanto a ligação originária e direta entre o “*aí*” e o *ser*, quanto evitar as incompreensões a seu respeito, tanto em sentido adverbial quanto substantivo.

⁹ Termo heideggeriano que se refere ao modo de abertura a partir do qual algo pode vir à presença do *aí-ser*, aparecendo como se fosse simplesmente dado. O termo será melhor explicitado ao longo do texto.

ontologia regional, mas poder olhar para o ente e para a interpelação positiva de suas propriedades enquanto tais, sem ingenuidade em relação ao posicionamento ontológico-historial do qual elas advêm. Tal movimento, em que o ente só pode ser conhecido a partir de seu horizonte de mostração, constitui a essência da hermenêutica, tal como apresentada por W. Dilthey em textos como o *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*, onde pode-se ler:

“...partimos na compreensão da conexão do todo que nos é dado de maneira vital, a fim de tornar o particular apreensível para nós a partir desse todo. Justamente o fato de vivermos na consciência da conexão do todo torna possível para nós compreendermos uma única posição, um gesto particular ou uma ação particular”.¹⁰

Como podemos perceber, Heidegger, portanto, leva adiante, com isso, o projeto fenomenológico de seu mestre Edmund Husserl, inserindo nesse projeto elementos hermenêuticos oriundos, dentre outras fontes, de sua leitura de Wilhelm Dilthey.

A intimidade, portanto, também precisa ser pensada em termos ontológico-historiais, ou seja, por mais que busquemos uma compreensão ontológica, no sentido de seu modo de constituição enquanto tal, fica claro aqui que este modo apenas pode tornar-se acessível a partir de sua estruturação ôntica. Partimos do fenômeno rumo a seu horizonte histórico de mostração. Em outros termos, para compreendermos a intimidade é preciso partir do modo como ela pode ser experimentada no tempo que é o nosso. Mas não nos adiantemos, pois este ponto poderá ser melhor explorado na seção sobre a contribuição da obra tardia de Heidegger. Por enquanto, é

¹⁰ DILTHEY, W.: *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*, trad. Marco Casanova, Rio de Janeiro, Via Verita, 2011, pág. 68.

importante seguirmos com nossa reconstrução da compreensão heideggeriana das ciências ônticas.

A crítica de Heidegger às ciências positivas, portanto, não está ligada ao método científico em si, mas ao fato de elas não colocarem radicalmente em questão suas bases históricas e suas decisões ontológicas, de simplesmente partirem para compreensão imediata de seus objetos de investigação. Tal ingenuidade hermenêutica, faz com que suas conclusões acabem por extrapolar o âmbito de seu paradigma, ganhando estatuto de verdade universal. Tal como veremos, o acesso ao campo hermenêutico-fenomenológico, etapa metodológica fundamental para a colocação da questão da intimidade como método clínico, depende justamente de um tratamento desconstrutivo dessas “verdades universais”. Por enquanto, basta que tenhamos minimamente delimitada a «ciência rigorosa»¹¹, tal como Heidegger a compreende, e, portanto, a psicologia enquanto ciência ôntica, como um trato com as propriedades dos entes que não os pretende como absolutos, mas como ontológico-historiais, e cujo acesso à compreensão dos mesmos enquanto tais apenas é possível hermeneuticamente, ou seja, em relação à ontologia regional a partir da qual eles advêm. Em suma, a «ciência rigorosa» precisa acontecer como antropologia fenomenológica e, portanto, assim também precisa ser estruturado um método clínico fundado da intimidade.

4§ Aspectos centrais da fenomenologia hermenêutica para a clarificação suficiente da constituição fundamental do ente humano.

Retomemos agora alguns dos aspectos centrais da fenomenologia hermenêutica a partir da noção central de existência, para que possamos clarificar de modo suficiente a constituição

¹¹ Termo de Husserl, pensado como o ideal de ciência fenomenológica.

fundamental do ente humano em seu caráter existenciário¹², base para o esclarecimento da «ciência rigorosa» como antropologia fenomenológica.

Em *Ser e Tempo* §9, Heidegger explicita esse ente que nós mesmos somos como sendo marcado pelo caráter de «ter-de-ser»¹³, ou seja, como um ente que só pode ser compreendido a partir de sua condição de existente, uma vez que ele nunca é essencialmente nada, antes de ser, e precisa conquistar o seu ser, por meio de seus modos de ser. Isto quer dizer que nenhuma outra atribuição fundamental pode ser-lhe feita para além dessa condição, já que o que pode ser posto à mostra a seu respeito não aparece como propriedade de um ente, que possui esse ou aquele aspecto e pode ser determinado de maneira categorial, mas como marcado essencialmente por modos-de-ser de cada vez possíveis.

Aqui já fica evidente, tendo em vista nossa investigação, que a intimidade precisa ser compreendida como um modo-de-ser. Se em Husserl ficou claro que ela não poderia ser, segundo a atitude natural, algo da ordem de uma habilidade apreendida por um sujeito e, portanto, passível de ser tecnicamente produzida, aqui podemos nos aproximar mais radicalmente de nosso objeto de estudo o compreendendo como um modo-de-ser. Porém, para que possamos avançar no sentido de compreender qual a natureza deste modo-de-ser, é preciso que tenhamos um pouco mais de paciência e retomemos nossa reconstrução.

¹² Optamos pela tradução do termo alemão “*existential*” por existenciário. Como na língua portuguesa, assim como na castelhana, não é possível trabalhar com a distinção *existential-existenzial*, nossa opção segue a linha proposta por José Gaos (primeiro tradutor de *Ser e Tempo* para uma língua estrangeira, em 1951) e reiterada por Irene Borges-Duarte, assim como por Fausto Castilho, autor da mais recente tradução para a língua portuguesa. Assim, reservamos o termo “existenciário”, para nos referir aos caracteres ontológicos do aí-ser e o termo corriqueiro “existencial” fica reservado para as determinações ónticas. Tal tradução, por mais que possa causar algum incômodo a leitores já acostumados com algumas traduções em que estes termos aparecem invertidos, acreditamos que possa auxiliar a corrigir alguns problemas de compreensão advindos da tradição. Como frequentemente parece ser o caso na tradução dos termos em jogo na ontologia de Heidegger, é preciso atenção no sentido de evitar que a tradução sugira a inserção de elementos ónticos de caráter hermenêutico que acabam por dificultar o acesso ao sentido ontológico em jogo nesses termos.

¹³ Termo heideggeriano para definir um dos aspectos da condição humana, enquanto existência. Como o ente que existe, o humano precisa cuidar de si, sendo. Termo será desenvolvido ao longo do texto.

Nos termos de Heidegger: “A ‘essência’ do aí-ser reside em sua existência. Os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, ‘propriedades’ subsistentes de um ente, que subsiste com este ou com aquele ‘aspecto’, mas modos-de-ser cada vez possível para ele e somente isso”.¹⁴

A esse ente Heidegger atribui o termo aí-ser (*Dasein*), o ente cujo ser está sempre em jogo e que é a cada vez meu. Bem, mas é justamente por ser constituído fundamentalmente por suas possibilidades de ser, que o aí-ser em seu ter-de-ser pode perder-se de si e novamente ganhar-se. Para designar esses dois modos-de-ser fundamentais do aí-ser, a saber, o poder perder-se e o poder ganhar-se, Heidegger usa os termos *Uneigentlichkeit* (impropriedade) e *Eigentlichkeit* (propriedade). O que significam, porém, aqui esses termos?

Impropriedade, ou o não ser em sentido próprio, o poder perder-se, precisa ser vista como o modo-de-ser em que o aí-ser pode se determinar positivamente à partida e na maioria das vezes, em que ele pode se constituir historicamente. Nessa modalidade de seu ser, o aí-ser se mostra indiferente em relação à sua constituição originária, ocupado com os entes em meio àquilo que Heidegger vai chamar de «cotidianidade mediana»¹⁵. Todavia, não se deve tomar a cotidianidade como uma possibilidade privativa do aí-ser, mas antes como um existenciário fundamental. No parágrafo §38 de *Ser e Tempo*, Heidegger afirma: “Impropriedade não é algo semelhante a já-não-ser-no-mundo, pois constitui precisamente o contrário, a saber, um assinalado ser-no-mundo completamente tomado pelo ‘mundo’ e pelo aí-ser-com os outros em meio ao impessoal. O não-ser-si-mesmo tem a função de uma possibilidade *positiva* do ente que, essencialmente ocupado, é absorvido em um mundo. Esse não-

¹⁴ HEIDEGGER, M.: *Ser e Tempo*, tradução de Castilho F., Campinas, SP: Editora da Unicamp, Rj: Editora Vozes, 2012, pág. 139.

¹⁵ Termo heideggeriano para definir o modo como, de início e na maioria das vezes, somos absorvidos da cotidianidade e nos orientamos pelos sentidos e significados sedimentados do mundo que é o nosso.

ser deve ser concebido como o imediato modo-de-ser em que no mais das vezes o aí-ser se mantém”.¹⁶

O ser em propriedade, por outro lado, diz respeito a outro modo-de-ser aberto do aí-ser, modo esse que “traz de volta o si-mesmo do ruidoso falatório”¹⁷, um modo que “modifica, então, de maneira igualmente originária, o ser-descoberto do ‘mundo’ nele fundado e o ser aberto do aí-ser-com os outros”.¹⁸ Esse modo não afasta o aí-ser de seu mundo, mas “leva o si-mesmo precisamente a se-ocupar junto ao utilizável e o empurra para o ser-com preocupado¹⁹ com os outros”.²⁰ O que torna os dois modos diferentes, então, não está referido ao caráter de distanciamento em relação ao mundo, mas justamente ao sentido em virtude do qual a relação existenciária se sustenta.

Na propriedade, o aí-ser não está esquecido de si operacionalizando ingenuamente as possibilidades abertas por seu mundo, mas tem suas possibilidades existenciárias erigidas a partir de sua constituição fundamental enquanto ser-no-mundo. Nesse sentido, somente esse modo “leva o aí-ser à possibilidade de deixar que os outros ‘sejam-com’ em seu poder-ser-mais-próprio e este na abertura percursora e libertadora da preocupação-com-os-outros”.²¹

Torna-se, portanto, fundamental aqui não perdermos de vista que a questão da propriedade e da impropriedade não envolve um dilema de natureza moral. O aí-ser não deve buscar propriedade em seus modos-de-ser, como se na propriedade a existência realmente ganhasse todo seu esplendor, enquanto os modos impróprios seriam

¹⁶ HEIDEGGER, M.: *Ser e Tempo*, tradução de Castilho F., Campinas, SP: Editora da Unicamp, Rj: Editora Vozes, 2012, pág. 439.

¹⁷ Idem, pág. 811.

¹⁸ Idem, Pág. 813.

¹⁹ Estamos optando aqui pela tradução do termo alemão *Fürsorge* por preocupação. Essa tradução tem como objetivo manter o radical *Sorge* (Cuidado) na língua portuguesa assim como aparece na língua alemã. De tal como modo, fica evidente o sentido de cuidado com o outro do termo, tendo em vista que cuidado aqui precisa ser compreendido aqui em seu sentido ontológico. Como a tarefa existencial fundamental de ter-de-ser, nesse caso, nossa condição de, já de início, ter-de-ser-com o outro.

²⁰ HEIDEGGER, M.: *Ser e Tempo*, tradução de Castilho F., Campinas, SP: Editora da Unicamp, Rj: Editora Vozes, 2012, Pág. 815.

²¹ Idem, Pág. 815.

meras repetições inférteis. Pelo contrário, é esquecido de si que o aí-ser pode encontrar na facticidade esteio para o desenvolvimento de seu projeto existencial. Se o aí-ser precisa assumir-se como fundamento, às últimas consequências infundado, de si, é porque, por não ter uma essência no sentido quididativo do termo, ou seja, por não ter qualidades originárias no sentido ôntico do termo, precisa deixar-se absorver no campo de sentidos e significados do mundo que é o seu, para que seu projeto existencial possa acontecer. Assim, os dois polos desse eixo são centrais para a viabilidade da existência. Tanto o impróprio em sua dimensão fundante em termos históricos, quanto a propriedade em sua condição de rearticulação dos sentidos e significados do mundo histórico à luz da própria condição de existente.

Tal como veremos no capítulo final sobre a intimidade, essa discussão entre o ser em propriedade e o ser-com, no sentido do deixar que os outros sejam-com de maneira própria, ocupa um lugar central para se pensar o método clínico na psicologia de orientação fenomenológico-hermenêutica. Neste momento, porém, não nos cabe aprofundar esses modos de ser do aí-ser, mas apenas apresentá-los a título de introdução. Tendo isto posto, vale notar que tudo o que é onticamente no modo da cotidianidade mediana pode ser apreendido ontologicamente, uma vez que ambos os modos de ser, propriedade e impropriedade, estão submetidos à mesma condição de existência. As determinações oriundas da existenciabilidade são chamadas por Heidegger de *Existenzialien* (existenciários) e as determinações advindas das propriedades dos entes, *Kategorien* (categorias). “Existenciários e categorias são as duas possibilidades fundamentais de caracteres-do-ser”²². Na possibilidade existenciária interpelamos o ente como um *quem*, um existente, enquanto na categorial como um *quê*, um quid.

²² Idem, Pág, 147.

Heidegger, ao cunhar a noção de ser-no-mundo, reúne em um fenômeno unitário os diferentes caracteres-de-ser da existência, os diversos existenciários e as concreções ônticas categoriais. Os hifens, por sua vez, são utilizados não para marcar uma disjunção, mas justamente para ressaltar a copertinência originária entre aí-ser e mundo.

Tal correlação fundamental, porém, não dá antes com o mundo, que consigo ou com os outros (ser-com). O aí-ser, em seu ter-de-ser, é aquele que «cuida» de si, do mundo e dos outros. Esse é o seu ser. Cuidado (Sorge). Um modo de ser marcado pelo constante ter de haver-se com o que advém, a cada vez, de modo cuidadoso ou descuidado.

5§ O cuidado como ser do aí-ser e seus modos substitutivos e responsabilizador.

Heidegger é claro no §26 de *Ser e Tempo*, ao descrever o modo do cuidado substitutivo:

“Pode-se como que retirar a “preocupação” do outro, ocupando seu lugar na ocupação, *substituindo-o*. Essa preocupação-com-o-outro se incumbe pelo outro daquilo que este deve se ocupar. Este é expulso de seu lugar, dali se afasta para regressar posteriormente e receber, como algo terminado e disponível, aquilo de que se ocupava ou então para ficar de todo desobrigado desse encargo”.²³

Nessa famosa passagem, Heidegger define o caráter fundamental do modo substitutivo do cuidado, o da desoneração. O que está em jogo aqui é a possibilidade do aí-ser de a cada vez poder

²³ Idem, Pág. 353.

se desresponsabilizar por si mesmo. Neste modo, também chamado de descuido, é possível entregar-se as orientações sedimentadas do mundo cotidiano, sem a necessidade de confrontar-se com sua constituição originária enquanto aí-ser, em sua indeterminação e finitude.

Tal modo, o da desoneração ou descuido, porém, é possível apenas para um ente marcado pela condição de ter-de-ser. O aí-ser é o ente que, por ter o seu ser em jogo, precisa estar a todo momento relacionando-se com o seu ser. À essa condição inalienável, Heidegger atribui o termo *Sorge* (cuidado). Somos cuidado porque temos que nos relacionar com o nosso ser, a cada vez, nos cuidando ou descuidando. Vale deixar claro que aqui não temos em vista o cuidado em seu sentido ôntico, tal como o termo é utilizado no senso comum. Não se trata aqui, originariamente, de algo como o cuidado de um clínico com seu paciente ou de uma mãe com seu filho. *Sorge* (cuidado), tal como Heidegger compreende o termo, diz respeito à condição intransferível do aí-ser, de ter que, a cada vez, lidar consigo, com o mundo e com os outros, responsabilizando-se ou deixando-se substituir. A definição formal de Cuidado, segundo o §41 de *Ser e Tempo*, é: “ser-adiantado-em-relação-a-si-em (-o-mundo) como ser-junto- (ao-ente-do-interior-do-mundo que vem-de-encontro) ”.²⁴ Temos três elementos centrais nessa definição: em primeiro lugar uma definição de caráter temporal, o aí-ser é o ente que é sob o modo do antecipar-se a si mesmo. Ou seja, o sentido que sustenta seus modos de ser é a cada vez haurido de um movimento fundamental de antecipação de sua condição de finitude e mortalidade e de uma abertura “prévia” de mundo que posiciona suas possibilidades ônticas. Nesse momento, porém, nos interessam, fundamentalmente, os outros dois pontos constitutivos da definição de Cuidado. Tais pontos dizem respeito ao caráter originário do aí-ser de sempre, a cada vez, já ser em um mundo,

²⁴ Idem, Pág. 539.

junto aos entes e aos outros. Nesse momento de nossa discussão é importante termos claro, portanto, que «cuidado» (Sorge) refere-se essencialmente a nossa condição de estarmos necessariamente, a cada vez, lançados em um mundo em que vêm ao nosso encontro entes que nos solicitam. Cuidado é te lidar com essas solicitações advindas de si, dos entes em geral e dos outros, correspondendo a seus apelos ou descuidando deles.

A temática dos dois tipos de cuidado ocupa um lugar central na discussão acerca do método clínico da Psicologia de orientação fenomenológica e hermenêutica. Na análise do Caso Doralice, quinto capítulo da tese, iremos demonstrar com a compreensão desses modos do cuidado, pode nos auxiliar metodologicamente na situação clínica. Retornemos por hora a nosso objetivo de descrever os aspectos mais relevantes da fenomenologia hermenêutica para investigação da intimidade. Um deles, sem dúvida, é um tema que aparece apenas de relance em *Ser e Tempo*, mas que será retomado e aprofundado nas investigações tardias de Heidegger.

6§ O Ser-em em seu caráter de morada (*innan*).

O modo como o *aí-ser é no mundo* difere radicalmente do modo como um ente intramundano pode estar em algum lugar. O modo como uma caneta, por exemplo, pode estar em um estojo não está aberto para a própria caneta, uma vez que o ser da caneta não está para ela em jogo. Nesse sentido, ela mesma, por ela mesma, não pode experimentar proximidade ou continência em relação a outros entes. *A rigor* nunca se pode falar que a caneta toca, por exemplo, o estojo, uma vez que tocar não é um modo de ser característico do ente intramundano. Nos termos de Heidegger:

“Rigorosamente, nunca se pode falar aqui de ‘tocar’, não dê certo porque afinal, após um exame mais exato, é sempre possível constatar um espaço intervalar entre a cadeira e a parede, mas porque a cadeira por princípio não pode tocar a parede, mesmo não havendo um espaço intermediário”²⁵.

Um ente só pode tocar outro se é aberto para ele o modo-de-ser do ser-em. Portanto, a utilização do termo “em” no que se refere ao modo de ser-em do aí-ser tem um sentido muito mais originário do que o que é veiculado por um espacial ser um dentro do outro de dois entes extensos. Tal como descrito no parágrafo §12 de *Ser e Tempo*: “em alemão *in*, em, provém de *innan* = morar, *habitare*, demorar-se em; ‘an’ significa estou acostumado, familiarizado com, cuidado de algo, tendo a significação de colo, no sentido de *habito* e *diligo*²⁶”. Ou seja, ser-em aqui tem o sentido de morar junto, de estar familiarizado com. Essa determinação fundamental apontada por Heidegger no parágrafo §12, essa noção de ser-em como morar, por mais que não tenha sido desenvolvida pelo filósofo em *Ser e Tempo*, tem importância central para a questão da intimidade compreendida como espaço íntimo. Tal aspecto será melhor discutido na segunda parte deste capítulo em que trataremos da contribuição da obra tardia de Heidegger e no capítulo sobre o trabalho de L. Binswanger, mas podemos adiantar que há uma relação entre o modo como se constitui a cada vez esse caráter de morada e a possibilidade da lida mais própria com a questão da familiaridade.

Mais do que mero asseguramento ou estabilidade, a familiaridade enquanto morada, enquanto modo íntimo, tem o caráter de refúgio, de continência, acolhimento. Como veremos, a constituição de algo espaço íntimo como morada apenas é possível

²⁵ Idem, Pág, 175.

²⁶ Idem, pág. 173.

para um ente que tem seu ser em jogo, uma vez que só um ente aberto para a possibilidade do desamparo, do desenraizamento, pode refugiar-se no íntimo.

É importante, porém, aqui deixar claro que este acolhimento não pode ser meramente igualado ao encurtamento ôntico presente nos modos usuais de tranquilização da tradição. Para diferenciar estes dois modos do acolher, optamos por utilizar aqui a noção de familiaridade própria. Mas do que adequação ou asseguramento, a familiaridade própria enquanto modo-de-ser íntimo é um dos pilares centrais da intimidade como método clínico. Tendo este tema sido aprofundado na obra tardia de Heidegger, fez-se necessário a apresentação e discussão de alguns dos tópicos de sua obra tardia, naquilo que diz respeito a nosso tema de investigação.

7§ A questão da intimidade compreendida a partir da obra tardia de M. Heidegger: O desocultar da essência como deixar ser.

Como nos diz Heidegger no início de sua famosa conferência *A questão da Técnica*, apresentada em 18 de novembro de 1953, na Escola Técnica Superior de Munique, “o simplesmente correto ainda não é o verdadeiro”²⁷. Com isso, Heidegger procura tornar claro que, por mais que possamos fazer afirmações adequadas ao que, a cada vez, se apresenta a nós, isso não quer dizer que estamos acessando a sua verdade. Dito de outro modo, enquanto o correto afirma algo adequado, o verdadeiro «desoculta» a essência. Pensar a intimidade aqui, portanto, também não pode ser confundido com algo da ordem de um questionamento acerca de como comportar-se adequadamente com alguém, mas antes o esforço em «desocultar» a própria essência do íntimo enquanto tal. Mas o que o filósofo pretende efetivamente com a utilização do termo «desocultar»?

²⁷ Heidegger, M.: *Ensaios e conferências*, tradução de Leão E., Fogel G. e Schuback M, Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 2001, pág. 13.

Um dos caminhos para a compreensão da questão em jogo nesse termo, que essa própria conferência nos abre, tem a ver com a remissão da noção de causa ao significado originário de *aitia* (ocasionar). Esta última denomina a essência da noção de causalidade no pensamento grego. Ao invés de se pensá-la como algo que pode ser produzido, no sentido de uma causa que leva a um efeito necessário, passível de controle e gerenciamento segundo leis gerais de funcionamento, o ocasionar tem o sentido de levar à frente, deixar que aquilo que se apresenta, vigore em seu ser. Mas o que isso significa propriamente?

Assim como em outros termos centrais para o pensamento grego, como a φύσις (*phúsis*), que denomina aquilo que tem em si mesmo um produzir e a τέχνη (*téchne*), que desabriga o que não se produz sozinho, que ainda não está à frente, o ocasionar traz em si uma marca fundamental desse pensamento. Tal marca fundamental que diz respeito ao modo como o homem não põe a verdade, não decide sobre ela, mas pode desabriga-la, ele pode deixá-la ser no sentido do «essencializar» na verdade. Por mais que a questão propriamente do «essencializar» enquanto tal, ainda será desenvolvida nos próximos parágrafos, já nos é possível apontar aqui que é deste mesmo modo que iremos nos aproximar da questão da intimidade, não se trata de um modo-de-ser que pode ser produzido ou criado, mas daquele que só pode se apresentar a partir de um deixar aparecer, nesse sentido, ele pode apenas ser ocasionado. Nesse sentido, já fica claro que apenas pode ser trazido à frente, aquilo que já se encontra de algum modo aí, que já vige como aquilo que pode ser despertado, na sua ocasião.

Na *Carta sobre o Humanismo*²⁸, texto redigido por Heidegger em 1945, como resposta à pergunta do filósofo existencialista Beaufret “*Comment redonner un sens au “humanisme?”*”, o filósofo define o

²⁸ Heidegger, M.: *Carta sobre o humanismo*, 2 ed. rev., tradução de Rubens Eduardo Frias, São Paulo: Centauro, 2005.

agir, em sua essência, como sendo o consumir, e este, como o desdobrar de algo até a plenitude de sua essência. Tal «deixar essencializar», por sua vez, apenas pode acontecer por meio do pensar. Nesse sentido, o pensar não é compreendido como algo que possa produzir ou efetuar (no sentido de causar) esta «essenciação», mas como o que pode ocasionar a plena relação entre o ser e a essência do humano. Relação esta que se dá através da linguagem. Mas o que significa afinal o agir? Como pode o pensar possibilitar essa relação? Nos termos de Márcia Regina Pitta Lopes Aquino e Willis Santiago Guerra Filho: “Conhecemos o agir como o produzir de um efeito e, assim, avaliamos sua realidade efetiva segundo a utilidade que oferece. Porém, essa não é a essência do agir, explica Heidegger. A essência do agir é o consumir. E consumir significa levar alguma coisa até a plenitude de sua essência, em outras palavras, leva-la ao sumo. Só se leva à plenitude o que já é e o que é, antes de tudo, é o ser. O pensar leva à plenitude a relação do ser com a essência do homem, porém não produz nem efetua essa relação. O pensar apenas **oferece** ao ser essa relação do ser com a essência do homem. (...) O pensar não se transforma em ação porque irradia um efeito ou porque pode ser aplicado, mas o pensar ‘age’ – se transforma em ação – enquanto se exerce como pensar”.²⁹ Mas como pode se dar esse ocasionar do pensar, que libera a plena relação do ser com a essência do humano? E qual a relação desse pensar com a linguagem?

8§ A linguagem como a morada do ser.

Tal deixar relacionar (do ser com a essência do homem) apenas pode se dar na medida em que, no pensar, o ser tem acesso à

²⁹ Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito, Rio de Janeiro, v.6, n.1, p.1-151, abr./set.2013, pág. 101.

linguagem. Fica claro que mais do que algo como uma rede de significados conceituais, a linguagem para Heidegger é compreendida como:

“...a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas dessa habitação. A guarda que exercem é o ato de consumir a manifestação do ser, na medida em que a levam à linguagem e nela conservam”.³⁰

O que precisa ser ressaltado aqui para o nosso argumento é que, através da linguagem, o pensar deixa-se requisitar pelo ser para dizer a sua verdade. Assim, o humano não é o senhor da linguagem, não é ele que, ativamente, chega à verdade como fruto de sua atenção, ao contrário, o verdadeiro pensar precisa colocar-se à serviço da verdade, habitando propriamente a morada do ser enquanto linguagem.

Rigorosamente quem fala é a linguagem, não o humano, este apenas pode falar à medida que escuta e corresponde ao apelo da linguagem. Como nos diz o filósofo em *...poeticamente o homem habita...*, o humano:

“...se comporta como se fosse o criador e o soberano da linguagem. A linguagem, no entanto, permanece soberana do homem. Quando essa relação de soberania se inverte, o homem decai numa estranha mania de produção. A linguagem torna-se meio de expressão”.³¹

³⁰ Heidegger, M.: *Carta sobre o humanismo*, 2 ed. rev., tradução de Rubens Eduardo Frias, São Paulo: Centauro, 2005, pág. 8.

³¹ Heidegger, M.: *Ensaio e conferências*, tradução de Leão E., Fogel G. e Schuback M, Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 2001, pág. 167.

A linguagem, portanto, em sentido próprio, é um apelo primordial do humano. Conduzindo-a, a partir de si mesma, a um dizer, é o modo como ele pode acessar a essência do que a cada vez a ele se apresenta. Quando maior for a correspondência, em que se escuta propriamente o apelo da linguagem, mais:

“...aberto e preparado para acolher o inesperado é o seu dizer; com maior pureza ele entrega o que se diz ao parecer daquele que o escuta com dedicação, e maior a distância que separa o seu dizer da simples proposição, esta sobre a qual tanto se debate, seja no tocante à sua adequação ou à sua inadequação”.³²

Como vai ficando cada vez mais evidente, o que pode se compreender como pensar, para Heidegger, não pode ser confundido com um âmbito abstrato de operações mentais e representações, ao contrário, trata-se de um modo de correspondência a solicitações advindas de um âmbito próprio de escuta. Que acontece como um pôr-se à serviço linguagem. Mas como deve o humano contemporâneo proceder para tal empreita?

9§ A interpretação técnica do pensar.

Para tal colocar-se à serviço da linguagem devemos, em primeiro lugar, “libertar-nos da interpretação técnica do pensar”³³. Com a questão da técnica adentramos em um dos eixos centrais do pensamento tardio de Heidegger. Uma das formas de introduzir

³² Idem, pág.168.

³³ Heidegger, M.: *Carta sobre o humanismo*, 2 ed. rev., tradução de Rubens Eduardo Frias, São Paulo: Centauro, 2005, pág. 9.

brevemente essa questão, segue o caminho da segunda parte da entrevista concedida por Heidegger ao semanário alemão *Der Spiegel*, tal como Irene Borges Duarte ressalta, em sua obra *Arte e Técnica em Heidegger*:

“Heidegger chama a atenção para *duas concepções diferentes de técnica*. Em primeiro lugar, aquela a que chama *vulgar*, defendida pelo entrevistador, e que, noutra escrito, Heidegger designa como «concepção instrumental» da técnica. Consiste em acreditar que «a técnica», porque tem que ver com o uso e manipulação de instrumentos (meios e fins da nossa intervenção eficaz em ordem ao bem-estar pessoal ou social), é ela mesma um instrumento: a nossa ferramenta mais eficaz e mais preciosa. Na medida em que, além do mais, é algo «do homem» (invento e patrimônio do *homo faber*), também se pode designa-la como *concepção antropológica* da técnica”.³⁴

A segunda concepção da técnica, porém, leva em consideração que “apesar da manipulação técnica ter que ver com instrumentos, a essência da técnica não é ela mesma «técnica», mas algo totalmente distinto”.³⁵

Tal como veremos, na «era da técnica» o ser não pode ter lugar na linguagem, pois está obstruído pelo pensamento calculador, pelos *grilhões da gramática*. Mas ainda não estamos preparados para adentrar efetivamente da conceituação da questão da técnica. Antes, temos de ter claro como pode haver algo como uma «era da técnica», e qual a ligação entre este modo de compreender a história

³⁴ BORGES-DUARTE, Irene. *Arte e técnica em Heidegger*. Lisboa: Documenta, 2014, pag.15.

³⁵ Idem, pág. 16.

e a relação entre ser, essência do humano e linguagem que estamos desenvolvendo. A «técnica» em sua segunda concepção será desenvolvida propriamente um pouco mais a frente no texto. Retomemos.

10§ O pensamento como retorno à linguagem do ser.

Heidegger é enfático a nos lembrar que já há muito tempo o pensar encontra-se fora de seu elemento próprio. Portanto, somente uma recondução do pensar ao ser pode recuperar o seu rigor.

O pensamento, em seu modo mais próprio, escuta o ser na linguagem, pertence ao ser. Mais do que estar voltado a capacidade de produzir isto ou aquilo, o pensamento em seu modo próprio deve guardar, conservar sua essência, seu elemento próprio. Fora desse lugar, o pensar enquanto tal chega ao fim, perde seu vigor possibilitador, compensando-se como técnica. Como mero elemento produtor de variações do mesmo.

Aqui a linguagem “cai sob a ditadura da opinião pública”³⁶, que tem o poder de decisão prévio acerca do que é válido ou mesmo compreensível. Ela abandona-se ao nosso querer como “instrumento de dominação do ente”³⁷, que aparece como “efetivamente real no sistema de atuação de causa e efeito”³⁸.

Torna-se aqui central meditar e cuidar para que o humano da metafísica possa voltar a repousar sobre sua essência. Um silenciar sob a forma de um retorno a uma linguagem que tem “pouco ou raramente algo que restar a dizer”³⁹. Mas o que quer dizer metafísica e qual sua relação com a perda da essência do pensar?

³⁶ Heidegger, M.: *Carta sobre o humanismo*, 2 ed. rev., tradução de Rubens Eduardo Frias, São Paulo: Centauro, 2005, pág. 14.

³⁷ Idem, pág. 16.

³⁸ Idem, pág. 16.

³⁹ Idem, pág. 16.

Metafísica aqui pode ser compreendida como qualquer modo de pensamento em que se pressupõe a interpretação do ente para além ou aquém da questão da verdade do ser. Ela ignora já em seu fundamento a questão central da diferença fundamental entre ser e ente. Esquece que o ser não é um ente, ou mesmo abandona essa questão. Mas como delimitar essa diferença fundamental entre ser e ente?

A cada vez que o ente aparece, “o ser-em-si-mesmo já se iluminou e acontece historicamente na sua verdade”⁴⁰. Assim, somente é possível para o humano, a cada vez desdobrar-se deste ou daquele modo, enquanto recebe o apelo do ser. Dito de outro modo, para expressar-se nesta ou naquela circunstância, ele sempre já encontrou seu fundamento histórico advindo do ser, assim como já se deparou com sua essência ontológica. Este é o modo de ser próprio do humano, a condição do ex-sistente de “estar postado na clareira do ser”. Ele “sustenta o aí-ser, enquanto toma sob seu “cuidado” o aí enquanto clareira do ser. Mas o aí-ser mesmo é enquanto “jogado”. Desdobra o seu ser no lance do ser que dispensa o destino e a ele torna dócil”.⁴¹ O que, porém, está em jogo neste modo-de-ser do aí-ser, que se desdobra dócil a sua destinação, a partir do «lance do ser»? E como podemos compreender o ser?

11§ O que, afinal, é o ser?

Se o ente é o que é, “o ser é o que é *mesmo*”⁴². Por mais amplo que possa ser o seu âmbito, ele está mais próximo do homem do que qualquer ente. Essa proximidade, porém, não significa que ele seja o mais diretamente acessível, uma vez que nos aproximamos e nos atemos, de início e na maioria das vezes, apenas ao ente. Mesmo

⁴⁰ Idem, pág. 22.

⁴¹ Idem, pág. 29.

⁴² Idem, pág. 34.

quando buscamos na tradição metafísica a “essência” do ente, não encontramos mais do que uma representação categorial sintética por meio da subjetividade. Nesse sentido, para a metafísica, necessariamente, “a verdade do ser como a clareira em si mesma permanece oculta”.⁴³

Esta “clareira em si mesma”, porém, é o ser. O âmbito a partir do qual o ente pode aparecer em sua destinação ontológico-historial. Esta destinação advinda do ser, coloca a perspectiva a partir da qual as coisas que se apresentam afetam o humano que lhes vem ao encontro.

O ser é relação, na medida em que retém, reúne junto a si, a dimensão existencial do existir em sua essência ex-stática e a verdade do ser. Tal reunião dá-se no seio do ente. Assim, o ser se destina justamente através do homem, que o sustenta ex-staticamente no cuidado com o ente, que então lhe aparece como o mais próximo. Para que o ente venha ao encontro na clareira do ser, contudo, mesmo que sem a apropriação temática do homem deste fenômeno enquanto tal, mais originariamente, o ser em sua verdade destinal já o liberou historicamente.

Toda a temática do decaimento em *Ser e Tempo* e, portanto, do pensamento metafísico enquanto tal, refere-se fundamentalmente ao esquecimento da verdade do ser. Quando Heidegger refere-se ao próprio ou ao impróprio, o que está em jogo aponta para essa mesma questão. Impróprio é aquele que em seu modo de ser, esquecido da verdade de ser, se orienta pelo campo sedimentado de sentidos e significados do mundo que é o seu, de modo desconectado da verdade do ser a partir do qual essas orientações acontecem. Próprio, portanto, é aquele que está a serviço dessa verdade, cujo cuidado coloca-se à serviço da destinação «essencializada» pelo ser na clareira. É nesse sentido que podemos compreender o “tornar dócil ao aí-ser do destino do ser”, como uma destinação advinda do

⁴³ Idem, pág. 35.

ser que posiciona o ente na totalidade, de tal modo que o aí-ser possa deparar-se da clareira com isso ou aquilo, como se fosse simplesmente dado. Ou mesmo para que, frente ao ente, possa colocar-se a serviço dessa verdade «essencializada» pelo ser, enquanto a medida histórica que posiciona o ente na totalidade. Ou seja, como o fundamento absoluto a partir do qual tudo o que é pode ser percebido e compreendido. Mas como acontece essa medida histórica? Como o homem contemporâneo a experimenta?

12§ Apontamentos acerca da noção de história do Ser.

Tal pensar, permeável à verdade do ser, precisa ser, enquanto pensar, historial. Não é possível, segundo Heidegger, um pensar sistemático ou racional, que pudesse colocar-se ao lado da história. Que pudesse sobressair-se da história, algo da ordem de lei gerais da história.

O pensar pertence à história do ser. Nesse sentido, ele acontece através de uma posterior recordação da história. Esta, por sua vez, não acontece primeiramente como evento, para depois simplesmente passar e, finalmente, tornar-se recordação. “O evento da história desdobra-se em ser como destino da verdade de ser, a partir dele”.⁴⁴ Nos termos de Marco Casanova em *O homem entediado: niilismo e técnica no pensamento de Heidegger*:

“Heidegger não concebe a história como o âmbito de realização de um conjunto específico de eventos do passado que produzem transformações da vida e da cultura humanas e que são por assim dizer causados mecanicamente no tempo concebido como algo presente-à-vista. Ele a compreende muito mais como o horizonte de

⁴⁴ Idem, pág. 41.

constituição de certos acontecimentos intrinsecamente articulados com possibilidades fundamentais retidas naquilo que um dia se deu de modo tão essencial que nunca chegou efetivamente a se perder no passado e que sempre continua viabilizando a cada vez no instante uma decisão quanto ao modo de ser daquilo que está por vir”.⁴⁵

O essencial dessa passagem para nossa reconstrução está justamente no fato da história aqui ser compreendida como estando sob o domínio incontornável de um princípio, que acontece historicamente como medida e que posiciona toda compreensão possível, até o acontecimento de uma nova medida, um outro princípio. É nesse sentido que o processo histórico precisa ser compreendido a partir “não de posições particulares em relação a determinados eventos que se deram no passado e que condicionaram em muito os desdobramentos ulteriores da história, mas inversamente a partir de um determinado conjunto de acontecimentos que se acham articulados com decisões denominadas por ele historicamente”.⁴⁶ Nesse sentido, o que está em jogo aqui, não são os comportamentos dos aí-seres em suas consequências históricas, mas a medida, enquanto destinação do ser, a partir da qual tais comportamentos tornam-se possíveis.

É o ser, portanto, em sua destinação ontológico-historial (lance de ser) que joga o aí-ser no projeto de sentido que ele é. O aí-ser mora como ex-sistente na clareira, sem que “já hoje seja capaz de experimentar propriamente este morar e assumi-lo”.⁴⁷ Tal impossibilidade de experimentar a clareira enquanto tal é definida por Heidegger como apatricidade ou desterro. Tal termo não tem

⁴⁵ Casanova M.: *O homem entediado: niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger*, Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia, v. 1, n. 1, Hermenêutica e Fenomenologia: caminhos filosóficos no fim da Metafísica, ISSN - 2316-4786 (on-line), Rio de Janeiro, 2012, pág. 187.

⁴⁶ Idem, pág. 188.

⁴⁷ Heidegger, M.: *Carta sobre o humanismo*, 2 ed. rev., tradução de Rubens Eduardo Frias, São Paulo: Centauro, 2005, pág. 44.

aqui nenhuma conotação nacionalista ou patriótica, mas refere-se, ao contrário, à apatricidade ou desterro do humano moderno a partir da história do ser. Ela deve ser compreendida a partir do desenraizamento oriundo do abandono ontológico do ente, que como esquecimento do ser tem, como sua consequência imediata, a verdade do ser necessariamente permanecer impensada.

Assim, a apatricidade ou desterro é um destino do mundo e, portanto, precisa ser pensada do ponto de vista ontológico-historial. Ao referir-se à «questão da técnica», Heidegger tem em vista justamente essa forma da verdade, fundada na história da metafísica.

Quanto Heidegger em *Cartas sobre o humanismo* utiliza o termo «pastor do ser», refere-se justamente a pobreza essencial do pastor,

“cuja dignidade reside no fato de ter sido chamado pelo próprio ser, para guardar sua verdade. Este apelo vem como o lance no qual se origina a condição de jogado do ser-aí. O homem é, em sua essência ontológico-historial, o ente cujo ser como ex-sistencia consiste no fato de morar na vizinhança do ser. O homem é o vizinho do ser.”⁴⁸

Nunca, portanto, chegamos ao cerne da questão ao falar *sobre* a verdade ou a história do ser. Aqui, tudo depende “do fato de a verdade do ser atingir a linguagem e de o pensar conseguir essa linguagem. Talvez a linguagem então exija muito menos a expressão precipitada do que o devido silêncio.”⁴⁹ Mas como podemos nós nos aproximarmos desse silêncio? Para tanto é preciso, em primeiro lugar, compreendermos a medida do tempo que é o nosso e como tal modo de desabrigar obstrui a possibilidade da escuta deste silêncio.

⁴⁸ Idem, pág. 51.

⁴⁹ Idem, pág. 54.

Qual questão nos prepara agora para adentrar propriamente na «questão da técnica», estação central para compreensão do nosso tempo.

Antes, porém, vale tecer a relação entre a noção de apatricidade ou desterro e a questão da familiaridade própria anteriormente citada, naquilo que podem nos auxiliar na colocação e desenvolvimento da noção de intimidade. Ao nos referirmos à familiaridade própria, em contraposição ao que seria a familiaridade impropria, compreendida como mera adequação ou asseguramento, nos referimos justamente a um modo de familiaridade que comporta o *aí-ser* em sua dimensão mais própria. Ou seja, como *ser-em* e *ser-com* próprio. Dito de outro modo, como uma morada que se constitui a partir de um sustentar-se em terreno próprio, como fundamento, as últimas consequências infundado de si, a serviço da verdade do ser. Assim, o modo-de-ser íntimo que estamos procurando delimitar aqui ganha maior transparência, uma vez que já pode aparecer como um modo de cuidar de si, das coisas e dos outros, que resiste ao entorpecimento nos sentidos e significados sedimentados do mundo, e busca incessantemente um retorno ao um modo-de-ser do *aí-ser* que, na humildade do pastor, se coloca à serviço transparência hermenêutica em jogo no agir de um pensar que guarda, que mora em sua própria constituição enquanto tal, à serviço de um dizer advindo da escuta do ser na clareira. Um movimento que, no tempo que é o nosso, precisa acontecer como resistência a medida da técnica.

13§ O modo técnico de desabrigar enquanto desafio.

A técnica é o modo do «desabrigar» do tempo que é o nosso. Em que consiste esse modo de «desabrigar»? Qual sua ação sobre o homem? Tal como havíamos introduzido, a medida da «técnica» não é ela mesma técnica, mas traz consigo um poder que:

“consiste numa certa maneira de se impor sobre o homem, atribuindo-lhe um lugar ou posto e provocando-o a que atue com a correspondente (com)postura, isto é, exigindo que se comporte no mundo, com as coisas e com os outros, de determinado modo: aquele que é requerido pela sua função”⁵⁰.

Ou seja, “a título sub-reptício, *sugerindo* um modo de atuar, e de forma explícita, exigindo uma atuação funcional, de acordo com o posto que se ocupa da grelha social.”⁵¹ Mas o que quer dizer aqui atuação funcional? Qual o sentido em jogo nesse modo de atuar?

O que está em jogo fundamentalmente na técnica é que o desabrigar sob esta medida acontece no sentido do desafiar (*Herausfordern*). A técnica põe (pôr - *Stellen*) a natureza no sentido do desafio. Tal desafio ou provocação consiste na imposição do ente em mostrar-se apenas a partir daquilo que interessa à medida técnica. Ou seja, apenas como algo disponível para um consumo, em que a relevância do consumido não se estende para além do próprio ato de consumir. Assim:

“o ser de todos os entes aparece aqui como fundo de reserva, como matéria indeterminada e irrelevante em suas possíveis determinações, como energia resguardada que está sempre uma vez mais disponível para a voracidade da dinâmica da vontade técnica.”⁵²

⁵⁰ Borges-Duarte, I.: Arte e técnica em Heidegger, Lisboa, Pt: Documenta, 2014, pág. 16.

⁵¹ Idem, pág. 17.

⁵² Casanova M.: *O homem entediado: niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger*, Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia, v. 1, n. 1, Hermenêutica e Fenomenologia: caminhos filosóficos no fim da Metafísica, ISSN - 2316-4786 (on-line), Rio de Janeiro, 2012, pág. 206.

A partir dessa medida o que se apresenta não se coloca como objeto, mas como disponível ou fundo de reserva (*Bestand*). Nos termos de Casanova:

“No interior da composição (...), os entes perdem completamente a sua objetividade e só aparecem como fundo de reserva. Por isso, o ser-aí não pode mais conhecer o ente como objeto, mas precisa incessantemente requisitá-lo como fundo de reserva.”⁵³

Trata-se, portanto, de um desabrigar desafiante, no sentido que o ente é reduzido a algo que apenas pode aparecer como fundo de reserva disponível para ser armazenado para encomenda.

O impacto desse modo de desabrigar desafiante é tanto mais forte quanto menos perceptível. Está inserido em todos os nossos comportamentos e modo-de-ser de forma inalienável. Na «técnica» nada dura para além de sua circunstância, o que tem consequências centrais para a relevância das relações humanas, cada vez mais tomadas também por aspectos contingenciais. Alterando-se as contingências, alteram-se as relações, tudo tendo em vista o que é tecnicamente relevante. O humano aqui é absorvido de tal modo pela «técnica» que de início e na maioria das vezes apenas poderá experimentar sua existência a partir de uma subjetividade própria a essa requisição. Assim, “o homem nunca encontra a si próprio no mundo da técnica, porque ele passa a se realizar incessantemente a partir de uma absorção inicial na subjetividade incondicionada da armação.”⁵⁴

Esse é o modo do desafio uma vez que, ao invés do homem deixar-se ser tocado pelo que se mostra tal como se mostra, o

⁵³ Idem, pág. 208.

⁵⁴ Idem, pág. 209.

desabrigar desafiante impõe ao que se apresenta um único modo, o do desafio a subjugar a coisa ao modo técnico de apreensão. Tal aspecto será amplamente exposto no capítulo metodológico, estruturado a partir dos *Seminários de Zollikon*. Ali será demonstrado como, na «técnica», o ente na totalidade é posicionado de modo a adequar-se àquilo que a cada vez é requerido pelo pensamento calculador. A ciência moderna enquanto aparato «técnico», ao pôr a natureza como um complexo de forças passíveis de cálculo, obstrui a possibilidade do questionamento da natureza a partir de si mesma. Assim, apenas ganha o estatuto de verdade, ou pode mesmo mostrar-se, aquilo que se coloca como disponível.

Heidegger refere-se a essa requisição da «técnica» como *Ge-stell* (composição ou armação). Uma medida total a partir da qual a própria linguagem usual está estruturada. Nesse sentido, mesmo a crítica mais contundente a essa medida acaba por ser absorvida por ela e perde rapidamente sua força. Como então pode a «técnica» enquanto tal experimentar uma ruptura? Esse é o problema a que a obra tardia de Heidegger se dedica. Sua maior preocupação é o perigo de que a cada abalo, a «técnica» se reinsira enquanto solução técnica e se perpetue, a cada vez, como medida, em um retorno sem fim.

Heidegger, porém, apresenta como possível saída do aprisionamento nessa medida, justamente o problema do retorno do pensamento a seu lugar próprio, como pôr-se à serviço da «essenciação» do ser.

14§ O perigo da «técnica» é o que pode salvar.

Na famosa entrevista já citada de Heidegger ao semanário alemão *Der Spiegel*, o filósofo é contundente a afirmar:

“Se me permite expressar-me com brevidade e até, de certo modo, brutalmente, embora com base numa longa reflexão, a filosofia não pode provocar nenhuma alteração imediata do atual estado do mundo. Isto não é válido apenas em relação à filosofia, mas também a todas as meditações e anseios meramente humanos. Já só um deus nos pode ainda salvar. Como única possibilidade, resta-nos preparar pelo pensamento pela poesia uma disposição para o aparecer do deus ou para a ausência do deus em declínio”⁵⁵

Heidegger, ao proferir a celebre frase “Já só um deus nos pode ainda salvar”, aponta para aquilo que compreende como a possível saída da «técnica». Claramente, por mais que tenha sido mal compreendido em alguns meios, o que está em jogo aqui não é uma posição católica, algo como a espera pelo juízo final. Antes, o que aqui se expressa é a necessidade de preparar, ou sustentar o espaço de possibilidade do acontecimento de um outro início, uma medida a partir da qual uma outra posição de abertura do ente na totalidade abriria outros modos de relação, outra afinação, tal como afirma Irene Borges-Duarte, em *Arte e Técnica em Heidegger*, quando diz que Heidegger procura encontrar:

“a chave de um outro início, ou seja, desse «voltar a começar» que, definitivamente, não significa mais que uma outra sintonia ou diferente afinação (*Umstimmung*) com aquilo que está a ser no mundo contemporâneo da tecnologia avançada.”⁵⁶

⁵⁵ Heidegger M.: *Já só um Deus nos pode ainda salvar*, tradução Irene Borges-Duarte, Lusosofia.net, Projeto Heidegger em português, pag. 30.

⁵⁶ Borges-Duarte, I.: *Arte e técnica em Heidegger*, Lisboa, Pt: Documenta, 2014, pág. 224.

Porém, como fica claro, o outro início não pode ser produzido ou causado pelo homem, trata-se de um fenômeno de outra ordem, o *aí-ser* pode apenas zelar e sustentar o espaço da sua possibilidade e aguardar o seu acontecimento. Estamos aqui tratando de um fenômeno epocal, transformador da relação fundamental com o ente na totalidade. Algo a que Heidegger refere-se como *Er-eignis*:

“o genuíno co-pertencer-se ou recíproco apropriar-se do ser pelo seu *aí* (da existência e compreensão humanas) pelo ser propiciado como *Er-eignis*, o acontecimento da mútua apropriação.”⁵⁷

É nesse sentido que o verdadeiro pensar precisa ser o agir no sentido do levar à essência, do trazer a vigência do ser à luz, retorno à pátria. E, portanto, é desse modo que precisamos compreender a linguagem que tem pouco a dizer. Uma vez que a própria linguagem coloquial é estruturada a partir da medida da «técnica», tudo o que é dito no dizer corrente, acaba por ser absorvido tecnicamente e perde completamente seu poder de tensão.

É preciso aqui buscar um modo de sustentar uma tensão com a medida mesma da «técnica», para tanto essa resistência acontece antes no silêncio que no grito. Somente, porém, a partir dessa tensão com a medida «técnica» é que pode surgir um espaço de alteridade, de diferença, uma diferença que não pode ser nomeada, mas que pode ser sustentada na poética.

O Deus que Heidegger aguarda é, portanto, essa dimensão do sagrado, do silêncio resistente a medida «técnica», que aguarda sustentando uma tensão com a medida vigente e que espera o acontecimento do outro início. Algo que apenas pode se dar a partir de uma dupla apropriação, do *aí-ser* pela medida e da medida pelo

⁵⁷ Idem, pág. 224.

aí-ser, a que Heidegger refere-se como *Er-eignis*, o acontecimento apropriador.

Com a apresentação do perigo da «técnica» e sua salvação concluímos nosso objetivo de reconstrução dos principais aspectos da obra tardia de Heidegger para a investigação da intimidade como método clínico. Vejamos agora de modo podemos nos apropriar inicialmente dessa reconstrução para nossa pesquisa.

15§ Intimidade como familiaridade própria.

A partir de nossa reconstrução dos pontos centrais da fenomenologia para nossa investigação, em especial de sua vertente hermenêutica de orientação heideggeriana, pudemos alcançar uma aproximação da noção de intimidade que nos prepara para adentrar em nosso capítulo metodológico acerca dos *Seminários de Zollikon*.

A fenomenologia de Husserl nos permitiu romper com a ingenuidade em jogo na atitude natural, o que nos possibilitou superar qualquer noção de intimidade como uma aptidão de um sujeito, algo que poderia ser conquistada a partir de sua vontade ou livre arbítrio. Aqui, toda vontade é debitária da auto-constituição de relações intencionais, que se dão de forma mais originária do que qualquer decisão do sujeito.

Com a fenomenologia hermenêutica de Heidegger pudemos nos aproximar metodologicamente da intimidade como algo que precisa ser conquistado hermeneuticamente, ou seja, não é possível retirar a intimidade de seu campo histórico de mostraçã e descrever suas propriedades fundamentais. Ao contrário, somente é possível acessar o fenômeno da intimidade, em sua dimensão originária, circularmente, ou seja, partindo das concreções ônticas em direção a sua constituição ontológica. Dos diversos pontos da circunferência em direção ao seu centro.

A partir das noções de propriedade e impropriedade em Heidegger, podemos propor a compreensão da intimidade como familiaridade própria. Em contraposição a familiaridade impropria compreendida como mero asseguramento ou adequação, o modo próprio da familiaridade envolve um modo-de-ser-com que permite e convida a ir ao encontro de si mesmo.

Tal modo-de-ser-com não pode ser acessado teoricamente no sentido coloquial, mas precisa antes ser desobstruído através de um deixar aparecer. Ele pode apenas ser ocasionado.

Tal ocasional, por sua vez, depende de um retorno do pensar a seu elemento mais próprio, enquanto sua morada ou pátria. Um pensar que age no sentido de sustentar e guardar a relação essencial entre a verdade do ser e o aí-ser.

Intimidade aqui, portanto, é pensada como familiaridade própria, não como algo a ser criado, como mero sentir-se bem junto a alguém que se comporta de modo adequado a mim, mas como o despertar desse modo que nos afina com a verdade do ser. A afinação do “pastor do ser”, quando o aí-ser encontra-se em acordo com sua essência, correspondendo a essa destinação. Nos termos de Heidegger “O homem não é o senhor do ente. O homem é o pastor do ser.”⁵⁸

Assim, uma relação íntima, no sentido próprio do termo, diz respeito a um modo do ser-com no qual o outro aparece, não a partir do esquecimento do ser e, portanto, como algo simplesmente dado, sendo como se é de acordo com a orientação dos sentidos e significados sedimentados do mundo. Mas como um âmbito relacional que se abre a partir e à serviço da verdade do ser. Aqui, o aí-ser coloca-se disponível para que a linguagem diga a verdade do ser através de si. Portanto, o que é dito segundo a afinação da intimidade precisa ser, em primeiro lugar, escutado diretamente da

⁵⁸ Heidegger, M.: *Carta sobre o humanismo*, 2 ed. rev., tradução de Rubens Eduardo Frias, São Paulo: Centauro, 2005, pág. 51.

verdade do ser. A fala íntima, portanto, é ressonância da destinação advinda da verdade do ser, assim como a sua escuta. Nesse sentido, o encontro íntimo dura enquanto o esquecimento do ser pode ser suprimido e o destino de ser puder ser apropriado na clareira.

Nos termos de Heidegger, “a linguagem é a casa do ser; nela morando, o homem ex-siste enquanto pertence à verdade do ser, protegendo-a.”⁵⁹ Aqui, o “homem não é o essencial, mas o ser enquanto dimensão do elemento ex-stático da ex-sistência.”⁶⁰ Para que o pensamento possa, porém, dizer a verdade do ser e não apenas explicitá-la como ente, é preciso uma disponibilidade para uma escuta dessa verdade do ser enquanto tal. Uma abertura respeitosa a sua essência.

16§ Repercussões da psicologia de fundamentação fenomenológica e hermenêutica para o método clínico.

Evidentemente, uma psicologia pensada segundo o modelo da ciência rigorosa, tendo como fundamentação a fenomenologia hermenêutica de origem heideggeriana, traz consigo importantes implicações para o problema do método clínico. Nos *Seminários de Zollikon*, obra central da Análise existenciária, Heidegger é paradigmático ao afirmar que:

Todas “as representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas até hoje na psicologia e na psicopatologia devem desaparecer na visão da Análise existenciária em favor de uma compreensão completamente diferente. A constituição fundamental do

⁵⁹ Idem, pág. 8.

⁶⁰ Idem, pág.38.

existir humano a ser considerada aqui em diante se chamará *ai-ser* ou *ser-no-mundo*.”⁶¹

Heidegger ao propor uma psicologia rigorosa pensada a partir da noção central *ser-no-mundo*, permite que o problema do método clínico apareça a partir de uma perspectiva completamente divergente da noção tradicional de tratamento, no sentido médico do termo, no sentido de um procedimento controlado com vistas ao objetivo pré-estabelecido de devolver algo que se encontra danificado ao seu funcionamento ou aliviar os sintomas, no caso da impossibilidade de reestabelecimento. Roberto Novaes de Sá, acerca do método clínico, afirma:

“Não cabem, portanto, em uma perspectiva fenomenológico-existenciária, os nossos modos comuns e científicos de pensar as relações entre teoria e prática. Esforçar-se por apreender o sentido da analítica existenciária não é um mero aprendizado teórico que poderá ser, em um momento posterior, empregado em alguma atividade prática; é, antes, a insistência da atenção sobre o nosso *ser-no-mundo-com* (...) A psicoterapia busca o diálogo com a analítica da existência quando compreende que não é uma técnica entre outras, em que a obra a ser realizada ultrapassa o conhecimento empregado como meio, constituindo-se enquanto algo acabado para além dele. A prática psicoterápica, como cuidado de si e do outro, não tem outro fim senão o

⁶¹ HEIDEGGER M.: *Seminários de Zollikon*, tradução de Arnhold G. e Prado M., Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009, pág.33.

realizar-se da existência, a cada momento em jogo, como poder-ser em sentido próprio.”⁶²

Ao afirmar que a psicoterapia não é uma técnica entre outras, mas um cuidar de si e do outro no realizar-se da existência como poder-ser mais próprio, Sá nos permite perceber o quanto o método aqui visa a abertura de um espaço de coexistência marcado por um modo de ser-com constituído a partir de sentidos advindos da própria constituição fundamental do humano como ser-no-mundo, portanto, aponta para a noção de ser em propriedade em Heidegger. Durante a presente investigação será explicitado como a desobstrução desse modo de ser-com enquanto método clínico não é algo como um procedimento técnico que possa, simplesmente, ser ensinado ou aprendido, algo a ser aplicado, mas o dispor-se no sentido do despertar da intimidade, que, metodologicamente compreendida, diferencia-se do ser-com autêntico enquanto tal, em Heidegger, devido à sua constituição enquanto familiaridade própria e, portanto, pelo seu acento no caráter de morada.

Estamos prontos agora para, finalmente, adentrar em nosso capítulo metodológico.

⁶² CAMASMIE, A.: *Psicoterapia de grupo na abordagem fenomenológico-existencial: contribuições heideggerianas*, Rio de Janeiro, Via Verita, 2014, pág. 22.

SEGUNDO CAPÍTULO

Os Seminários de Zollikon: Crítica às ciências naturais e a colocação da questão do método clínico.

1§ Os Seminários de Zollikon.

Ao longo dos trinta anos em que compartilharam amizade e trabalho conjunto, Heidegger e Boss discutiram uma série de elementos centrais para a compreensão de em que medida a estrutura ser-no-mundo traz consigo a necessidade de uma radical reestruturação de todo o campo de consideração dos transtornos existenciais, assim como dos modos de seu tratamento.

*Zollikoner Seminare*⁶³ (*Seminários de Zollikon*), publicado na Alemanha em 1987 e no Brasil em 2001⁶⁴ (reeditado com uma ampla revisão do texto em 2002), é um dos frutos mais significativos dos esforços do filósofo M. Heidegger, em seu diálogo com o psiquiatra suíço Medard Boss, de pensar a psiquiatria como uma ciência ôntica rigorosa.

É preciso, porém, ter desde o princípio clareza quanto ao modo de composição dos *Seminários de Zollikon*. A obra não se constrói como um tratado filosófico ou como a exposição sistemática das doutrinas de um psiquiatra. Ao contrário, ela é antes composta a partir dos relatos dos seminários ocorridos entre 1959 e 1969, dos encontros entre os dois e das correspondências que trocaram. Esses relatos, por sua vez, eram lidos por Heidegger, que fazia as alterações necessárias, para que só então os seminários fossem distribuídos entre os participantes. Tais seminários, em sua grande maioria ocorridos na casa de Medard Boss, em Zollikon, Suíça,

⁶³ HEIDEGGER, Martin. (Editado por Medard Boss), *Zollikoner Seminare*, Frankfurt: Ed. Vitório Klostermann, 1987.

⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. (Editado por Medard Boss), *Seminários de Zollikon*, Edição Brasileira: ABD/Educ/Vozes, 2001.

foram realizados a partir de encontros de Heidegger com aproximadamente 70 convidados, em sua maioria psiquiatras, em torno dos temas relevantes para a constituição de uma psiquiatria rigorosa com bases fenomenológico-hermenêuticas.

Para uma maior compreensão dos *Seminários de Zollikon* e seus desdobramentos na Análise existencial, tendo em vista o objetivo de adentrar propriamente do ponto de vista metodológico, não apenas na Análise Existencial, mas também na questão da intimidade como método clínico, optei por apresentar a discussão relevante ao tema, de acordo com um recorte em dois eixos principais: a crítica às ciências naturais e ao método de abordagem que lhes é característico e seus desdobramentos na análise existencial. O primeiro eixo será dividido em quatro pontos: natureza, espaço, tempo e corpo. O segundo, por sua vez, nos prepara para o capítulo dedicado ao trabalho dos psiquiatras da Análise existencial suíça, Ludwig Binswanger e Medard Boss. Por mais que o trabalho de Binswanger em torno da Análise Existencial tenha ocorrido antes da realização dos *Seminários de Zollikon*, optamos por apresentá-lo depois desse capítulo devido a sua função metodológica. Nesse sentido, após a colocação dos desdobramentos da Análise existencial nos *Seminários de Zollikon*, ao final do capítulo, iremos, no próximo, retornar ao início do desenvolvimento desse método clínico, desde os trabalhos iniciais de Binswanger relativos ao tema, em torno da década de 1930.

2§ Crítica às ciências naturais.

A palavra «crítica» aqui, tal como Heidegger a compreende, tem um sentido positivo. Não se trata jamais, no texto heideggeriano, de criticar, no sentido de apresentar as deficiências e as inconsistências de certas posições. Trata-se, ao contrário, de criticar para tornar possível, por meio da própria crítica, um movimento de

diferenciação, em que se deixe ver o diferente em jogo em determinada posição, como tal, em sua diferença, para que então, posteriormente, se possa considerar, refletir, julgar. Esse deixar ver a diferença, porém, só é possível se tivermos claro em relação a que algo é diferente, ou seja, para que possamos ver o diferente em sua diferença, é preciso que primeiro tenhamos claro a referência, enquanto o parâmetro em relação ao qual o diferente se diferencia.

Assim, torna-se claro, por um lado, o sentido da «crítica» como um trabalho de delimitação, de determinação do âmbito próprio de cada posição e de seus limites, por outro lado, tal delimitação constitui-se por si só em um problema, uma vez que já precisa acontecer necessariamente como uma comparação entre posições, nas quais ao menos uma já precisa estar suficientemente determinada. Ou seja, é só a partir da fixação do âmbito a partir do qual algo se diferencia, que se pode realmente levar a termo a comparação, a identificação e a diferença.

Bem, mas se toda «crítica», enquanto delimitação, precisa se iniciar com uma apropriação da posição a partir da qual algo se diferencia, para que possamos determiná-la criticamente, a crítica às ciências naturais levada a termo por Heidegger no interior de seus *Seminários de Zollikon* também precisa se iniciar com uma delimitação do horizonte a partir do qual as estamos acessando, ainda que esse horizonte não precise estar eminentemente expresso nesse texto heideggeriano. Seguindo um ditame schleiermacheriano muito citado por Heidegger, interpretar é justamente dar voz àquilo que permanece silenciado em um texto e que funciona como o seu horizonte de sentido. No caso de Heidegger, esse horizonte de sentido tem uma relação com a história do ser e com o modo de abertura do ente na totalidade, em nossa época. Algo que já foi abordado no primeiro capítulo, em sua parte final. A questão da «técnica», tal como foi discutida, estará constantemente atuando em nossa

«crítica» como o pano de fundo em relação ao qual as ciências naturais podem ser compreendidas.

Assim, já vai tornando-se claro aqui que a «crítica» presente nos *Seminários de Zollikon* não se refere à ciência enquanto tal ou mesmo às ciências naturais em si. Ela tem por objetivo muito mais diferenciar a ciência como ciência, da questão histórica da absolutização das ciências naturais como medida de validade universal para todo e qualquer tipo de conhecimento, assim como demarcar o quanto as ciências em geral se movimentam no interior de um espaço derivado em relação a certas determinações existenciais originárias. Ao citar a famosa passagem de Nietzsche de 1888, “O que caracteriza o nosso século XIX não é o triunfo das ciências, mas o triunfo do método científico sobre a ciência”⁶⁵, Heidegger afirma justamente o problema a que vai se dedicar a resolver. Ora, mas que problema é esse? Qual a relação desse problema com nosso capítulo metodológico?

O problema a que Heidegger se refere diz respeito não apenas a decisão em jogo nesse triunfo, mas também a própria compreensão heideggeriana de método.

Mais do que o “instrumento com a ajuda do qual a investigação científica trabalha a área, tematicamente circunscrita, dos seus objetos. Método significa, antes, o modo e maneira como a correspondente área dos objetos de investigação é de antemão delimitado na sua objetualidade. Método é o projeto antecipativo do mundo, que fixa o rumo exclusivo de sua investigação possível.”⁶⁶

⁶⁵ A proveniência da Arte e a determinação do Pensar, pág. .

⁶⁶ Idem, pág. .

Se, por um lado, nossa discussão prévia já nos permitiu vislumbrar qual o âmbito metodológico no tempo que é o nosso, “o da total calculabilidade de tudo o que é acessível e comprovável mediante experimentação”⁶⁷. Fica ainda a questão de como isso efetivamente nos afeta em nossa experiência no dia a dia. Nos problemas que enfrentamos em nosso cotidiano cuidar de si, das coisas e dos outros. De que modo, porém, podemos transportar essas considerações metodológicas acerca da ciência natural para a vida comum? Como esse modo de abertura do ente na totalidade nos afeta? De que modo essa crítica pode efetivamente nos auxiliar em nossa investigação acerca do íntimo?

Tais questões também não podem ser simplesmente respondidas, como se houvesse um modo de se valer da positividade do campo mesmo da investigação científica, para criticar esse modo de investigação. Ao contrário, elas só se apresentam por meio de uma lida destrutiva ou desconstrutiva com o horizonte hermenêutico vigente. Tal lida destrutiva faz-se necessária uma vez que as “interpretações, estão subordinadas a determinadas condições do interpretar e do compreender.”⁶⁸ Toda interpretação, enquanto posição assumida em relação a algo, está sujeita a uma situação hermenêutica que, necessariamente parte da apropriação mais ou menos explícita de um *ponto de vista* [*Blickstand*], do qual parte uma *perspectiva* [*Blickrichtung*] na qual o ser do objeto a ser captado é preconceitualmente determinado. Tal ponto de vista e perspectiva, por sua vez, delimitam um *horizonte* [*Sichtweite*] a partir do qual é estabelecido um parâmetro de objetividade e interpretabilidade. O problema aqui em jogo é que não é possível o acesso a um objeto de investigação, enquanto nos mantivermos ingênuos quanto ao ponto de vista, perspectiva e horizonte em jogo em cada situação hermenêutica. Estes, por sua vez, não nos são

⁶⁷ Idem, pág. .

⁶⁸ Excerto inicial (pp. 237-238) de Martin HEIDEGGER, "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation." (1922), na edição de H.-U.Lessing, *Dilthey-Jahrbuch*, 6/1989, 235-269. Tr.: I. Borges-Duarte.

diretamente acessíveis positivamente. Para torná-los evidentes tematicamente é preciso, portanto, de um movimento desconstrutivo daquilo que Husserl chamou de atitude natural. Mas como podemos então romper essa atitude e ir ao encontro do horizonte em jogo em determinada posição? E como fazer isso em relação a nosso problema atual?

O problema da absolutização das ciências naturais enquanto tal, nossa porta de entrada para a compreensão fenomenológica heideggeriana exposta nos *Seminários de Zollikon*, só pode ser acessado fundamentalmente pelo próprio método fenomenológico. Tal situação nos envolve naquilo que Heidegger vai chamar de círculo hermenêutico, o que não significa um círculo vicioso sem qualquer finalidade, um mero erro lógico, mas antes aponta para o movimento circular necessário que torna possível considerar a periferia do círculo incessantemente a partir de seu centro. É isso, *grosso modo*, que Heidegger tem em vista com a investigação hermenêutico-fenomenológica. Em *Ser e Tempo* (1927)⁶⁹, por exemplo, Heidegger nos diz:

A “historicidade do Dasein pode permanecer oculta para ele mesmo. Mas pode ser também de certo modo descoberta, vindo a ser objeto de cultivo próprio. O Dasein pode descobrir a tradição, conservá-la e investigá-la expressamente”⁷⁰.

Tal conhecimento histórico, por sua vez, só é possível porque o aí-ser é essencialmente determinado pela historicidade, porque todas as suas possibilidades de ser já sempre se mostram no interior do horizonte fático do mundo que é o dele. Nesse sentido, o

⁶⁹ HEIDEGGER, M.: *Ser e Tempo*, tradução de Castilho F., Campinas, SP: Editora da Unicamp, RJ: Editora Vozes, 2012.

⁷⁰ Idem, pág. 81.

obscurecimento desse caráter histórico assim compreendido não é senão um modo deficiente, privativo, dessa constituição de ser. Ainda no §6 de *Ser e tempo*, Heidegger afirma que:

O “Dasein não tem somente a propensão para cair em seu mundo, no qual ele é, e para se interpretar a partir do que é por este refletido, mas também para a um só tempo decair dentro de sua tradição, mais ou menos expressamente apresentada”⁷¹.

O que Heidegger entende por decadência na tradição possui uma relação com o modo mesmo como a tradição se lega. O que encontramos em *Ser e tempo* não é apenas a afirmação do caráter histórico do aí-ser humano, mas também e essencialmente a compreensão de que esse caráter histórico aponta de início e na maioria das vezes para uma versão encurtada da tradição. Temos aqui, portanto, o seguinte: o aí-ser realiza todas as suas possibilidades de ser a partir da tradição; essa realização se baseia de início e na maioria das vezes em uma versão encurtada da tradição; essa versão, na medida em que o aí-ser a assume como o seu próprio ser, obscurece a própria historicidade. Dá-se, com isso, um aprisionamento na tradição que tem por consequência a sua fixação em uma versão encurtada. Tudo isso não diz respeito apenas ao aí-ser cotidiano, mas se estende ao mesmo tempo para o interior da investigação científica.

A tradição tende a dominar, encoberta. O transmitido, de início e na maioria das vezes, é experienciado como *acceptio* (aceitação), ou seja, mostra-se como óbvio, como aquilo que não requer provas, que é por si só evidente. Essa obviedade não provém, como se poderia apressadamente supor, da objetividade e do caráter

⁷¹ Idem, pág. 85.

empírico do que se descobre na ciência, mas sim do próprio poder do horizonte histórico sobre nós, um poder que aparece, de início e na maioria das vezes, como encoberto e que nunca é colocado em questão nas investigações científicas. Tal encobrimento tende, então, a tornar o aí-ser indiferente quanto à sua historicidade originária. Meramente decaído, ele operacionaliza ingenuamente sentidos e significados de seu mundo histórico como sendo simplesmente dados. Assim, é somente uma lida destrutiva com esse horizonte hermenêutico sedimentado que pode liberar o Dasein dos encurtamentos de sua tradição, permitindo-o entrar em contato com sua determinação histórica originária e com o horizonte hermenêutico de seu tempo enquanto tal. Nos termos de Heidegger: “é preciso dar fluidez à tradição empedernida e remover os encobrimento que dela resultam.”⁷² Vemos aqui claramente o significado determinante da noção de destruição no pensamento heideggeriano.

Destruição não é um termo para designar um mero movimento de dizimação ou aniquilação. Ao contrário, tal como fica claro por meio dos comentários acima, ela tem um sentido positivo, tal como na questão da crítica. É preciso circunscrever o ente em questão em suas possibilidades positivas e seus limites, desconstruindo os encurtamentos que dão aos preconceitos o caráter óbvio da *acceptio*. Somente essa quebra pode liberar o acesso ao campo fenomenológico que, por ser o mais próximo, tende sempre a aparecer teoricamente por último. A questão, contudo, é que isso não vale apenas para o senso comum ou para a vida cotidiana, mas também essencialmente para a ciência, que tem como princípio metodológico o levantamento incessante de suposições. Destruir essa dimensão de preconceitos na qual se assenta a ciência e a reflexão em geral é, assim, tarefa do pensar.

⁷² Idem, pág. 87.

Trata-se aqui, portanto, em última instância, de diferenciar o que não precisa de provas, porque aponta para uma evidência fenomenológica, ou seja, o que se mostra tal como é (*logos*), do que parece não precisar de provas por ter sua dimensão originária obscurecida historicamente pela acepção tradicional (tradição encurtada) e que aparece como se fosse evidência fenomenológica (*conceptus*). Essa diferenciação está presente por toda a primeira parte do texto dos *Seminários de Zollikon*, no interior da exposição heideggeriana sobre o espaço, o tempo, o corpo e natureza. Se confrontar com a ciência, nesse sentido, não remonta a uma antipatia de Heidegger pela ciência, mas antes à percepção do caráter estrutural da ciência natural na constituição de nossos modos de ser em geral. Espaço e tempo, tal como nos relacionamos hoje com esses termos, possuem uma pré-compreensão instituída pelas ciências naturais, elas mesmas debitárias de decisões ontológicas da tradição, quer elas saibam ou não, e de como o espaço histórico se abriu em nosso tempo. E foi por isso, então, que grande parte dos *Seminários* precisaram ser dedicados a esse exercício destrutivo com relação à absolutização histórica do modelo das ciências naturais e com vistas à consequente liberação/desobstrução do campo fenomenológico.

Estamos preparados agora para adentrar efetivamente nos quatro dos pontos supracitados desse exercício destrutivo, parte final de nosso primeiro eixo, a crítica as ciências naturais. Tais pontos tem uma função metodológica importante, uma vez que foi por estas mesmas estações que Heidegger pode adentrar o campo da fenomenologia e colocar a questão propriamente dita da psicologia. São estes: natureza, espaço, tempo e corpo.

3§ Crítica a noção de natureza segundo o modelo das ciências naturais.

Para iniciar a desconstrução da noção de natureza, segundo as ciências naturais e conseqüente liberação de sua compreensão fenomenológica originária, Heidegger começa discutindo nos *Seminários de Zollikon* a posição kantiana, segundo a qual a natureza apontaria para o campo dos objetos de nossa experiência possível, campo esse marcado, antes de tudo, pela conformidade às leis que regulam os fenômenos e pelas suas formas lógicas de formatação. Essa posição, que acaba por se mostrar como um refinamento do projeto cartesiano, leva às últimas conseqüências a submissão da natureza ao modo subjetivo de concebê-la, o projeto de adequação da natureza aos modos subjetivos de esquematização. Segundo tal posição, os movimentos da natureza seriam pensáveis como mudanças assentadas sobre um princípio constante, a partir do qual se poderia fazer inferências, que teriam como fundamento a relação lógica entre os pressupostos e as conclusões. Heidegger afirma em seus *Seminários* que, para essa ciência, o traço fundamental da natureza é a legalidade, o que tem como conseqüência a sua calculabilidade.

Bem, mas é somente se aceitarmos (*acceptio*) essa posição frente à natureza, que se tornará possível experimentar algum caráter de “verdade” nos exatos e úteis resultados da ciência natural, no sentido da *Adaequatio rei et intellectus*. Porém, estabelecer o caráter de verdade a algo fundamentado na eficácia de resultados é um erro metodológico, segundo Heidegger, uma vez que resultados positivos apenas apontam para a adequação da hipótese trabalhada em relação à sua teoria, mas não abordam o caráter de verdade de seus pressupostos teóricos, na medida em que jamais colocam radicalmente esses pressupostos em questão. O que Heidegger procura explicitar, com isso, é justamente o fato de que o projeto moderno de transformar o mundo em um campo coextensivo radicalmente compatível com a subjetividade se baseia em um pré-conceito inicial, que acaba revelando o caráter ele mesmo questionável de tal projeto.

De tudo o que a natureza é, considera-se apenas o que nela é mensurável, quantificável. Tal posição, porém, por mais que permita a possibilidade da comprovação experimental, tem como sentido de seus resultados, exclusivamente, o domínio da natureza. Não há aqui nenhum real interesse por inquirir a essência propriamente dita da natureza, mas tudo o que se procura aqui é reduzir a natureza àquilo que possibilita contar com os entes naturais. Esse é um elemento decisivo, que Heidegger acentua em algumas passagens, tal como na preleção *A pergunta sobre a coisa*⁷³. Na relação calculadora com o ente natural, o que está em jogo não é tanto a produção apenas de estruturas lógicas e matemáticas na natureza, mas antes a instauração de uma garantia de que a natureza não vai se comportar de um modo diverso daquele para o qual eu me encontro preparado e, com isso, de que eu posso contar com ela. Dentro dessa perspectiva, a natureza aparece como algo a ser disposto, gerenciado, tornado útil. Bem, mas para que a natureza apareça como disponível, é preciso que ela já esteja posicionada a partir da sua possibilidade de ser antecipadamente calculável, de modo a permitir que o homem “aja com segurança”. Em outros termos, ela é de antemão colocada de modo a corresponder às condições de mensurabilidade e, assim posta, se adéqua positivamente a tais condições, possibilitando algum controle. Porém, assim colocada, a natureza está inserida em um projeto que não permite vê-la como algo presente, repousando em si, mas apenas representada como objeto em que o perguntar que pesquisa interfere no modo da previsão e do controle, ou seja, como um âmbito objetivo que pode ser dominado.

A representação moderna da natureza, portanto, que ocorre a princípio como um processo de objetivação dos entes e que é submetida em seguida aos posicionamentos autônomos não egóicos da técnica, é dirigida pela necessidade de colocar os objetos da

⁷³ HEIDEGGER M.: *Ensaio e conferências*, tradução de Leão E., Fogel G. e Schuback M, Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 2001, pág.143.

natureza, de tal modo que eles sejam pré-emolduráveis em seu decorrer e, assim, possam ser controláveis. Esse colocar face a face, esta objetivação está na essência do projeto científico-natural moderno. Por fim, é importante ressaltar o fato de que o principal aqui não é a natureza, tal como ela interpela o homem a partir de si, mas antes a natureza tal como o homem deve representá-la em função de sua intenção de dominá-la. O homem está implicado aqui exatamente na medida em que tem que partir de uma suposição ou permitir se absorver em uma *acceptio*: a representação da natureza segundo o modo de ser conforme à lei. Esse, então, é o ato fundamental da objetivação da natureza. Nos termos de Heidegger em *A proveniência da Arte e a determinação do Pensar*:

“só o que é comprovável cientificamente, isto é, o que é calculável, pode valer de verdade como efetivamente real. A calculabilidade faz do mundo algo que, em qualquer lado e em qualquer momento, é dominável pelo homem.”⁷⁴

O que se precisa entender aqui, porém, por objetivação? Em que contexto precisamos pensar esse movimento?

A objetivação faz parte do movimento de tornar algo presente⁷⁵. No entanto, esse movimento dá-se aqui de modo deficitário, privativo, uma vez que restringe, desde o princípio, o presente ao objetivo. A presença, que entre os gregos, por exemplo, era compreendida como algo que brota de si, torna-se agora simplesmente o representado na objetivação. O presente é tomado como aquilo que se contrapõe a mim como sujeito pensante e que é ob-jetado (*ob-jiziert*) no interior de mim mesmo, de modo que algo só passa a ser na medida em que é representado em minha consciência.

⁷⁴ A proveniência da Arte e a determinação do Pensar, pág. .

⁷⁵ Abordaremos detidamente o fenômeno do tornar presente quando formos discutir o fenômeno do corpo, mais a frente no texto.

A consciência, por outro lado, não pode simplesmente se voltar para os objetos, posicionando-os. Ao contrário, ela precisa se assegurar, anteriormente, de si mesmo como o lugar pleno do posicionamento em geral. A toda objetivação, portanto, corresponde originariamente de maneira ontologicamente primeira à certeza de si como sujeito da ação de objetivar. A subjetividade moderna, com isso, passa a se mostrar como o único lugar do conhecimento pleno dos objetos e como estruturadora da experiência mesma da natureza. Esta compreensão, para Heidegger, obscurece radicalmente a constituição originária do humano como *aí-ser*, uma vez que concebe o ser do humano a partir da pressuposição de que o humano é essencialmente consciência posicionadora de objetos. Qual seria, contudo, o modo propriamente dito de ser do humano? Este mais originário que a subjetividade moderna? Um caminho imediato para responder essa questão passa pela noção de «lançado».

A tradução para o termo heideggeriano *Geworfenheit* dada por Fausto Castilho em sua recente tradução de *Ser e Tempo* é «dejecção» (estar-lançado). Tal termo refere-se antes de tudo ao caráter extático do Dasein, ao fato de ele *aí-ser* no mundo. No § 38 de *Ser e Tempo*, Heidegger afirma: “A dejecção, na qual o fenômeno da facticidade fica visível, pertence ao Dasein, para o qual em seu ser está em jogo esse ser ele mesmo. O Dasein existe facticamente”⁷⁶. A passagem refere-se justamente a esse caráter fundamental do *aí-ser* e precisa ser abordada com bastante cuidado, pois esse é um dos pontos onde se torna evidente o quão radical é a diferença entre pensar o método clínico em fenomenologia hermenêutica e o que se dá no interior de qualquer outra escola ou abordagem de psicologia. Dasein é um termo em Heidegger que nasce diretamente do modo de realização da existência, da dinâmica ekstática que tem lugar justamente por meio do ek-sistir, tal como Heidegger mesmo grafava a

⁷⁶ HEIDEGGER, M.: *Ser e Tempo*, tradução de Castilho F. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Rj: Editora Vozes, 2012, pág. 501.

palavra a partir de algumas preleções posteriores a *Ser e Tempo*. Existindo, o ser do homem se encontra originariamente jogado para fora, de tal modo que não faz qualquer sentido pensar aqui em algo como uma interioridade, que primeiro se experimenta para só depois entrar em contato com o mundo. Existindo, o homem já se vê, inversamente, exposto a um contato com o mundo e se revela, por isso, como ser-no-mundo. Em suma, o movimento ex-stático de seu existir faz com que ele se veja a princípio em contato com o mundo. Esse contato, tal como Heidegger torna claro em sua obra magna, é marcado pela absorção no mundo e se constitui como articulação projetiva de sentidos de início e na maioria das vezes mundanos (projeto lançado). Não há aqui um sujeito para além ou aquém desse movimento e o projeto não aponta para um movimento realizado por alguém. Não há um sujeito recipiente a partir do qual objetos poderiam ser internalizados enquanto representações, nem algo como um psiquismo de algum modo conectado a um corpo físico. Há o ser-no-mundo, a clareira a partir do qual os entes podem vir ao nosso encontro.

É justamente o caráter de jogado, então, que possibilita essa abertura de mundo enquanto clareira, em sua tripla articulação entre compreensão, afetividade e discurso. Uma abertura que se constitui a cada vez como atualização interpretativa sob a forma de projeto (*Entwurf*) afinado (*gestimmt*) em discurso (*Rede*). O aí-ser, portanto, já sempre afetivamente disposto, sustenta o seu ser-no-mundo em meio à ocupação cuidadosa junto aos entes intramundanos e à preocupação com os outros. Ocupação e preocupação se revelam, com isso, como modos originários de relação no mundo, e, por conseguinte, como modos de autodeterminação do aí-ser. Por enquanto, porém, basta-nos reconhecer que na significação oposta dos termos dejecção (jogado – para fora) e objetivação (introjeção – para dentro) já nos é possível apontar destrutivamente para uma delimitação inicial do horizonte histórico marcado pelo modelo das ciências naturais. Trata-se de

uma transformação radical da relação com o ente na totalidade, transformação essa caracterizada pela redução do presente ao objetivo (objetivação), com vistas ao controle e à dominação. E é aqui, então, que surge a necessidade de acompanhar a descrição heideggeriana da gênese desse movimento.

Tal necessidade de controle surge, segundo Heidegger, no contexto histórico do início do pensamento moderno e ganha voz expressamente no trabalho de René Descartes. A posição cartesiana, por sua vez, tem sua origem em uma necessidade oriunda do humano, que renunciou à determinação de sua existência por meio da fé ou da autoridade da Bíblia e do ensino religioso: a necessidade de encontrar uma segurança em si mesmo em relação à possibilidade da redenção. Confrontado com a impossibilidade de se fiar em algo assim como o ente supremo e com a inexorável condição de depender apenas de si, o homem procura agora em si mesmo algo para se apoiar, algo que lhe dê confiança. Nesse sentido, algo que possa experimentar como certo e seguro. O homem do início da Modernidade encontra-se repentinamente diante de uma perda de consistência do fundamento de suas ações até então, diante de uma falta de sustentação na pressuposição de que as escrituras são capazes de promover a liberdade em relação às agruras e as precariedades da existência, de tal modo que precisa encontrar algum outro tipo de amparo. Se na experiência anterior a situação era de centralidade, o mundo era estável, plano e o universo todo girava entorno dele, na Modernidade, a partir do trabalho de figuras como Galileu e Copérnico entre outros, a experiência se mostra como radicalmente oposta. O mundo passa a se revelar como pequeno, insignificante frente a um universo infinito e indiferente aos sofrimentos humanos, tal como diz Pascal em uma passagem de seus *Pensamentos*. O homem se vê, em suma, pela primeira vez diante da necessidade de se sustentar por si só e, para tanto, precisa de novos fundamentos que possibilitem estabilidade, precisa de um outro *fundamentum absolutum inconcussum*.

Descartes, portanto, chega à sua posição, não a partir de uma relação direta com aquilo que é, mas a partir da necessidade de construir algo absolutamente certo e seguro. Nesse sentido, a posição cartesiana encontra-se em oposição à grega, cujo traço fundamental é tentar pensar as condições de possibilidade do vir à presença de algo, o que Heidegger chama de presentificação na presentidade (*Anwesenung in die Anwesenheit*). Verdade aqui não significa, com isso, a manifestação direta do presente, mas aquilo que pode ser verificado de modo claro, óbvio, seguro e indubitável a partir do sujeito enquanto fundamento propriamente dito da objetividade dos objetos; certo, assim, para o eu que representa. Uma vez que a verdade precisa ter o caráter da certeza, só é possível experimentar evidência quando, após eliminar tudo que for duvidoso, toda a presença duvidosa das coisas fora dos processos cognitivos, chegamos ao indubitável. Se duvido de tudo, então de toda dúvida resta este fato indubitável de que eu, que sempre duvido, existo. Só os atos de consciência se mostram a princípio como efetivamente verdadeiros, de tal modo que toda verdade passa a se enraizar exatamente em tais atos e no eu que pensa enquanto verdade primeira. Esta, portanto, é a gênese do pensamento moderno. Podemos, agora, prosseguir com nosso movimento crítico-destrutivo.

Ao ganharmos a compreensão da natureza segundo o modelo das ciências naturais e delimitarmos criticamente seu âmbito, tal pensamento verdadeiramente crítico nos permite, por um lado, ganhar o espaço de jogo para contrapormos a objetivação ao mostrar-se de fenômenos inteiramente diferentes que resistem à abordagem segundo esse método. Por outro lado, é essa possibilidade destrutiva que nos abre também o acesso ao campo fenomenológico enquanto tal.

4§ Crítica da noção de espaço segundo as ciências naturais.

Pensar fenomenologicamente o espaço significa, para Heidegger, acompanhar o acontecimento mesmo da espacialização. O espaço nunca se mostra como um campo de relações ideais, mas abarca antes uma disposição dos elementos que sempre depende das atmosferas que acompanham a abertura. Para Galilei, por outro lado, e, portanto, para o pensamento ocidental moderno em sua origem, o espaço físico é homogêneo, de tal modo que não há nenhum ponto realmente debitário de processos de espacialização. Todo acima, abaixo, ao lado, etc. é determinado no interior de um espaço pensado em sua estrutura ideal. Ou seja, no projeto das ciências naturais, assim como a natureza precisa ser posicionada de modo a se mostrar conforme às leis, o espaço também precisa ser colocado como homogêneo, para que possa corresponder às regras do movimento, que devem ser as mesmas em todos os lugares e que devem permitir uma consideração dos tipos de movimento enquanto estruturas ideais. O projeto mesmo das ciências naturais (verdade como certeza) pressupõe, em outras palavras, um espaço homogeneamente submetido às leis da física em que, por exemplo, qualquer ponto de massa, movido de acordo com a lei, cai. Não mais um corpo dotado de uma materialidade específica como em Aristóteles, mas todo e qualquer corpo dotado de massa. Pensar o corpo a partir de sua massa e sem nenhuma relação com a sua matéria, contudo, implica necessariamente o considerar como corpo abstrato. A questão para nós a princípio seria a seguinte: em que medida não se pode tomar essa noção de espaço como a noção originária de espaço? Esse é um tema do qual Heidegger trata desde *Ser e tempo*. O que nos interessa, no entanto, é outro aspecto do problema.

Como vai se tornando claro, essa acepção não é acidental, mas contém antes as relações necessárias entre espaço, tempo e

causalidade para sustentar a instituição das ciências naturais como medida de validade universal para toda e qualquer forma de conhecimento. Por mais que não possa ser acessada tematicamente pelas ciências naturais, uma vez que estas necessariamente partem de um obscurecimento do campo histórico mesmo de suas pesquisas, é justamente essa *acceptio* que fundamenta a sua possibilidade metodológica. O espaço aqui é pré-dado a todas as coisas e não é jamais colocado propriamente em questão.

Para se colocar o espaço em questão, por outro lado, é preciso se colocar no campo mesmo onde o espaço se faz espaço, nas relações espacializantes do aí-ser humano. O espaço aparece, então, como campo de mostraçã dos entes, das coisas, como o lugar em que as coisas se fazem coisas. Tal tornar temático do espaço, porém, para que possa acontecer, é preciso que seja liberado enquanto tal pelo aí-ser. Para tanto, é necessária uma lida destrutiva com a redução da noção de espaço ao espaço físico homogêneo segundo leis.

Um conceito (*conceptus*) que só pode se dar a partir de um horizonte histórico marcado por uma “ditadura da mente que se rebaixa a operadora da calculabilidade e que só deixa valer seu pensamento como um manipular de conceitos operativos e representações de modelos e modelos de representações”⁷⁷.

Mas como dá efetivamente o espacializar do Dasein? No § 23 de *Ser e Tempo*, Heidegger nos diz:

⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. (Editado por Medard Boss), *Seminários de Zollikon*, Edição Brasileira: ABD/Educ/Vozes, 2001, pág. 144.

"o Dasein é 'em' um mundo, no sentido do trato familiar e ocupado com o ente intramundano que vem-ao-encontro. Portanto, se a espacialidade de algum modo lhe convém, essa possibilidade só se efetivará sobre o fundamento desse ser-em, cuja espacialidade mostra, porém, os caracteres do des-afastamento e do direcionamento"⁷⁸.

O que é preciso entender aqui pela palavra “des-afastamento”? Por des-afastamento, Heidegger compreende justamente o modo como cotidianamente, a partir da imersão na facticidade, o aí-ser cuida de si “projetando-se” em campos de sentidos e significados que sempre já se organizaram de modo circunvisivo e aparecem na lida ocupada em sua relevância referencial. Heidegger joga aqui com a etimologia mesma de “entfernen” em alemão: distanciar, afastar. “Entfernen” é uma palavra cunhada a partir da composição do prefixo “ent-” (des, in) e do substantivo “Ferne” (distância, afastamento). Desse modo, na experiência originária da língua alemã, distanciar significa literalmente suprimir a distância, o afastamento, aproximar. Na semântica de *Ser e tempo*, essa posição contraditória presente no étimo mesmo da palavra é interpretada fenomenologicamente, a partir do acontecimento da espacialização. É só no momento que surge a relação à mão que desponta a distância e, por conseguinte, a proximidade. Des-afastar indica aqui o tornar-se relevante de algo. Nesse sentido, por mais que algo possa aparecer como distante ou mesmo longínquo, o sentido fundamental do des-afastar é sempre o de aproximação, já que seu movimento fundamental é o de tornar presente, no sentido do sair da indiferença para a relevância referencial, no contexto circunvisivo em que de início e na maioria das vezes me encontro absorvido.

⁷⁸ HEIDEGGER, M.: *Ser e Tempo*, tradução de Castilho F., Campinas, SP: Editora da Unicamp, Rj: Editora Vozes, 2012, pág. 307.

Para a nossa reflexão acerca do espaço importa termos clareza quanto ao fato de que, a partir dessa discussão, não nos é mais possível pensar o método clínico e muito menos o espaço íntimo a partir de formas derivadas como o espaço geométrico, neutro e positivo. Tais noções de espaço são tardias e dependem de toda uma constituição prévia da abertura de mundo para que possa se estabelecer e sustentar. Tal como sabemos, muitos pacientes perdem ou mesmo nunca chegam plenamente a conquistar a possibilidade de habitar o espaço desse modo, em meio a abalos nos sentidos que sustentam sua imersão nos campos de uso. Todo o campo dos fenômenos chamados de alucinações, por exemplo, precisa ser pensado aqui justamente como a perspectiva espacial da relação privativa entre a manutenção cuidadosa de si do aí-ser em seu caráter projetivo e os abalos dos campos de sentido, aos quais está sujeito o ente que existe.

O espaço é sempre debitário desse caráter de projeto de sentido do aí-ser. Em outros termos, não sou eu que decido que entes vão aparecer para mim como relevantes ou dignos de minha atenção e envolvimento. Algo pode aparecer à minha frente como algo relevante e a alguém ao meu lado nem ser notado, mantendo-se em um campo de radical indiferenciação. O fenômeno do descerramento de mundo, em sua compreensão afetiva, tem justamente o caráter de posicionar o ente na totalidade e cada ente intramundano de acordo com uma relação central para nós entre o caráter projetivo do aí-ser e a facticidade.

Finalmente, o modo como o aí-ser espacializa a cada vez é uma expressão direta do modo como está descerrado seu mundo projetivamente. Alguém que experimenta um fluir "natural" no espaço, que pode se deslocar no espaço em direção a algo que se mostra relevante é, sem dúvida alguma, um aí-ser que está experimentando uma harmonia e um pertencimento advindos de um projeto de sentido que está imerso nos campos de sentido em meio

à experiência ôntica. Alguém que, por outro lado, esteja lançado frequentemente ao impedimento ou mesmo a fortes restrições de suas possibilidades fáticas, em meio aos modos privativos de abertura, dificilmente experimentará o espaço existenciário como convidativo.

O quadro psiquiátrico chamado de TOC (transtorno obsessivo/compulsivo), para citar um exemplo, tem como característica fundamental importantes transformações espaciais de grande relevância para nossa compreensão acerca da relação entre abertura de mundo privativa e modos deficientes de espacialização. No TOC, o paciente sofre de uma constante ameaça de contaminação por meio da “sujeira”. Uma contaminação que coloca incessantemente sua existência sob violento risco. Ele precisa, portanto, constantemente *garantir* sua “limpeza” por meio da higienização e do controle. Tal “garantia” é buscada pelo paciente por meio de rituais de purificação que vão desde evitar qualquer tipo de contato físico com pessoas ou coisas, passando por processos de lavagem compulsiva das mãos ou outras partes do corpo, chegando até processos indiretos como não pisar em riscas no chão ou repetir incessantemente gestos ritualísticos de purificação. Mas o que está em jogo nesse quadro? Qual a sua relação com os modos privativos de abertura do espaço existencial?

No TOC, a relação com o ente na totalidade é aberta a partir de um projeto privativo de tentativa de delimitação e controle positivos da negatividade estrutural do aí-ser, em sua indeterminação e finitude, e, com ela, de todo o tipo de derivação enquanto risco ou perigo ôntico, sob a forma de possibilidade de contaminação. Tal configuração do projeto de sentido acaba por resultar em uma existência marcada pela constante tentativa de asseguramento por meio de rituais de limpeza ou purificação que, em meio a crises constantes no campo do sentido, acabam por limitar e distorcer radicalmente a facticidade, tanto em sua perspectiva espacial,

quanto na relacional; e isso para conseguir se manter em seu cuidado de si. Assim, a única existência possível aqui é aquela que se estrutura a partir de uma *garantia* impossível de ser adquirida, às últimas consequências, por um ente que tem sempre o seu ser em jogo. O que ganha corpo por meio do TOC, portanto, é algo que transcende completamente algo assim como uma divergência cognitiva, por mais que a divergência cognitiva possa em seguida acompanhar o TOC. O fenômeno, ao contrário, se deve, originariamente, ao modo mesmo de constituição do projeto de sentido que se dá juntamente com o existir.

Vale ressaltar, também, o quanto esse quatro patológico tem ressonância com a abertura epocal da «técnica», trabalhada em nosso primeiro capítulo e pano de fundo constante de nossa reconstrução da crítica às ciências naturais, uma vez que o que está em jogo nessa medida epocal é justamente o tamponamento da negatividade estrutural do *aí-ser*, por meio consumo incessante do disponível, no fundo de reserva da *com-posição*. No TOC o que ocorre é uma necessidade mais radical desse tamponamento a ponto de criar uma violenta distorção do campo fático, com vistas ao controle e eliminação do risco mesmo em jogo no existir. Mas como pode o cuidado clínico agir sobre tal patologia? Qual a relação aqui em jogo entre projeto privativo e intimidade?

Uma vez que a questão se situa no âmbito do caráter projetivo da abertura de mundo do *aí-ser*, seria recair em uma ingenuidade acreditar que, no cuidado clínico, pudesse ocorrer algo da ordem de um operacionalizar ou produzir intencionalmente, a quatro mãos, algo que pudesse agir segundo nossa intenção, em um modo muito mais originário de constituição do espaço existenciário do paciente. Algo da ordem de uma produção técnica de um modo saudável de abertura de mundo.

Mais do que algo a ser produzido, o que está em jogo aqui é quase da ordem do seu inverso. Algo precisa não mais ser, precisa

ser “desaprendido”. Não se trata nunca de um combate à patologia, mas, ao contrário, de um cuidado com o aí-ser mesmo, enquanto tal. É preciso aqui despertar um modo de ser-com, em que o projeto privativo não mais seja necessário, que se torne obsoleto. Para tanto, faz-se necessário a conquista da possibilidade do trato possível com o risco existencial e não a busca de sua eliminação. Tal como veremos, o modo íntimo de ser-com, enquanto familiaridade própria oferece justamente essa possibilidade. O deixar despertar a intimidade na relação clínica, sustenta um modo de ser-com em que a existência enquanto tal, em sua indeterminação e finitude, pode ter lugar. No espaço íntimo é possível ser finito e indeterminado. Mais do que isso, aqui, é justamente por sermos existentes, que podemos encontrar repouso na morada íntima desse modo de abertura. Mas tenhamos mais um pouco de calma, ainda temos que retornar a nossa reconstrução dos aspectos relevantes dos Seminários de Zollikon, para que possamos estar efetivamente preparados para essa discussão.

5§ Crítica a noção de tempo segundo as ciências naturais.

Como em qualquer tema de investigação em fenomenologia, o problema do tempo inicia-se pela questão do campo do dar-se da temporalidade, pela pergunta sobre até que ponto é possível alcançar o tempo no campo em que ele se dá por si mesmo, para além de todo e qualquer pressuposto de que haveria alguma coisa como o tempo e de que esse tempo assim concebido teria propriedades acessíveis diretamente. Desse modo, para que seja possível perguntar sobre o tempo, é preciso antes de tudo que ele já se dê de algum modo por si mesmo e que nós, conseqüentemente, o compreendamos previamente em seu ser. Não obstante, dizer que se tem um conhecimento prévio daquilo pelo que pergunto, não quer dizer que o reconheça expressa e explicitamente, no sentido de tê-lo

apreendido e determinado tematicamente. Bem, mas se só posso perguntar pelo que me pode ser dado (*Geb-bar*), podemos afirmar que isso sobre o que pergunto é o que já é vigente. No que diz respeito ao tema em questão, podemos dizer que não pode haver indicação do tempo (*Zeit-Angabe*) sem que antes tenha ocorrido o seu dar-se (*Zeit-Gabe*), mesmo que, como acentuamos acima, isso ocorra de modo velado. Toda indicação de tempo é sustentada por uma aceção de seu dar-se. Assim, uma fenomenologia do tempo necessariamente começa por uma crítica da noção de tempo vigente, noção essa que se vale incontornavelmente desse modo originário de o tempo se dar; e isso, por conseguinte, com vistas à liberação desse tempo em sua dimensão fenomênica originária. Como aceder, contudo, a esse tempo originário? Até que ponto é possível realmente falar sobre tal tempo?

No seminário de 18 de janeiro de 1965, Heidegger inicia a sua lida *destrutiva* com a absolutização da noção de tempo que acontece de acordo com o modelo das ciências naturais. Essa lida tem inicialmente por base a relação entre a indicação do tempo nos ponteiros de um relógio e o dizer-agora. A determinação da posição em que os ponteiros do relógio se encontram em um determinado momento, porém, tal como bem o mostra Heidegger, ainda não implica fazer uma leitura do tempo. O relógio é um objeto de uso, um utensílio imerso em um campo referencial assentado sobre uma totalidade conformativa – seguindo os termos de *Ser e tempo*. O agora enquanto tal nada tem a ver com o relógio, no sentido de que para nós sempre há um agora mesmo sem o relógio. É o dizer-agora, por um lado, que sustenta a indicação dos ponteiros do relógio. Não obstante, esse dizer-agora só é possível em uma relação com o tempo mais fundamental que não acontece apenas no dizer-agora. Embora ao olhar o relógio eu me ocupe com o tempo, tal ocupação é sempre reduzida a um quanto, no caso do relógio a um quanto bastante derivado. Dizer hoje, ontem, amanhã, por exemplo, já aponta para uma relação mais originária com o tempo. Quando digo ontem ou

amanhã, já pressuponho necessariamente esse ontem como o ontem em relação ao ponto onde me encontro agora – e o mesmo vale para o futuro. Para que possa datar, com isso, o tempo, preciso necessariamente da demarcação do agora. Essa demarcação, por sua vez, acontece em relação a um ente que tem tempo, que se encontra no tempo, que possui inexoravelmente, à medida que é, uma relação com o tempo. O tempo, com isso, também se baseia aqui em uma dinâmica de temporalização.

Assim como no caso do espaço e da natureza, torna-se claro que o modo da ocupação com o tempo do relógio como uma quantidade calculável é, portanto, um modo que parte de uma *acceptio*. É essa aceção que libera essa lida quantificada com o tempo. Ela é um desdobramento do mesmo fenômeno que posiciona a natureza como sendo conforme a leis e o espaço como homogêneo, uma vez que tal modo de compreensão do tempo não é acidental, mas tem justamente o posicionamento necessário para garantir o controle e gerenciamento do tempo. Nós nos movimentamos, ao que parece, em círculo. E, como diz Heidegger reiteradamente, esse é um sinal de que pensamos fenomenologicamente. Mas retornemos ao tempo derivado em sua relação com o tempo originário.

É preciso que o tempo seja o um após o outro de uma sequência de agora de duração igual, para que se possa pensar o tempo como quantificável. Sem algo assim como uma periodicidade do fluxo do tempo não haveria qualquer possibilidade de mensurar o tempo. Assim, a periodicidade é o que torna o tempo previamente mensurável. Tal noção de tempo, quando se absolutiza como critério de medida universal para qualquer conhecimento válido a respeito do tempo (modelo das ciências naturais), por mais que permita uma possibilidade de gerenciamento e controle com resultados fascinantes, enquanto horizonte histórico de determinação da abertura do ente na totalidade empobrece radicalmente a relação do homem com a sua temporalidade originária.

Mas como então podemos descrever o tempo em sua dimensão originária? Heidegger nos aponta quatro aspectos fundamentais do tempo que nos permitirão adentrar o fenômeno mesmo do tempo, assim como nos instrumentalizar para um ensaio de fundamentação de uma fenomenologia do tempo em jogo no encontro clínico.

Como sempre na desconstrução fenomenológica partimos da forma mais imediata de experiência do tempo na experiência cotidiana. Tal como descreve Borges-Duarte em seu artigo *O tempo do cuidado e o tempo do mundo na análise existencial heideggeriana*:

a “relação mais imediata do ser humano com o tempo é a que parte da contagem do tempo e do que ela permite: saber “a quantas andamos”, ter ou não ter tempo para algo, chegar ou não chegar a tempo para fazer alguma coisa ou encontrar-se com alguém nalgum sítio, poder combinar encontros”⁷⁹.

Aqui está colocada a experiência do tempo como algo que é dado, em que as três dimensões do tempo (passado, presente, futuro) se dão sequencialmente. Passado como algo que já se deu, o presente concebido como o que a cada vez é, e o futuro enquanto o que ainda não é presente, mas em breve se tornará.

Nosso exercício de desconstrução, portanto, se inicia com um questionamento radical dessa construção. Para tanto, iniciaremos com a primeira das quatro descrições do tempo originário, segundo Heidegger. O tempo enquanto tal é sempre um “*tempo para...*” (*Deutsamkeit*) Nos termos de Borges-Duarte, no mesmo artigo:

⁷⁹ Borges-Duarte, Irene. O Tempo do cuidado e o Tempo do mundo na Análise existencial heideggeriana. In: Casanova, Marco A. & Melo, Rebeca F. (org). *Fenomenologia hoje 4*. Rio de Janeiro, Via Verita, pp. 163-189, 2013, pág. 179.

“Ter ou não ter tempo diz-se, sempre, a propósito de algo: é um “tempo para..., que aponta numa determinada direção – para fazer isso ou para que se passe aquilo”⁸⁰.

Ou seja, originariamente, não experimentamos o tempo abstrato como medição cronológica, para isso toda uma operação é necessária. Ao contrário, o tempo, fundamentalmente, é o tempo direcionado a uma ocupação. No caso de nossa investigação acerca do tempo clínico, em uma sessão de psicoterapia, os usuais cinquenta minutos cronológicos são um tempo para psicoterapia. Um tempo que, já de início, está direcionado a um fim preestabelecido em que um modo específico de encontro com um analista deve se dar.

O segundo ponto no que diz respeito a uma descrição do tempo em sua dimensão originária diz respeito a *datação* (*Datiertheit*), segundo Borges-Duarte:

“a experiência do tempo como a “data” em que algo se passa, ou passou ou passará. Não tanto no sentido do calendário, mas no do estar-dado do tempo: agora, que estamos aqui, ou logo, quando formos embora, ou antes, quando preparada esse paper. O dia em que a menina nasceu. O dia da festa”⁸¹.

O relato do paciente acerca de sua história e dos acontecimentos de sua vida é sempre marcado e organizado a partir dessas datações. Exemplos como “no tempo em que morada com minha avó”, “quando estava no colégio”, “depois do meu casamento”, mostram justamente o modo como o tempo se organiza

⁸⁰ Idem.

⁸¹ Idem, pág. 180.

originariamente a partir de datações, que tem um caráter mais amplo e dotado de sentido do que a data do calendário a que se referem. O mesmo acontece com as datas futuras, quando o paciente relata sua expectativa acerca de “quando eu me formar”, “quando me aposentar”, “quando me casar”, etc.

Tal aspecto está intimamente ligado ao terceiro ponto descrito por Heidegger, que diz respeito a *amplitude temporal (zeitliche Weite)*, de acordo com Borges-Duarte:

“Essa amplitude pode ser a da conversa no café ou a do inverno passado. Não se mede pelo relógio: dura. É um tempo rico, denso de vida, “onde” algo acontece ou se dá, que nos afeta”⁸².

Uma sessão de terapia, portanto tem uma duração extremamente variável, por mais que se mantenha rigorosamente nos cinquenta minutos cronológicos. Pode se estender em silêncios intermináveis assim como passar “voando” em meio a trocas vivas e intensas entre paciente e analista. Assim como pode ter durações diferentes para os participantes do encontro. Passar rápido para um e estender-se para outro. Por mais que isso possa apontar para um tipo de afastamento entre os dois.

O quarto e último aspecto levantado por Heidegger refere-se ao caráter *público* tempo, que:

“só me é acessível no ser com outros, no desempenho mundano do conviver quotidiano, em que, decaindo, tendemos a deixar-nos ir e arrastar pelo impessoal”⁸³

⁸² Idem, pág. 181.

⁸³ Idem, pág. 182.

Ou seja, as referências de “quando me casar”, “no inverno passado”, etc., utilizadas como exemplo na datação, são sempre também referências históricas, que dizem respeito ao um contexto hermenêutico compartilhado.

Assim, tendo sido apresentado o tempo que é sempre para..., datado, com amplitude temporal própria e público, resta-nos, para que possamos efetivamente adentrar em uma compreensão do tempo originário e do tempo do encontro clínico, compreender de que modo estes caracteres influenciam as concepções tradicionais de tempo como passado, presente e futuro.

Mas do que uma forma de compreensão sequencial dessas dimensões do tempo, o que acaba por revelar-se aqui é antes uma experiência simultânea. O passado, mas do que algo que “ficou para trás”, diz respeito ao modo como o presente em sua amplitude temporal, tem necessariamente em si algo retido do que passou que continua vigente, sustentando o presente em seu sentido. Eu apenas posso realizar o planejamento de algo, se tenho retido o plano inicial formulado no passado, enquanto o coloco em obra no presente, por exemplo.

Mesmo o caso daquilo que continua retido, influenciado meu comportamento, mas que não me é acessível tematicamente, assunto amplamente explorado pela psicanálise sobre a forma de *recalque*, serve como prova cabal de que o presente é composto essencialmente por um passado que efetivamente não passou.

Por outro lado, o futuro, antes de ser algo que em algum momento se dará, é fundamentalmente o modo como o presente se direciona em termos de expectativa. É retendo o passado e esperando o futuro que o presente se constitui em sua amplitude.

Esse modo fenomenológico de compreensão do tempo, que aqui ganha importante ressonância com o modo como Husserl o

compreende, em termos de retenção e propensão, na fenomenologia hermenêutica de Heidegger, ganha ainda a dinâmica da propriedade e impropriedade. No tempo impróprio, o futuro, enquanto propensão, nada mais é que projeção do passado, profecia auto-realizadora. Na experiência do tempo a partir da propriedade, o futuro pode se dar enquanto tal, em seu caráter de novidade.

Tendo sido reconstruída em linha gerais a crítica ao tempo segundo a tradição natural e a subsequente liberação da compreensão heideggeriana do tempo em sua dimensão originária, podemos seguir para a colocação do problema do corpo. Uma questão de importância central para nossa investigação.

6§ Crítica a noção de corpo segundo as ciências naturais.

Para introduzir a lida destrutiva heideggeriana com a questão do corpo, podemos iniciar afirmando que, assim como nos outros pontos principais da crítica de Heidegger às ciências naturais, presentes nos *Seminários de Zollikon*, o corpo segundo o modelo vigente está fundamentalmente ligado ao conhecimento, advindo da investigação conforme a leis, ligada ao funcionamento do corpo físico. Temos aqui exatamente o ponto de consumação de uma história, no interior da qual o corpo humano é incessantemente pensado como determinado pelo modo de ser da vida, agora reduzida à sua dimensão meramente orgânica.

Heidegger inicia o texto apresentando o problema da psicossomática. Tal tema não foi escolhido por acaso. Ao contrário, ele é central para se pensar a psiquiatria. Tal como é simples de acompanhar, a princípio, há um problema presente na própria ideia de uma lida calculadora com os fenômenos psíquicos. Fenômenos psíquicos não se deixam mensurar de maneira exata, mas possuem antes gradações de intensidade que não têm nenhum correlato numérico. Ou seja, metodologicamente, se não tivéssemos senão o

âmbito psíquico, não haveria qualquer possibilidade de quantificação das doenças ditas mentais. Neste sentido, mostrou-se necessário articular os fenômenos psíquicos com determinações corporais específicas. Se, por um lado, não tenho como mensurar uma tristeza, um luto, uma melancolia, nada me impede de quantificar as alterações corporais que esses estados supostamente internos trazem consigo. A psicossomática vem à tona, com isso, para resolver o problema da incalculabilidade dos fenômenos internos. A questão é que a tentativa de provar de modo científico-natural tal posição acaba por constituir-se como uma exigência injustificada, uma vez que não dá conta em primeiro lugar do modo de ser do corpo, e, em segundo lugar, transpõe de maneira equivocada as tonalidades afetivas para o campo da interioridade. Para exemplificar tal argumento, Heidegger usa o exemplo de uma lágrima. A tristeza, tal como dissemos acima, não pode ser medida numericamente. Todavia, a intensidade física do choro, a quantidade de lágrimas que choramos, pode. Nas palavras de Heidegger:

“Se nos aproximássemos de uma tristeza com um método de mensuração, a própria aproximação transgrediria o sentido da tristeza, e a tristeza como tal seria eliminada de antemão.”⁸⁴

O mensurar transgrede a tristeza enquanto fenômeno. Eis aqui, então, o problema: nossa medição dos efeitos corporais das atmosferas não passa de uma transgressão de nossas experiências existenciais, transgressão essa que tem repercussões sobre o modo de ser do corpo.

⁸⁴ HEIDEGGER M.: *Seminários de Zollikon*, tradução de Arnhold G. e Prado M., Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009, pág. 117.

Heidegger trata do fenômeno do corpo a partir da noção de corporalizar. Do mesmo modo que o espaço se espacializa e o tempo se temporaliza, o corpo corporaliza. Sem tal movimento do corpo se fazendo corpo, não há corpo algum. Para que se possa descrever tal movimento, contudo, também é necessária aqui uma lida destrutiva com a biologia de nosso tempo, que estipula nosso corpo como corpo orgânico. Ao mesmo tempo, a destruição também precisa se voltar aqui contra o primado da relação sujeito-objeto até então vigente, primado esse cuja destruição possibilita pela primeira vez a compreensão e a descrição da estrutura ser-no-mundo como traço fundamental do Dasein. A ciência como tal, o conhecimento científico como um todo, traz consigo um modo do ser-no-mundo profundamente marcado por um ter corporal de mundo, que nas ciências naturais é reduzido à objetivação do corpo físico. Esse tema será melhor explorado no próximo parágrafo.

Reunimos até aqui os pontos principais da crítica às ciências naturais. Tal crítica nos permitiu identificar o problema da absolutização da medida das ciências naturais como uma *acceptio* voltada, de modo mais ou menos velado, para o controle por meio da objetivação com vistas à certeza. Tal projeto de dominação permitiu-nos determinar criticamente o ser da natureza como marcado por sua calculabilidade, o espaço como homogêneo, neutro e segundo leis, o tempo como uma sequência de agoras de duração igual e o corpo fundamentalmente como corpo físico. Tal como veremos agora, essa delimitação crítica, por mais breve que tenha sido, já nos habilita a caminhar em direção ao acesso direto ao âmbito da psicologia segundo a sua possibilidade hermenêutico-fenomenológica.

7§ O corporificar e a questão da solicitação como porta de entrada para a questão do método clínico na Análise existencial.

Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger explicita fundamentalmente três usos diferentes para o termo Análise existencial, usos esses que estariam presentes em momentos diversos ao longo sua obra. O primeiro sentido aponta para o exercício da analítica do Dasein, algo que foi feito em *Ser e Tempo*, mas apenas a partir daquilo que se mostrara relevante para a questão do sentido de ser enquanto tal, o segundo, o corpo de conhecimento antropológico do humano à luz da analítica do Dasein (psicopatologia existencial) e o terceiro uma terapêutica (Análise existencial clínica). O próprio filósofo afirma, contudo, explicitamente que não existia ainda uma analítica do Dasein completa que pudesse servir de base para uma antropologia. Justamente a tal tarefa Heidegger atribui este primeiro sentido de Análise existencial enquanto Analítica do Dasein. Segundo o filósofo:

“Em *Ser e Tempo*, Análise existencial significa o executar da apresentação das características do Dasein tornadas tema na analítica, as quais se chamam existenciários, uma vez que o Dasein é determinado como algo existente. Este conceito de Análise existencial pertence à analítica do Dasein e, por isso, a uma ontologia.”⁸⁵

Assim como em *Ser e Tempo*, Heidegger também, em seus *Seminários de Zollikon*, orientou a analítica do Dasein na direção relevante à questão do Ser. Todavia, podemos perceber aqui a presença de uma analítica marcada por um acento diferente, uma vez que ela está sendo elaborada com vistas à colocação da questão da psiquiatria como ciência ôntica. Os aspectos centrais de sua crítica às ciências naturais (natureza, espaço, tempo, corporeidade)

⁸⁵ Idem, pág. 164.

já são existenciários escolhidos por sua relevância para a colocação da psiquiatria em suas bases hermenêutico-fenomenológicas. Nesse sentido, é justamente por meio de um deles que vamos propriamente adentrar em nosso campo de investigação.

Para colocar a questão fundamental do corporificar em contraposição ao corpo físico, Heidegger introduz a questão do tornar presente. Tal questão é central, pois se coloca frontalmente em uma contraposição a uma acepção profundamente arraigada na tradição moderna: a de que eu estou onde está meu corpo físico. Em outros termos, supõe-se aqui, desde o princípio, que o âmbito em que eu me encontro corresponde ao espaço físico delimitado pela minha epiderme. Ao afirmar que, tornando presente, eu me dirijo ao próprio ente e não à sua representação, Heidegger está propondo uma concepção de existência enquanto corporar radicalmente diferente da tradição. Uma vez mais, o acesso a tal compreensão só pode ser alcançado fenomenologicamente, ou seja, apenas o tornar presente pode nos informar sobre o presentificado e o próprio presentificar. Temos de nos deixar instruir por eles, algo extremamente difícil de ser realizado para o homem moderno, com o olhar marcado pela ciência, que só deixa valer aquilo que é provado, ou seja, derivado de pressupostos e conclusões. Com relação aos fenômenos e sua interpretação, porém, todo provar chega tarde demais, e, nesse sentido, todas as “verdades” que precisam das “muletas” das provas sempre se revelam como de segunda categoria. Há coisas que não precisam de provas. Em relação a elas, todo querer provar é não apenas um mal-entendido inócuo, mas uma transgressão que pode levar à privação de possibilidades fundamentais para o Dasein.

O tornar presente não é algo da ordem do estar junto em pensamento, ou do imaginar-se lá, mas um deixar-se estar junto ao ente ao seu modo. O meu estar-aqui (*Hier-sein*) como execução do tornar presente é sempre um estar-lá (*Dort-sein*). Heidegger discute

esse ponto a partir do exemplo da estação de trem de Zurique. O que ele faz aí aponta para um exercício fenomenológico de desvelamento do tornar-presente em si, que permite o aparecer do corporificar em sua dimensão originária, em relação a todo corpo físico. Por mais que geralmente o estar junto tenha o caráter do perceber corporalmente as coisas que estão presentes à vista, o nosso estar junto pode também ocupar-se do estar junto a coisas não corporalmente presentes. Em outros termos, o nosso estar-junto-de tem o traço fundamental do estar aberto para a coisa presente e a coisa presente não precisa estar corporalmente aqui para se mostrar. No Seminário de 14 de maio de 1965, dedicado ao corporar, Heidegger afirma que sempre estamos aqui, mas que, conforme o caso, o aqui é este ou aquele. Ou seja, que em meu estar aqui não estou referido a esse lugar específico. No seminário de 6 de junho de 1965, ao desenvolver uma fenomenologia do ouvir, o filósofo afirma que, ao ouvirmos, por mais que nosso corpo físico possa permanecer simplesmente presente em uma cadeira, estamos sempre junto ao tema em questão, ouvindo. Assim, ouvir é um modo de corporificar, um estar-junto do tema corporificando. Por mais que permaneça nesse espaço físico, o estar-aqui do meu corpo é, por essência, sempre um já estar lá junto de algo. Ouvir algo já é a relação do corporificar com algo que é ouvido. Mas como podemos delimitar, então, o corporificar de modo a apreendê-lo de modo originário? De que modo essa delimitação nos prepara para a questão da psicologia?

Justamente a partir destes dois aspectos explicitados por Heidegger do tornar presente e do ouvir, podemos nos aproximar de uma das chaves do pensamento heideggeriano para se compreender sua possibilidade clínica. Heidegger nos apresenta essa reflexão através do exemplo do estresse. Tal discussão será importante também para nossa transição para a Análise existencial clínica de L. Binswanger e a de M. Boss.

No seminário de 01 de março de 1966, Heidegger introduz, a partir da discussão acerca do estresse, a noção de solicitação e, nesse caso, solicitação excessiva. De acordo com o seminário, em função de sua estrutura fundamental, o *aí-ser* é sempre interpelado pelo ente que ele mesmo não é. Mais exatamente, seu estar-lançado depende fundamentalmente dessa disponibilidade para ser solicitado pelo ente, de tal modo que, de início e na maioria das vezes, não é possível pensar o *aí-ser* para além dessa abertura, a partir do qual os entes podem aparecer sempre em um contexto relacional circunvisivo, no qual toda a aparição se dá a partir de sua relevância na lida.

Assim, “o estresse faz parte da relação essencial da solicitação e do corresponder”⁸⁶, no sentido mesmo da *clareira*. Porém, não é porque somos o âmbito de aparecimento dos entes, que temos como determinar de que modo eles vão nos solicitar. Dito de outro modo, a toda solicitação pertence um corresponder de alguma forma, e a esse corresponder, por sua vez, como privação, o não-corresponder. O que Heidegger está definindo aqui terá consequências importantes não apenas para o trabalho de Binswanger e Boss, mas também para a psicologia como um todo. Estresse aqui não pode ser compreendido a partir de uma redução físico-fisiológica a estímulos sensoriais, tal procedimento seria uma abstração arbitrária e violenta, perdendo de vista completamente o *aí-ser* em questão. Tampouco podemos pensar o estresse apenas como acúmulo de energias e de tensões que redundam em um colapso da pessoa. Pelo contrário, é a partir da *clareira* que sou, que os entes podem vir ao meu encontro me solicitando incessantemente deste ou daquele modo. Do mesmo modo, por estar sempre exposto à solicitação dos entes, ao modo como eles requisitam meu comportamento, também estou originariamente submetido à possibilidade de não responder plenamente às requisições e de me ver jogado em um tipo de relação

⁸⁶ Idem, pág. 180.

na qual a experiência passa a ser marcada pela pobreza da requisição. Não pobreza por falta de requisição, mas pobreza por incapacidade de dar conta das requisições. Vejamos mais detidamente esse fenômeno para nós crucial.

Para poder delimitar a natureza da solicitação, ou mesmo de sua diferenciação em relação ao estresse, Heidegger propõe o binômio opressão/desopressão. Sendo que o termo desopressão aqui “não é apenas a negação do ser no sentido de que toda solicitação é eliminada, ela é muito mais uma forma diferente e até notável de ser interpelado”⁸⁷. Dito de outro modo, opressão e desopressão são modificações do ser-solicitado. O que está em jogo nesses conceitos e que é fundamental para a nossa compreensão do sofrimento e do cuidado clínico, está justamente nessa relação fundamental entre a condição existencial do aí-ser de precisar ser solicitado para poder ser e o modo como aquilo que vem ao encontro o solicita.

Heidegger cita o exemplo do aposentado que pode estar vivendo a opressão da solicitação que não encontra correspondência, que aparece como vazio, como não-preenchimento. Nesse caso, fica claro que o estresse ou solicitação excessiva não pode ser confundido com algo da ordem de um acúmulo de tarefas, pois o que oprime aqui é justamente a ausência da tarefa e o ter de lidar consigo. De qualquer modo, porém, o que chama a atenção mesmo nesse caso é a expressão “pobreza de requisição”. Seja quando as requisições se aceleram vertiginosamente e não conseguimos responder às requisições, seja quando somos marcados pela ausência radical de preenchimento e pela falta e também não temos como responder às requisições porque elas não se preenchem; nos dois casos, o que está em jogo é a resposta às requisições, o ir ao encontro do que nos é solicitado.

⁸⁷ Idem, pág. 183

Finalmente, a partir das noções de privação e solicitação, centrais para a compreensão dos apontamentos heideggerianos acerca do método em Análise existencial clínica, já estamos preparados para entrar propriamente no trabalho de Binswanger e de Boss, última estação de nossa investigação acerca das contribuições da Análise existencial para o método clínico de orientação fenomenológico-hermenêutica.

TERCEIRO CAPÍTULO

O espaço íntimo em Ludwig Binswanger: existência como abrigo e a experiência da morada.

1§ O papel desempenhado por Ludwig Binswanger na constituição inicial da Análise existencial.

O nosso terceiro capítulo trata antes de tudo do papel desempenhado por Ludwig Binswanger na constituição inicial da Análise existencial. Uma posição que remete, naquilo que interessa a nossa investigação, à consideração dos transtornos existenciais como patologias do espaço. Esse papel possui uma relação direta com o caminho de Binswanger na psiquiatria, com aquilo que o distingue e o insere no arco entre a psicanálise, a filosofia existencial e a psicologia fenomenológica. Exatamente por isso, iniciaremos nossa exposição com uma reconstrução dos marcos desse caminho.

Terminados os seus estudos em medicina, Binswanger ingressa como médico voluntário no Instituto Burghölzli, em Zurique, como assistente de Bleuler, que, na época, já se dedicava a investigação que, anos mais tarde, daria origem a sua obra *O grupo das esquizofrenias (1911)*⁸⁸. No instituto, por intermédio do próprio Bleuler, ele entra em contato pela primeira vez com a psicanálise e inicia o seu profícuo relacionamento com o método freudiano. O encontro com o próprio Freud, porém, só aconteceu em 1907, a convite de Jung, orientador em sua tese de doutorado *O fenômeno psicogalvânico na experiência de associação* (1907). Esse encontro marcou o início de uma relação fundamental, com a qual Binswanger vai se confrontar por toda sua carreira como pensador e psiquiatra. Se é verdade, por um lado, que Binswanger experimenta cada vez mais acentuadamente um distanciamento em relação a Freud e ao método psicanalítico, também

⁸⁸ BLEULER, E.: *Dementia Praecox ou Grupo das Esquizofrenias*, Lisboa, Climepsi Editores, 2005.

é verdade afirmar que esse distanciamento nunca se confundiu com uma ruptura.

Após um primeiro contato apaixonado com a psicanálise, que pode ser acompanhado em seus dois artigos de cunho psicanalítico: *Ensaio de uma análise da histeria* (1909) e *Análise de uma fobia histérica* (1911), textos revisados pelo próprio Freud, Binswanger passa a criticar o problema da inconsistência das bases teóricas da psicanálise e da psiquiatria. Bem, mas no que consiste, afinal, o principal problema dessas escolas para Binswanger?

Em verdade, a postura crítica binswangeriana não advém de uma crise teórica, mas sim de dificuldades clínicas ligadas ao tratamento de seus pacientes. Em 1910, após o falecimento súbito de seu pai, Binswanger assume o cargo de diretor da clínica Bellevue, pertencente à sua família. Sua crise com a psiquiatria e a psicanálise advém exatamente de suas dificuldades na lida com os pacientes da clínica. Em sua experiência cotidiana, foi se tornando cada vez mais evidente uma dissonância entre o conhecimento teórico em ambas as abordagens e aquilo que podia perceber no contato com seus pacientes. Se a psiquiatria considerava, por um lado, os transtornos existenciários única e exclusivamente a partir de estruturas químico-físicas e de um pretenso paralelismo entre fenômenos físicos e fenômenos existenciais, a psicanálise por outro, estava por demais comprometida com as estruturas metapsíquicas para que ela pudesse ter alguma consideração mais efetiva pela história de vida, pelas experiências mais ligadas à condição humana, ao desamparo, ao desabrigo e ao desassossego de um ente como nós, constituído a partir de uma estranha indeterminação. Como podemos perceber, portanto, a questão do método aqui não é considerada em função de um teste de consistência e de uma análise rigorosa de seus pressupostos teóricos, mas aparece antes muito mais a partir de problemas advindos da confrontação direta com seu “objeto de estudo”, o modo de ser do

humano e seu sofrimento. Uma dificuldade que, é preciso observar, não estava sendo experimentada apenas por ele.

Em *Psicopatologia Geral* (1913)⁸⁹ de Jaspers pode-se perceber o problema da necessidade de se pensar um método próprio para a psiquiatria⁹⁰, até então erguida segundo os moldes da medicina, portanto, segundo o modelo das ciências naturais. A psiquiatria vigente no início do século XX tinha como sua característica central a constituição de sistemas nosológicos e a tentativa de pensar formas de tratamento medicamentoso das nosologias. As contribuições das pesquisas científico-positivas, marcadas pelos avanços nos campos da biologia, química, genética etc., influenciaram radicalmente a compreensão dos fenômenos “psíquicos”. Porém, tal posição acabou por afastar o saber teórico da experiência mesma do paciente, daquilo que o paciente, em sua absoluta singularidade, traz consigo. Segundo Gambini:

“Ao adotar como procedimento de pesquisa o método das ciências naturais, o psiquiatra cava um verdadeiro fosso entre seu saber teórico e as experiências cotidianas com seus pacientes. Esse método, de caráter dedutivo-generalizante, acaba por constituir sistemas abstratos, bastante afastados da prática concreta da psiquiatria. Apesar de ter muito a dizer sobre as doenças mentais, o procedimento objetivante mostra-se pouco adequado para apreender aquilo que realmente se passa com o doente”⁹¹.

⁸⁹ JASPERS, K.: *Psicopatologia geral. Psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia*, Tradução de Reis S., Rio de Janeiro, Livraria Atheneu, 1985.

⁹⁰ Cite a passagem/capítulo de Jaspers, com paginação.

⁹¹ GAMBINI, M.: *A presença de Freud na obra de Ludwig Binswanger*. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica – PUC-SP, São Paulo, 1993, pág. 29.

Esse contexto reaparece, então, em Binswanger.

Para Binswanger, a psiquiatria se encontrava fragmentada a partir de elementos da psicopatologia nosológica, da neurologia e da biologia, formando um conglomerado mantido coeso apenas por sua tarefa. Frente a tal condição fazia-se necessário, segundo ele, um trabalho de conquista de uma unidade mais essencial por meio da busca de uma ciência psiquiátrica fundamental. A esta tarefa ele vai se dedicar durante todo seu período produtivo. Tal posição aparece claramente no prefácio de *Três formas de existência malograda*, ao referir-se a psicopatia esquizoide, quando afirma que é preciso:

Retirar “do quadro estreito do juízo de valor biológico – como deve ser considerado o juízo médico – e do estado-de-coisas médico-psiquiátrico da doença e da morbidez, a fim de transportá-la para o quadro mais amplo da estrutura existencial ou do ser-no-mundo humano”.⁹²

No que diz respeito à psicanálise, como vimos acima, após um contato inicial entusiástico, Binswanger confronta-se com os problemas de seus fundamentos. Trata-se aqui de uma leitura de Freud que repercute enormemente no campo da psicologia fenomenológica e hermenêutica como um todo, principalmente na obra de Medard Boss. A interpretação de que sua obra poderia ser dividida em um caminho hipotético e científico-natural, com vistas a uma estrutura biológico-fisicalista, e outro ligado ao seu modo de atuar no cuidado clínico. O primeiro seria o tratamento científico-natural aplicado ao segundo. Por mais que Binswanger considere um pouco grosseira essa separação, uma vez que Freud claramente se opõe a

⁹² BINSWANGER, Ludwig. *Três formas da existência malograda: extravagância, excentricidade, amaneiramento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977, pág. 10.

sistemas de regularidade causal, mecânica, fixando no material psicológico apenas o necessário para justificar sua existência enquanto psique, tal tratamento das intuições clínicas de Freud acaba, necessariamente, por ter um efeito reducionista em suas conclusões. Ao estabelecer as pulsões como conceito limite entre o psíquico e o somático, Freud acaba por distanciar-se do fenômeno abordado e por partir para o campo hipotético. O próprio Freud chama o inconsciente e a dinâmica pulsional daí decorrente em muitos textos de “minha hipótese de trabalho”. Tal posição já aparece em suas *Conferências introdutórias sobre Psicanálise* de 1915-1917. Nesse texto é possível encontrar passagens em que ele “declara que os processos mentais são, em si mesmos, inconscientes e que de toda a vida mental apenas determinados atos e partes isoladas são conscientes.”⁹³

A questão, cara à fenomenologia desde Husserl, é que não é possível alcançar apoditicidade, rigor demonstrativo, consistência cognitiva, lá onde se trabalha desde o princípio com hipóteses. É preciso, ao contrário, suspender as hipóteses inicialmente, para que seja possível algo assim como uma descrição plena dos fenômenos. Em sua obra *Meditações Cartesianas*, Husserl é emblemático ao afirmar:

“A evidência perfeita é apodítica, portanto todos os seus princípios são fundamentos evidentes em e por si mesmos, autocaptados “de um ser ou ser-assim no modo “ele próprio”, na plena certeza acerca deste ser, a qual, portanto, exclui qualquer dúvida”, estando excluída a possibilidade de que o evidente possa tornar-se posteriormente duvidoso, algo que só pode ser reconhecido através da reflexão crítica, “como a absoluta impensabilidade do seu não-ser””.⁹⁴

⁹³ Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, volume XV, *Conferências introdutórias sobre psicanálise (partes I e II - 1915/1916)*, Imago, 2006, pag. 14.

⁹⁴ HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*. São Paulo: Madras, 2001, item 6, Diferenciação da evidência. A exigência filosófica de uma evidência apodítica e em si primeira.

Nesse sentido, a evidência em Husserl não pode ser pensada nos mesmos termos do caso das ciências naturais, algo da ordem de uma comprovação de caráter provisório, alcançada através de mensurações executadas por instrumentos em experimentos, e que tem sua validade atestada até que novas investigações o desqualifiquem. Ela tem, pelo contrário, o caráter do absoluto, sendo impensável sua refutação.

O problema aqui em jogo, portanto, é o seguinte: assim como não se pode reduzir o fenômeno humano a uma despersonalização naturalista, uma vez que o fenômeno não se deixa apreender para além de sua relação intencional com a consciência, também não é possível conceder a noções como pulsionalidade e instintualidade o peso que Freud lhes atribui, sem que isso tenha repercussões contaminadoras em relação aos próprios fenômenos. Nesse sentido, tanto uma psicodinâmica pulsional quanto uma leitura naturalista, orgânica do humano, perdem de vista esse ente enquanto tal, em seu campo fenomênico próprio, no campo existencial, hermenêutico, histórico. Bem, mas onde Binswanger encontrou um suporte para uma crítica mais incisiva à psicanálise e à psiquiatria médica? A resposta a essas perguntas já está apontada na passagem acima.

Foi inicialmente na obra de E. Husserl que Binswanger pôde encontrar um solo fértil para pensar o método clínico. Por ser um método essencialmente descritivo, a fenomenologia de Husserl se propõe a abandonar a princípio qualquer tipo de representação ou explicação com vistas a permanecer junto às coisas elas mesmas. Tendo se dado conta de que o problema de todas as teorias em geral é que elas de um modo ou de outro trabalham com hipóstases e, nesse sentido, afastam o ser dos entes de um campo acessível para um ente como o ente humano, Husserl parte justamente da necessidade de suspender inicialmente todas as teorias, seguindo simplesmente a vida intencional da consciência. Tal método permite preservar a experiência singular do paciente antes de qualquer racionalização e, portanto, pode

resolver o problema da distância entre o conhecimento teórico e a realidade do paciente. A preocupação em enumerar sintomas, síndromes e quadros nosológicos abstratos passa a ser substituída pela redução da consciência à descrição fenomenológica da experiência concreta do doente mental. Podemos acompanhar ricos exemplos dessa fenomenologia psicopatológica nos trabalhos de Jaspers e Minkowski entre outros. Em seus casos clínicos, já é possível encontrar descrições próximas e minuciosas das experiências de seus pacientes, descrições que nascem antes de tudo de um trabalho de descontaminação inicial. Bem, mas o contato de Binswanger com a fenomenologia não se deu única e exclusivamente por meio de uma relação com o problema do conhecimento teórico e de seus dilemas, mas tem o terreno preparado por autores da tradição como Kierkgaard, Dilthey e Nietzsche.

Em seus quatro artigos de orientação husserliana, *Introdução aos problemas da psicologia geral* (1922), *Sobre a fenomenologia* (1922), *Que tarefas cabem à psiquiatria diante dos progressos da nova psicologia?* (1924) e *Apreender por experiência, compreender, interpretar em psicanálise* (1924), fica clara a mudança de orientação de Binswanger.

2§ A apropriação de Binswanger do trabalho de Husserl como possibilidade de saída do discurso hipotético.

Ora, nesse momento é fundamental perguntarmos: mas como é que o método fenomenológico entra no projeto psiquiátrico de Binswanger?

O que Binswanger vê em Husserl é a possibilidade de aliar rigor crítico na suspensão dos preconceitos e rigor ontológico na descrição do ser dos fenômenos. Ou seja, Binswanger encontra em Husserl a possibilidade de reaproximar rigorosamente a sua experiência com os

seus pacientes e seu modo de pensar a clínica. Isso revoluciona sua prática clínica.

Em *Sobre fenomenologia*, por exemplo, ele afirma que:

“Nossa tomada de conhecimento intuitiva ou imediata se estende de maneira infinitamente ampla para além da função e do campo da experiência sensível. Há amplas regiões de objetos, muito amplas, que são inacessíveis à percepção sensível, e das quais recebemos e elaboramos, porém, conhecimentos intuitivos; sim, podemos dizer que *é possível encontrar um ato correspondente para cada região de objetos*”.⁹⁵

Ao referir-se a amplas regiões de objetos não sensíveis a que correspondem atos, Binswanger já está se baseando na relação fundamental entre ato de consciência e campo correlato sintético da fenomenologia husserliana e colocando em movimento o processo de consideração dos transtornos existenciais a partir de elementos essenciais do método fenomenológico. Em nosso caso, o que precisa ser considerado com mais atenção é a amplitude do campo fenomenológico e as consequências dessa amplitude.

Em oposição ao caráter mediado, indireto do pensar não intuitivo, Binswanger percebe na intencionalidade categorial a possibilidade de um contato direto com as essências fenomenológicas, já que:

“Na ciência natural, tudo parte da e se constrói sobre a percepção sensível, externa ou interna, enquanto na

⁹⁵ BINSWANGER, L.: *Sonho e existência 1: escritos sobre fenomenologia e psicanálise*. Via Verita, Rio de Janeiro, 2013, pág.94.

fenomenologia, por outro lado, tudo parte da e se constrói sobre a intuição categorial ou sobre a visão das essências”.⁹⁶

Nesse sentido, somente essa intuição categorial, ou visão das essências, permite o aparecimento do objeto visado em sua constituição fundamental como correlato sintético intersubjetivo em constante atualização a partir dos atos de uma consciência em fluxo. Somente ela nos liberta das arbitrariedades de uma psicologia estruturada por pressupostos teóricos de peso, o que sempre transforma os fenômenos em casos das teorias, ao mesmo tempo em propicia escapar da arbitrariedade de uma visão particular desprovida de universalidade.

No que diz respeito à sua compreensão de seus casos clínicos, o método fenomenológico permite a Binswanger, como vimos no último parágrafo, sair do campo hipotético tanto da ciência natural quanto da psicanálise enquanto teoria e partir para um entendimento do discurso dos pacientes, por mais críptico ou desviante que possa ser, no qual o dito é sempre mostraçã de um mundo enquanto complexo sintético intersubjetivo em constante atualização e complexificação. Portanto, novas vivências podem atualizar os campos correlatos sintéticos intersubjetivos em novas direções, o que abre todo um campo para a reflexão acerca do método clínico. Tal posição levou também a importantes implicações metodológicas no âmbito da psicopatologia. Enquanto a perspectiva natural ocupava-se em dividir o acontecimento em gêneros e espécies e estudar suas condições de surgimento, o fenomenólogo psicopatológico passa a buscar:

“cada vez mais presentificar para si mesmo o que é visado com as palavras, voltando-se a partir do teor vocabular e de seu

⁹⁶ Idem, pág.100.

significado para o objeto, para a coisa, para a vivência, para a qual o significado vocabular remete”⁹⁷.

Em outras palavras, ele busca se imiscuir no significado das palavras, ao invés de retirar juízos a partir de conceitos “(...) imiscuir-se, transpor-se, ao invés de enumerar características ou propriedades particulares!”⁹⁸ Nesse sentido, o que acontece aqui não envolve algo assim como sair dos fenômenos em busca de um ser transcendente aos fenômenos, mas um sair dos fenômenos para encontrar o horizonte de sentido imanente ao campo mesmo de estruturação dos fenômenos. O fenomenólogo nunca considera, em suma, uma vivência uma espécie a partir de um gênero psicopatológico, mas busca “imiscuir-se nos significados, que a expressão falante do doente estimula nele”⁹⁹. Ele busca as características que são encontráveis na própria vivência, uma vez que, “em toda e qualquer vivencia particular, a pessoa vivencial informa algo, através de toda e qualquer vivência vemos a pessoa que vivencia.”¹⁰⁰

É importante notar aqui que quando Binswanger se refere a imiscuir-se, não está tendo em vista algo da ordem da doação de sentido pelo terapeuta no modo de ser do paciente, mas justamente remontar ao sentido em jogo no modo de ser do paciente propriamente dito, o que aparece de revolucionário nesse modo de colocação do problema é que os sentidos em jogo no modo de ser do paciente, enquanto tal, não são algo que provém de uma suposta “interioridade” do paciente e que torna-se evidente, mas, pelo contrário, justamente algo que vem à luz no espaço de encontro, no ser-com do paciente e terapeuta. Esse é um ponto central para pensarmos a constituição mesma do modo íntimo de ser-com enquanto familiaridade própria. Aqui, o modo de ser o paciente e seu sentido próprio podem ser

⁹⁷ Idem, pág.122.

⁹⁸ Idem, pág.122.

⁹⁹ Idem, pág.137.

¹⁰⁰ Idem, pág.137.

vivenciado no espaço compartilhado, evidenciado e tematizado no encontro clínico. Mas não nos adiantemos, retomemos nossa reconstrução dos aspectos relevantes da análise existencial de Binswanger para a questão da intimidade como método. A seu tempo estas contribuições serão recuperadas e articuladas metodologicamente.

A posição husserliana, portanto, pôde dar esteio para uma questão fundamental da obra de Binswanger, que serve de ligação entre as diversas fases do pensamento do psiquiatra: o problema da autonomia do espírito frente a toda e qualquer forma de sistematização. Tal posição fica evidente em Gambini, quando diz:

“Acreditamos poder afirmar que o tema ‘autonomia do espírito humano frente às determinações naturais’ seria uma dessas questões fundamentais”¹⁰¹, ou quando afirma que a ideia de ‘autonomia do espírito’ parece-nos ter sido um ponto-limite na obra de Binswanger, a partir da qual suas rupturas e mudanças de percurso podem ser compreendidas”.¹⁰²

Essa questão fundamental também é passível de ser vislumbrada em um texto chave de Binswanger, sobre o qual falaremos rapidamente abaixo e que nos interessa sobremaneira, uma vez que começam a despontar aqui elementos de uma aproximação em relação ao pensamento de Martin Heidegger e em relação ao que se denominaria em seguida Análise existencial.

O texto a que nos referimos foi escrito em 1928 e tem por título *A história de vida interior*. Ele marca a passagem derradeira para o pensamento fenomenológico. Em tal obra não apenas suas diferenças com as bases do pensamento psicanalítico são estabelecidas, antes de

¹⁰¹ GAMBINI, M.: *A presença de Freud na obra de Ludwig Binswanger*. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica – PUC-SP, São Paulo, pag. 46.

¹⁰² Idem, pag. 47.

tudo com a metapsicologia e seu o acento exacerbado na dinâmica da libido, mas também começa a ganhar corpo, para além da clara influência husserliana, já uma aproximação com o pensamento heideggeriano; e isso principalmente devido a seu traço fortemente hermenêutico. Nesse trabalho, Binswanger problematiza a distinção tradicional entre o psíquico e o corporal, antecipando o seu interesse cada vez mais nítido pela noção de espaço existenciário e do tempo como caráter propriamente dito da abertura do espaço.

Para o psiquiatra, a noção de “psíquico” remete antes de tudo a um campo funcional, que só supostamente não tem como ser apreendido pelo sensível. Nesse contexto, o psíquico diz respeito a um âmbito não corporal, mas passível de sistematização por meio da remissão a dinamismos (a partir de noções como pulsão, por exemplo), o que, por fim, acaba por operar segundo os mesmos fundamentos naturais das funções orgânicas.

Portanto, Binswanger assume, por um lado, da psiquiatria, os estudos relacionados aos princípios dinâmicos de funcionamento do psiquismo, na mesma medida em que percebe, por outro lado, a necessidade de pensar em uma possibilidade de outra ordem, uma possibilidade capaz de ser descrita a partir do próprio campo de seu acontecimento, de modo hermenêutico, e sem qualquer relação com a pressuposição de que nós teríamos uma constituição dada de maneira corporal ou psíquica. Dessa forma, teríamos, por um lado, as funções vitais, que se referem a toda a forma de sistematização passível de determinação em termos dinâmico-fisiológicos e, por outro lado, a história de vida, de caráter hermenêutico, que apenas pode ser compreendida a partir de seu nexos interno. Nos termos do autor:

“(...) não mantemos a cisão entre conceitos tão obscuros como psíquico e corporal tal como acontecia até aqui, mas pensamos a cisão como dizendo respeito antes à cisão entre o modo funcional do organismo psíquico-corporal por um lado, e, por outro lado, a

história de vida espiritual ou, formulando metodologicamente, entre o modo de consideração funcional e o modo de consideração ou método de pensamento levados a termo por meio da história de vida. ”¹⁰³

Nesse ponto, então, que se inicia um novo capítulo na psiquiatria contemporânea: um capítulo no qual temos a oportunidade de ver a aproximação entre fenomenologia e hermenêutica.

3§ A influência da tradição hermenêutica na questão da história de vida interior em Binswanger.

É clara a influência do trabalho de Dilthey e da tradição hermenêutica nas colocações de Binswanger acerca do nexos da história de vida. Ao encontrar um modo de pensar a história de vida para além de qualquer determinação direta de natureza orgânica, Binswanger não apenas consegue legitimar o discurso dos pacientes em sua experiência clínica, reconectando-o com o seu método clínico, mas também passa a dar conta do problema da autonomia do espírito humano em relação às funções vitais. Tal posição fica clara em seu exemplo da vida do filósofo Agostinho. Por meio de uma dor no peito, Agostinho teria desistido de sua vida vaidosa de orador e encontrado a sua vocação na entrega a Deus. Quando nos diz que:

“É só na região da história de vida interior que adentramos pela primeira vez no lugar onde percebemos e eventualmente refletimos sobre o modo como Agostinho se ‘dispõe’ internamente em relação a esta perturbação de sua função vital (Häberlin), sobre como ele se confronta internamente com ela, reage a ela ou,

¹⁰³ BINSWANGER, L.: *Sonho e existência: escritos sobre fenomenologia e psicanálise*. Via Verita, Rio de Janeiro, 2013, pág. 144.

expresso cientificamente, a que conteúdos vivenciais ulteriores ele é motivado a se dirigir por meio do conteúdo vivencial: a percepção de um sofrimento corporal pesado, que perturba a profissão.”¹⁰⁴

Percebemos, assim, que Binswanger sublinha o *modo como* Agostinho responde ao acontecimento de sua restrição no âmbito de suas possibilidades corporais e não à restrição corporal em si. Isso é de suma importância para a compreensão do modo binswangeriano de compreensão dos problemas existenciais, uma vez que acentua o quanto Binswanger privilegia o que se abre, enquanto possibilidade a partir da experiência de algo, o que de um modo ou de outro já pressupõe um sentido que articula o próprio campo do que se revela como possível. Ele continua:

“Agostinho não passa com o olhar ao largo desse conteúdo motivacional, ele se abre antes totalmente para ele, acolhendo-o completamente. Já com isso, então, ele se mostra como um momento da história de vida de grande significado”¹⁰⁵; e prossegue mais a frente: “a pessoa de Agostinho se decidiu precisamente nesta situação desse modo e não de outro modo, foi aí que ela se desdobrou, manifestou, mesmo se configurou, ou que ela ‘atestou seu caráter fundamental’”¹⁰⁶.

Ou seja, o que Binswanger está nos convidando a fazer é olhar para os fenômenos existenciais mais básicos, para as ações e os dilemas que promovem o surgimento das ações, a partir da interposição do sentido e da historicidade particular que vem à tona em virtude do sentido. Pensar a história de vida aqui não significa observar simplesmente de maneira objetiva para o que aconteceu com alguém,

¹⁰⁴ Idem, pág. 159.

¹⁰⁵ Idem, pág. 159.

¹⁰⁶ Idem, pág. 160.

mas sempre considerar o que aconteceu a partir de suas condições transcendentais de possibilidade. Essas condições, por sua vez, nunca se confundem com algo assim como uma rede causal material. Ao contrário, elas apontam desde o princípio para a existência mesma em seu caráter mais próprio. O que me permite escrever essa tese, por exemplo, não é decorrente de eu ter decidido me colocar agora em face desse objeto presente de estudo, mas o fato de que, em sintonia com a minha história de vida e com o sentido imanente a essa história, a escrita e a dedicação se tornam possíveis. Temos aqui, portanto, uma prova indelével do giro hermenêutico de Binswanger. Esse giro possui uma relação direta com a influência cada vez maior de Heidegger em Binswanger.

Por mais que possamos perceber nesse texto de 1928 a presença ainda de uma fundamentação eminentemente husserliana, o acento na dimensão hermenêutica que ganha corpo por meio do nexos interno da história de vida e mesmo este aspecto da decisão de acolher o acontecimento histórico já apontam para elementos essenciais do pensamento heideggeriano que só se evidenciarão completamente em 1930, com a publicação de *Sonho e Existência*. Nesse texto, finalmente, fica clara a influência de *Ser e Tempo*. Ele marca o início de um diálogo volumoso e difícil com o pensamento e a pessoa de Heidegger.

4§ O particular e o universal em *Sonho e Existência*.

Sonho e Existência é o texto de Binswanger que marca de forma mais contundente a sua passagem para o referencial heideggeriano de pensamento acerca da constituição fundamental do existente. Podemos acompanhar claramente seu esforço de compreensão dos existenciários expostos em *Ser e Tempo* e sua aplicação em seu pensamento clínico, principalmente naquilo que diz respeito a questão da espacialidade. Essa é claramente uma chave que possibilita ao psiquiatra um avanço significativo em sua clínica.

O modo como Binswanger de início descreve a existência já mostra claramente a ruptura com a fenomenologia husserliana e a sua substituição pela linguagem de *Ser e Tempo*, antes de tudo pela descrição heideggeriana do movimento inicial do existir como um movimento de queda no mundo cotidiano, de absorção na familiaridade dos significados e sentidos sedimentados no horizonte histórico do tempo fático que é o nosso. Ao referir-se a esse movimento fundamental como algo que é aberto para nós “de acordo com o existenciário distanciador e instituidor da especialidade (...), com o estar jogado da tonalidade afetiva ou da interpretação da compreensão”¹⁰⁷, Binswanger alude à analítica do Dasein de *Ser e Tempo*, sem explicitá-la.

Quando Heidegger apresenta a questão da espacialidade ele abre para Binswanger a possibilidade de compreender não apenas a condição humana enquanto tal, mas os seus modos privativos sob a forma de patologias enquanto modos de constituição da espacialidade. Tal como vimos em nosso segundo capítulo sobre os *Seminários de Zollikon*, na abertura de mundo o ente na totalidade é posicionado de acordo com o modo como está aberto o projeto de sentido que cada um de nós é, nesse sentido, compreender o modo como o outro espacializa no ser-com é uma forma de acesso direto a quem ele é. Tal perspectiva ficou clara quanto tratamos da questão do des-afastar como tornar relevante no trato circunvisivo. Um paciente paranoico, por exemplo, tende a ter o olhar do outro próximo de si, ampliado. Nesse sentido, mais do que alguém que “cria do nada” o olhar do outro sobre si, é alguém que tem sua existência constituída a partir de um compromisso a priori com o olhar dos outros. Alguém que de início já se sente invadido pela constante consideração alheia sobre si, de tal modo que quando se depara efetivamente com o olhar de alguém, este serve apenas como validação da tese já estabelecida de que está sendo observado. Mais do que isso, de que está sendo constantemente

¹⁰⁷ Idem, pág. 180.

invadido e ameaçado pelo olhar dos outros. Tal como veremos ao final do capítulo, fenômenos como esta “ampliação”, ou radical aproximação, ao olhar dos outros será tratada por Binswanger como desproporção antropológica, mas não nos adiantemos. Por enquanto temos ainda que retomar nossa reconstrução da apropriação do pensamento heideggeriano em *Sonho e Existência*.

A existência, no sentido heideggeriano, já está aqui sendo compreendida como a condição humana e já encontramos a questão do estar em jogo em seu ser do aí-ser, como fundamento para qualquer entendimento rigoroso acerca do patológico. Algo da ordem de “uma existência que não se apruma mais, uma vez que sua harmonia com o mundo experimentou uma fissura”¹⁰⁸. É claro em formulações como essa o quanto Binswanger passa a compreender aqui os transtornos existenciais não como problemas relacionados à síntese em fluxo que nós somos (Husserl), mas como ele reinterpreta essa dinâmica a partir da situação originária do existir humano e dos dilemas que assolam desde o princípio esse ente que nós somos.

Por outro lado, uma das claras diferenças entre o pensamento de Binswanger em *Sonho e Existência* e a analítica do Dasein de *Ser e tempo* está justamente na tese binswangeriana da existência como marcada por movimento originário e irreduzível de ascensão e queda. Para Heidegger, por mais que, de fato, o aí-ser experimente inevitavelmente ascensão e queda, interpretadas por ele como tranquilização ontológica (em meio à absorção inicial na facticidade e à decadência no mundo fático) e como confrontação com a nadaidade estrutural do existir, tais momentos não remontam a um princípio irreduzível, mas são antes derivados em relação ao fenômeno originário do descerramento de mundo. Para que eu experimente uma queda, é preciso que se dê primeiramente um abalo nos sentidos em virtude dos quais meu mundo está aberto deste ou daquele modo. Somente um abalo radical dos sentidos cotidianos pode interferir na confiabilidade

¹⁰⁸ Idem, pág. 180.

e no poder prescritivo do mundo sobre mim, abrindo um espaço de rearticulação das próprias possibilidades mundanas para além da sedimentação. Portanto, isso aponta para algo que pode ou não a cada vez se dar e que não é nem do âmbito daquilo que pode ser decidido por mim, nem um movimento próprio e irreduzível da existência enquanto tal. Experimento abalos no sentido, porque sou aí-ser e, portanto, originariamente finito e indeterminado, porque sou cuidado (*Sorge*) e, desse modo, só me determino em minhas possibilidades de ser em meio à escolha inexorável de ser, só me viabilizo imergindo em campos históricos de sentidos e significados. Essa imersão, porém, nunca pode se dar completamente, obscurecendo em definitivo minha condição originária, que se anuncia a cada vez que os sentidos mundanos, no mundo histórico que é o meu, não vigem densos o suficiente para a manutenção da imersão e deixam, abruptamente, surgir em meio a uma tonalidade afetiva fundamental, o ser-no-mundo enquanto tal.

Assim, é preciso ter clareza quanto ao fato de que Binswanger se movimenta antes em um campo ôntico e não chega às últimas consequências a estabelecer sua terapia em sintonia com a dimensão ontológica do projeto heideggeriano – o que, aliás, é mais do que condizente com o caráter mesmo da atividade binswangeriana. Nunca é demais ressaltar que ele não é um filósofo, mas um médico psiquiatra. Retomemos, então, o fio condutor de nossa argumentação.

Os sonhos, ricos em imagens de queda e ascensão, são um modo do aí-ser marcado pelo caráter do privado, do particular. Esta, segundo Binswanger, é a fronteira entre o sonho e a vigília, assim como entre a loucura e a sanidade. Na vigília ou na sanidade, não estou só e o que experimento pode ser compartilhado. No sonho, por outro lado, assim como na loucura, minha experiência é marcada pela impossibilidade de compartilhamento e, portanto, pelo isolamento. Nessa interpretação do sonho fica clara a presença das estruturas ontológicas tão acentuadas por Heidegger em *Ser e tempo*, tanto quanto uma

modificação caracteristicamente binswangeriana dessas estruturas. Em primeiro lugar, o caráter ontológico do ser-com. Em verdade, essa é umas principais contribuições de Heidegger na década de 1920. Nós não coexistimos porque temos uma experiência factual da presença dos outros, mas porque compartilhamos com os outros um campo de manifestação dos objetos que traz consigo sempre uma referência ao outro. Com isso, Heidegger escapa dos problemas da intersubjetividade, tão caro a Husserl entre tantos outros, e nos abre todo um novo campo de perspectivas no campo das relações.

Desse caráter ontológico do ser-com, por sua vez, é que surge a experiência do modo de ser desarticulado com o ser-com como um modo privativo, ainda que, como veremos, essa noção de privação não possa ser pensada como uma espécie de redução ou restrição. Trata-se antes de um modo positivo de experiência da abertura, um modo que, contudo, obstrui a plena relação com os outros. Tal obstrução não acontece no sentido de uma interdição ou proibição, mas como uma vinculação involuntária com aquilo que já não se encontra mais aí. A presença da ausência. No que diz respeito ao ser-com, os modos privativos de abertura acontecem como compromissos prévios e expectativas, algo que tem uma enorme ressonância com nossa discussão sobre a pobreza de requisição, no segundo capítulo. No modo privativo de ser-com o outro sempre aparece já comprometido, preposicionado, enrijecido. Consideremos um exemplo. Alguém que tem uma relação com a mãe de dependência, ao conhecer um parceiro ou parceira pode já esperar um cuidado maternal excessivo. Neste caso, este outro ou outra então apareceria já radicalmente preposicionado em termos que se é um potencial candidato ou não para fornecer esse tipo de cuidado, de tal modo que todos os outros aspectos de seu modo de ser ganhariam um caráter secundário. Tal modo de abertura para o outro restringe radicalmente a possibilidade dele aparecer tal como ele mesmo se mostra em toda sua complexidade. Este apenas podem aparecer em relação a uma radical determinação prévia. Essa compreensão da abertura privativa será

fundamental para nossa discussão acerca da noção de transtorno existencial. Mas retomemos nosso trabalho, ainda não é o momento para essa discussão. Há uma outra influência na posição binswangeriana acima: Heráclito.

Binswanger, citando Heráclito, diz que:

“Os que se encontram na vigília teriam, em verdade, um mundo comum, enquanto os que sonham, por outro lado, se voltam cada um deles para o próprio mundo”.¹⁰⁹

Nessa passagem ele quer acentuar que estar desperto do sonho é estar livre da opinião privada (Dóxa) e se dirigir para a vida segundo as regras do universal, quer essa se chame *episteme*, *logos*, *cosmos*, *sophia* ou nexo histórico. Heráclito, neste sentido, traz o problema para um âmbito mais específico: o problema está não apenas no modo da abertura, na privação do compartilhamento, mas também e fundamentalmente na constituição de uma posição privada, de um modo de se comportar, de agir, de pensar particular, isolado, marcado pelas idiossincrasias de cada uma. Tal distinção entre o particular (não compartilhável) e o universal (cosmos), então, passa a funcionar como um parâmetro fundamental para se pensar a psicopatologia e o método clínico em Binswanger, que afirma:

“Em todo e qualquer tratamento psíquico sério, por exemplo, e sobretudo precisamente na psicanálise, chegam instantes, nos quais o homem precisa se decidir, se ele quer preservar a sua opinião privada, o seu teatro privado, como um doente me disse certa vez, ou se ele quer despertar de seu sonho com o auxílio do médico enquanto mediador sábio entre mundo próprio e

¹⁰⁹ Idem, pág. 204.

mundo comum, entre ilusão e verdade, participando da vida da universalidade, do κοινός κόσμος.”¹¹⁰

Não há como desconsiderar a presença expressa de Heráclito nessa passagem. Mas o que isso acrescenta, para além do elemento mais ôntico, para a posição binswangeriana em relação à história de vida e ao surgimento dos problemas existenciais em seu cunho patológico?

A resposta à pergunta acima nos coloca em sintonia com um elemento central da psicoterapia de Binswanger. Tudo gira aqui claramente em torno da autonomia ou da ausência de autonomia daquilo que Binswanger vai referir-se como espírito. Para o psiquiatra, o aí-ser poderia efetivamente escolher entre o teatro privado e o mundo comum, ele pode decidir se voltar para o mundo comum com o auxílio daquele que cuida dele ou ele pode insistir em permanecer no interior do teatro privado. Com isso, Binswanger retoma um elemento do projeto fenomenológico husserliano e, mais do que isso, se filia à longa tradição moderna no exercício de pensar a liberdade. Existe aqui uma herança clara da noção de liberdade como livre arbítrio. Um tema que, por mais que tenha raízes cristãs, aponta inexoravelmente para o aparato moderno em sua concepção do homem enquanto sujeito, senhor de sua vontade, responsável absoluta e conscientemente por seus atos. Tal como vimos no capítulo sobre os *Seminários de Zollikon*, porém, essa não é a posição de Heidegger. Ao mesmo tempo, ela também não é a posição de uma série de autores da tradição tais como Kierkegaard e Nietzsche, autores que tiveram uma importância central para Heidegger. Para esse, só pode ser “escolhido” algo que de início já se descerrou como possibilidade na abertura de mundo e que se mostra nessa abertura como fazendo sentido ser escolhido. Assim, todas as vezes que queremos algo, não é a nossa autonomia à partida e na maioria das vezes que nos determina, mas antes a nossa

¹¹⁰ Idem, pág. 207.

familiaridade com a hermenêutica de nosso tempo. Esse âmbito não tem como ser operacionalizado pelo aí-ser de acordo com sua vontade, mas, ao contrário, define de saída muito mais o que pode aparecer ou não aparecer como desejável.

Tudo aqui gira em torno da familiaridade, tema central de nossa investigação. Já estamos preparados agora para aprofundar o modo como a questão da familiaridade se relaciona com a intimidade: como familiaridade própria.

Como já foi apontado anteriormente, o que está em jogo aqui não é simplesmente asseguramento ou adequação, no sentido de se poder contar com a constância dos entes, mas, antes, um modo de ser em que nossa indeterminação encontra morada enquanto tal. Nesse sentido, o paciente de Binswanger que “opta” por sair de seu teatro privado, está em verdade, encontrando um modo de ser em que o recolhimento no isolamento, enquanto um modo privativo de abertura, não é mais necessário. É justamente através de sua relação com Binswanger, que tal modo privativo torna-se obsoleto, desnecessário. Justamente por que o psiquiatra, através do modo íntimo de ser-com o paciente, um modo não apenas não judicativo e acolhedor, mas justamente familiarizado com o aí-ser em sua constituição originária, ou seja, em sua condição de indeterminação e finitude, e portanto de estar sempre à beira de se angustiar, permite que o paciente possa experimentar seu modo de ser mais próprio.

É isso a que Binswanger se refere quando diz que o terapeuta deve “imiscuir-se” com o paciente. Ele deve se permitir afinar com o paciente de tal modo que o “fardo” existencial, compreendido como a nossa própria indeterminação e finitude, possa ser compartilhado. No que diz respeito às grandes questões relativas à condição humana, não há paciente e terapeuta, doente e saudável, mas o aí-ser enquanto tal, compartilhando a sua condição. Esse modo de ser-com é o modo íntimo. Algo que apenas pode ser conquistado a partir de um modo de se deixar afinar na familiaridade própria.

Como esse modo de deixar afinar pode ser pensado enquanto método clínico? E de que modo, afinal, é preciso pensar o método clínico em Binswanger?

5§ O método clínico em Binswanger a partir de *Sobre a Psicoterapia*.

Em *Sobre a Psicoterapia*, conferência apresentada em 1934 aos estudantes de medicina de Amsterdão e de Groningen, Binswanger trabalha diretamente com a questão da psicoterapia. No texto, ele pergunta como a psicoterapia é possível, de que maneira ela pode agir e como obtém um efeito terapêutico em cada caso concreto. Para desenvolver esse questionamento, ele parte da liberação do processo terapêutico daquilo que vai chamar de uma tripla redução:

1. Liberação da pressuposição de que a psicoterapia acontece entre duas posições, de um lado o doente e sua psique e do outro o médico e seu saber científico avalizado;

2. Liberação da tendência a realizar a psicoterapia em uma única direção, do médico para o paciente;

3. Liberação da compreensão prévia da relação do médico com o paciente como uma relação que não se expressa entre ele e o seu próximo, mas que é pensada como um serviço prestado a uma causa.

Essas reduções inviabilizam, segundo Binswanger, uma experiência plena da relação e dos conteúdos propriamente em jogo na relação. Exatamente por isso, enquanto nos limitarmos à concepção da psicoterapia como determinada por intervenções médicas unilaterais, jamais compreenderemos, essa é a posição de Binswanger, a questão acerca de como ela pode agir, de como ela pode realmente abrir possibilidades de rearticulação da existência do outro em

questão, de como é possível, na psicoterapia, um enriquecimento mesmo de suas potencialidades existenciais de ligação consigo mesmo, com os outros e com os entes no mundo. Não se trata de nenhuma “força nova”, nada criado para isso, não há aqui nenhum segredo a ser desvendado ou a ser controlado. Ao contrário, trata-se apenas da utilização das forças presentes no ser-com em favor do próximo. A psicoterapia, assim como a medicina somática, apenas pode isolar, concentrar e dirigir forças já existentes: ela age porque representa uma certa parte do campo das ações que os homens exercem uns sobre os outros em todos os lugares desde sempre. Porém, aquilo que está existencialmente mais próximo, aparece teoricamente sempre em último lugar. Isso é algo que Binswanger aprendeu com Heidegger.

Por outro lado, segundo Binswanger, a psicoterapia teria também uma face técnica absolutamente necessária: não se trata aqui de modo algum de acentuar o caráter hermenêutico dos transtornos existenciais, abdicando de maneira ingênua e irresponsável das descobertas realizadas pela medicina. Não se pode desconsiderar aqui nenhum desses dois aspectos, o aspecto do campo de sentido e da história de vida, assim como o campo da farmacologia avançada. Nesse sentido, o processo terapêutico envolveria uma dialética entre a relação existencial com o paciente e o saber técnico acerca de sua condição e dos tratamentos desenvolvidos cientificamente com vistas aos tipos específicos de patologias. Um psicoterapeuta, segundo Binswanger, jamais poderia se limitar a ser um “amigo” do paciente ou a prestar um serviço de saúde a ele. O clínico aqui em questão é alguém que pensa a terapia como uma relação humana plena, articulada por afeto e por atmosferas afetivas, assim como ele é alguém que tem um saber técnico, uma formação, que lhe permite escolher intervenções pontuais para corrigir certos sintomas e abrir possibilidades de rearticulação da existência para além deles. É exatamente isso que podemos observar a partir da descrição de um caso clínico particular por parte de Binswanger. A situação é ao mesmo tempo simples e paradigmática.

Ao apresentar um caso clínico em que o terapeuta interrompe uma crise sistemática de soluços graves em uma paciente pressionando seu pescoço com a mão, algo que remete ao movimento do estrangulamento, Binswanger fundamenta a intervenção tecnicamente do ponto de vista biológico, no sentido de que a ação provoca deglutições que interrompem o movimento antiperistáltico do soluço. Ao mesmo tempo, contudo, ele deixa claro que tal técnica apenas pôde ser utilizada com êxito devido à relação autêntica entre o terapeuta e sua paciente. Não apenas foi a confiança do paciente que permitiu ao médico levar a termo a sua atuação clínica, mas sem essa confiança tal atuação provavelmente não teria o mesmo efeito terapêutico. Essa confiança, dito em termos imagéticos, é o presente que o doente oferece ao médico como condição de todo ato terapêutico, algo que se obtém menos quanto mais se pedir, pois é o presente de qualquer relação autêntica. O terapeuta, por sua parte, deve corresponder à confiança do paciente, trazendo-lhe também o presente da confiança humana. Só assim, na relação entre doação e recepção da confiança, é que se pode pensar uma ação terapêutica não genericamente abstrata, mas aplicada sempre ao caso concreto, ao coexistir e aos seus dilemas mais próprios.

Para Binswanger, portanto, somente a relação autêntica, marcada pela afetividade plenamente humana, pode despertar no paciente a “chama” que o aproxima do terapeuta e que abre tanto para ele quanto o outro uma real possibilidade de compreensão. Apenas a clareza e o calor da comunicação autêntica podem liberar o aí-ser do isolamento, da vida privada, para a participação na comunidade, para a conquista de uma real experiência de ser-com, de coexistência mútua. Percebe-se aqui claramente, uma vez mais, a associação entre patologia e isolamento, e conseqüentemente, saúde e comunidade. Essa associação, como veremos mais à frente, se desdobrará em uma compreensão do caráter projetivo do espaço existencial, central para nossa investigação. Mas voltemos por agora para a discussão acerca do método clínico em Binswanger.

No desenvolvimento da apresentação de seu caso, Binswanger salienta como principal fator terapêutico a exploração metódica da história de vida interior, um trabalho criativo para os dois (terapeuta e paciente) a partir de experiência, compreensão e interpretação. Nesse processo, o “tecido” (ligação e sustentação de sentido entre as experiências), que a princípio se encontrava frouxo, passa a se mostrar cada vez mais fortemente ligado e estruturado, levando os parceiros de diálogo a obter uma compreensão daquilo a que Binswanger vai se referir como o tema do paciente. Toda história de vida interior nos apresenta um tema histórico que, inesgotável em si, se reúne a partir de temas principais diversos que se edificam sobre subtemas, etc. Quanto mais a psicoterapia progride, mais o tema se torna guia. Esse tema, por sua vez, não é algo que possamos encontrar abandonando o campo do existir concreto. Neste sentido, ele não é como um segredo que o terapeuta precisa desvelar. Muito ao contrário, ele está por toda parte, como uma tonalidade fundamental que atravessa as muitas notas de uma sinfonia.

O que Binswanger propõe aqui, portanto, é o que já encontramos na hermenêutica clássica tanto de Schleiermacher quanto de Dilthey. O tema de vida é como o sentido nevrálgico ou o nexos que articula os outros campos, as outras dimensões vitais. Desse modo, nós nunca o encontraremos se abandonarmos o campo, mas apenas se insistirmos nele, se o experimentarmos a partir do que ele tem de mais próprio, mais característico, mais importante. Sem esse sentido, por outro lado, tudo parece disperso, de um tal modo que não se vê senão um conjunto de partes isoladas, sem qualquer ligação com a pessoa que se tem diante de si. Se relacionar com o outro plenamente, com isso, significa antes de tudo acompanhar o outro na conquista evidente de si, no movimento de encontro com os seus temas mais centrais, com o seu sentido mais originário. É por isso que a terapia precisa avançar da dispersão para a reunião e da reunião para a rearticulação do tema de vida em campos não patológicos.

Muitas vezes, porém, quanto lidamos com paciente mais comprometidos e isolados, como no caso das psicoses, em que o discurso verbal do paciente se encontra radicalmente empobrecido, o modo de acesso ao paciente precisa acontecer por outras vias. Nesse sentido, torna-se central abordarmos o tema da corporeidade. Iremos apresentar em linhas gerais como Binswanger compreende a corporeidade e, em seguida, retomaremos nossa discussão sobre o método clínico em *Sobre a Psicoterapia*. Tal apresentação, por sua vez, será introduzida por uma vinheta clínica.

Gilberto Safra, em sua conferência *Modos de Subjetivação contemporâneos*¹¹¹, promovida pelo Instituto Dasein em São Paulo, apresentou um caso clínico de importância central para nossa exposição. Seu paciente, incapaz de estabelecer qualquer tipo de diálogo com o terapeuta, entrava em sua clínica vorazmente. Abrindo todas as gavetas da casa e devorando todo tipo de alimento que encontrava a disposição. Quando finalmente conseguia ser conduzido para sua sala, se comportava de modo caótico e claramente não apresentava nenhum sinal de conexão com o terapeuta, que com o avanço das sessões começava a se sentir cansado e frustrado. Em um destes encontros, porém, o terapeuta teve um insight revolucionário para o caso. Após uma fala desorganizada do paciente ele repetiu a melodia da fala do paciente em voz alta, como se a estivesse cantando. O paciente para sua surpresa, imediatamente parou e começou a pular e aplaudir.

Tal comportamento do paciente, abriu um campo novo de relação entre os dois, o terapeuta passou a mimetizar a melodia da fala do paciente a cada vez e, para sua surpresa, este último não apenas continuou a manifestar alegria, mas também, quanto a melodia do terapeuta não saia perfeita, sinalizava o erro melódico para o terapeuta que buscava corrigi-la em busca da perfeição. O paciente tinha uma

¹¹¹ Escola de Verão: Perturbações: em torno do cuidado de si, realizado pelo Instituto Dasein de Psicologia fenomenológica e hermenêutica, *Modos de subjetivação contemporâneos*, 2017.

audição musical impecável e percebia as menores oscilações melódicas na reprodução do terapeuta. Gilberto Safra refere-se a esse modo de ser-com o paciente como modo estético de relação. Um modo mais marcado pela presença corporal que pelo comportamento verbal.

Tal como vai iremos acompanhar, a relevância da questão da corporeidade para a discussão acerca do método clínico foi percebida por Binswanger e aprofundada na clínica de Medard Boss, a partir dos apontamentos de Heidegger nos *Seminários de Zollikon*. O corpo, entre outras possibilidades, como lugar possível de expressão do ser-com, nos modos privativos de abertura de mundo, em que o comportamento verbal se encontra inviabilizado.

6§ A corporeidade como lugar de última possibilidade de expressão do ser no aí-ser.

Binswanger discute a questão da corporeidade como sendo um âmbito da existência, o qual pode por vezes ocupar o lugar de última possibilidade de expressão do ser no aí-ser. Muitas vezes, as vias de comunicação da existência se perdem e a corporeidade (os gestos, as expressões faciais, as contrações corporais) aparece como o único lastro restante capaz de articular o doente com o mundo compartilhado, com o ser-com. Isso pode acontecer tanto em doenças que impedem completamente a comunicação com o exterior, doenças essas como derrames cerebrais, acidentes com perda encefálica etc., assim como pode se dar também em patologias ligadas aos transtornos ditos mentais. No caso clínico apresentado por Binswanger, a paciente acaba por perder a voz, sendo confinada à expressão corporal como o que lhe restou das suas possibilidades existenciais. A perda da voz ocorre aqui logo depois de ela ter passado pelo fracasso de um projeto que tinha uma importância fundamental para a sustentação de seu “tecido fático”. O que interessa à Binswanger no caso, contudo, não é tanto a ligação causal ou não entre o fracasso do projeto e a perda da

voz, mas o quanto a perda da voz não significa de modo algum a supressão de toda e qualquer linha de contato com o ser-com. Ao contrário, ainda na aparente desconexão com o ser-com, o corpo encontra uma via de acesso ao mundo da coexistência, o que significa ao mesmo tempo dizer que não se precisa buscar aqui uma saída exógena para o problema, uma vez que a saída já se encontra indicada formalmente nos fios tênues da comunicação corporal.

O corporificar é, tal como Binswanger aprender com Heidegger, um modo de ser-com tão originário quanto qualquer outro modo de abertura de mundo, tal como o especializar ou temporalizar, e não pode ser suprimido. A questão da corporeidade tal como Heidegger a discutiu em *Seminários de Zollikon*, porém, já foi reconstruída em seus elementos centrais em nosso capítulo metodológico. O que acompanhamos aqui, por outro lado, são as primeiras intuições de Binswanger a partir de seu contato com *Ser e Tempo*. No capítulo sobre a Análise existencial de Medard Boss, poderemos acompanhar o modo como essas intuições iniciais, aprofundadas nos *Seminários*, se desenvolveram.

Retomemos em linhas gerais os apontamentos metodológicos para a prática clínica em *Sobre a psicoterapia* e de que modo podem nos auxiliar na compreensão da intimidade. Como vimos, o método é pautado pela exploração metódica da história de vida interior, que leva ao emergir de um tema a partir do qual é possível articular lida teórica e relação existencial com vistas a libertar o paciente do modo encurtado e isolado (privativo) em que se encontra. Tal método só pode funcionar, porém, caso seja possível a conquista de uma relação autêntica entre psicoterapeuta e paciente, uma vez que apenas essa relação pode fazer despertar a “chama” capaz de retirar o paciente do “isolamento resfriado” para a comunidade. Tal relação depende do presente da confiança dado por ambas as partes. Investigar a constituição dessa confiança e dessa perda é o interesse central de nossa pesquisa. Articular esse interesse com a noção de intimidade, o

nosso pano de fundo constante. Tendo recuperado alguns dos aspectos centrais da reflexão acerca do método clínico de Binswanger, podemos agora, avançar na colocação da questão do espaço íntimo. Essa questão será trabalhada por nós preponderantemente no âmbito do texto *O problema do espaço na psicoterapia*.

7§ O espaço íntimo dotado do caráter de morada e estada em *O problema do espaço da psicoterapia* e a noção de espaço da história de vida interior.

O texto *O problema do espaço na psicoterapia* de 1933 é uma ampliação da conferência de 1922 realizada na assembleia de outono da Associação Suíça de Psiquiatria, em Zurique. Trata-se de um trabalho em que, como já citamos no início de nosso capítulo, a espacialidade já aparece como uma estrutura ontológica essencial e em que Binswanger procura pensar as patologias existenciais humanas, justamente como patologias do espaço. Tal como vimos acima, essa concepção surge pela primeira vez na obra do autor em 1930, em *Sonho e existência*, e marca claramente o início da influência da obra de Heidegger no pensamento de Binswanger. É nesse período que surge a pesquisa binswangeriana sobre a psicoterapia médica pensada a partir da analítica existenciária. Quais são, contudo, os pontos fundamentais dessa relação entre Heidegger, Binswanger e a noção de espaço? Para respondermos a essa questão, é fundamental ter em vista uma diferença que se encontra presente em *Ser e tempo* e que Binswanger operacionaliza no interior do texto sobre as patologias do espaço: a diferença entre espaço orientado e espaço afinado.

O que Binswanger entende por espaço natural e orientado aponta antes de tudo para a suposição moderna do espaço como uma estrutura ideal, na qual seria possível o posicionamento subjetivo dos objetos em relações ideais. Estar, por exemplo, à esquerda de, à direita de, na frente de, atrás de, a 45° de, a 90° de, a quatro quilômetros de distância, a vinte passos etc., significa, para um pensador como

Descartes, experimentar essas determinações espaciais no interior de um campo ideal de localização. Ao pensar o espaço como extensão, Descartes fixa o espaço como grandeza quantificável, divisível, estipulável, ordenável etc. Ao mesmo tempo, ele pressupõe que o espaço assim concebido é o espaço em sua dimensão mais originária.

O que se busca revelar, por outro lado, com a noção de espaço afinado é justamente o fato de que não é possível pensar o espaço senão a partir da abertura afetiva do espaço. “Tratam-se aqui de sentimentos dinâmicos, que constituem nossa tonalidade afetiva, ou, como diz Heidegger, o ser-afinado do ser-aí.”¹¹² Não há um espaço natural e orientado como espaço originário, mas, pelo contrário, a própria naturalidade e orientação do espaço já nasce de um processo de sedimentação sustentado por certas atmosferas afetivas. Pensar as patologias humanas, portanto, exige escapar da noção de espaço natural e orientado e buscar um acompanhamento do modo como o espaço se abre patologicamente. Nos termos de Binswanger, se “nos perguntarmos, então, sobre em que região a investigação do espaço afinado encontrou aplicação da *psicopatologia*, essa região é tão ampla quanto a região da *psicopatologia*.”¹¹³

O espaço afinado, porém, por mais que aponte de modo mais direto para a liberação do espaço originário tal como concebido por Heidegger em *Ser e Tempo*, acaba por não alcançar a radicalidade do pensamento heideggeriano em suas últimas consequências. Tal espaço parece, para Binswanger, ser liberado a partir de uma dialética entre mundo e eu, a partir de certo paralelismo, de modo que o que acontece comigo acontece com meu mundo, como se eu e o mundo fôssemos duas instâncias paralelas, dois polos de um todo dialético. Nas palavras do autor:

¹¹² BINSWANGER, L.: *Sonho e existência 1: escritos sobre fenomenologia e psicanálise*. Via Verita, Rio de Janeiro, 2013, pág. 256.

¹¹³ Idem, pág. 277.

“Eu e mundo formam constantemente uma unidade dialética, na qual não é um polo que empresta ao outro seu sentido, mas na qual o sentido emerge inversamente da oposição entre os dois polos”¹¹⁴. Ou, um pouco mais à frente no texto: “Nessa relação essencial entre o eu-afinado (...) e a espacialidade do mundo, nada é o geneticamente secundário, nada é causa ou efeito, condição ou condicionado, indutor ou induzido, sim, nem mesmo fundamento e consequência, mas, ao contrário, aquilo que denominamos o debater-se do coração cheio de temor também subsiste em uma restrição de mundo e céu, e a restrição de mundo e céu subsiste inversamente no debater-se de nosso coração em meio ao temor”¹¹⁵.

O que leva, porém, Binswanger a pensar o espaço para além da noção heideggeriana de abertura e em sintonia com a ideia de uma correlação originária?

Podemos perceber aqui uma clara herança do pensamento husserliano em Binswanger. A sua descrição da relação entre eu-afinado e espacialidade do mundo parece ser uma transposição direta da unidade fenomenológica entre consciência intencional e campo correlato sintético intersubjetivo. Apesar de seu esforço em compreender *Ser e Tempo*, Binswanger só avança com Heidegger até o ponto em que seu compromisso com a autonomia do espírito o permite. Afastar-se do pensamento hipotético-teórico em direção à descrição fenomenológica como forma de acesso ao paciente é uma coisa, aceitar o caráter derivado da experiência do impessoalmente eu em Heidegger, em relação ao descerramento de mundo enquanto possibilitador de possibilidades existenciárias, é outra. Tentar articular um “eu” originário, capaz de escolher alterar o projeto de sentido que ele é por

¹¹⁴ Idem, pág.258.

¹¹⁵ Idem, pág.260.

meio de sua vontade, com a analítica do Dasein, foi um erro de compreensão grave de Binswanger.

Um aspecto, porém, da noção de espaço afinado de Binswanger precisa ser considerado, pois tem uma importância central, justamente para a introdução da noção de espaço íntimo. Trata-se aqui da noção de “espaço de nossa história de vida interior”. O que chama atenção nessa noção é antes de tudo a junção da noção de história de vida interior, que Binswanger já vinha trabalhando desde o texto *Psicoterapia como profissão* de 1927, com a contribuição de Erwin Strauss sobre a espacialidade.

Tal como vimos, a noção de história de vida interior surge em contraposição a de função vital. Se a última tem por objeto o estudo daquilo que pode ser sistematizado a partir de dinamismos (psíquicos ou corporais), a de história de vida interior insere elementos de caráter hermenêutico na investigação do modo de ser do paciente. Aqui, importa trazer a luz o modo como o paciente tematiza sua própria história e identidade. Strauss, porém, insere um elemento novo desta investigação, uma vez que para ele a espacialidade precisa acontecer historicamente, a partir de um caráter de morada (terra natal) ou estada. Algo que tem uma ressonância fundamental com os temas da obra tardia de Heidegger que investigamos no final do primeiro capítulo, em textos como *A coisa*, *Cartas sobre o Humanismo e Construir, habitar, pensar*. Binswanger, portanto, amplia seu conceito de história de vida interior no sentido de uma historicidade espacial da constituição de lugares que se posicionam a cada vez a partir do caráter afetivo da terra natal ou da estada. Nas palavras de Binswanger:

“Assim, mesmo nossa profissão, a arte, uma obra de arte particular, podem significar uma terra natal para nós; e é sempre de acordo com a história de surgimento e com as dimensões hierárquicas dessas terras natais entre si ou com a dominância

exclusiva de uma terra natal, de um 'centro', que se divide o espaço de nossa história de vida interior. Também há nesse espaço plenitude e vazio até o nada, há idas e voltas, aproximação e distanciamento, chegadas e partidas, caminhos curtos e caminhos longos, e, sobretudo, também há uma pressa e uma demora, um progredir grave, um ficar preso tenaz ou um "saltar" ligeiro."¹¹⁶

Terra natal, enraizamento, morada. Esses são termos que nos são interessantes uma vez que, mesmo estando presentes no § 9 de *Ser e tempo*, na passagem em que Heidegger interpreta a estrutura ser-no-mundo, evidenciando o quanto o mundo é a casa, a morada, o lugar por excelência do aí-ser humano, esses são antes temas a que Heidegger vai se dedicar mais tardiamente em sua obra. Pensar a morada no horizonte da psicoterapia, portando, nos fornece um ponto de conexão complementar das noções de atmosferas e tonalidades afetivas das quais trata Heidegger em *Ser e Tempo*, com as suas contribuições tardias. Algo, como veremos, extremamente relevante para a discussão acerca do método clínico. Para estarmos preparados para essa discussão, porém, precisamos, antes, retomar nossa reconstrução da recepção binswangeriana da relação entre história de vida, afetividade e morada.

Binswanger parece fascinado com o modo como Heidegger, em sua analítica existenciária, desloca a afetividade de seu lugar usual na filosofia moderna, como o terceiro nível de entidades subjetivas (depois da representação e da vontade) e como a mais desprovida de valor de verdade, atribuindo-lhe uma posição central na abertura de mundo, de modo cooriginário à compreensão e ao discurso. Tal aspecto da obra de Heidegger foi claramente evidenciado por Irene Borges Duarte em *O afeto na Análise existenciária heideggeriana*, quando conclui que:

¹¹⁶ Idem, pág.274.

O “âmbito dos afectos alcança (...), no pensamento de Heidegger, uma dimensão central. Não só se ultrapassa e vence o paradigma moderno da racionalidade, que só permitia ver o emotivo e passional como o que se lhe escapava e se lhe opunha, como, além disso, a afectividade¹¹⁷, em íntima e originária articulação com o compreender, se converte numa das estruturas do ser na sua fenomenologia no mundo e linguagem humanos e, nessa medida, numa das características ontológicas do próprio ente, que como Dasein, ‘leva o ser no seu ser’”.¹¹⁸

Pensar a existência passa a se mostrar para Heidegger e posteriormente para Binswanger um pensar o modo afetivo de constituição do espaço existenciário, de tal modo que nunca se pode pensar uma possibilidade existenciária qualquer desarticulada da afinação, da atmosfera que a sustenta. Não há, em verdade, possibilidades abstratas, logicamente instituídas. Nós não fazemos o que fazemos porque podemos abstratamente fazer, mas porque a possibilidade se nos abre a partir de um sentido que a sustenta e em sintonia com uma atmosfera que mantém o sentido presente. É difícil imaginar alguém em cuidados ônticos exacerbados consigo em meio à depressão, assim como não se pode imaginar alguém prostrado em uma poltrona eufórico. Essa descoberta é decisiva para a psicoterapia. E foi isso que Binswanger viu de maneira radical.

Os exemplos de Goethe no texto binswangeriano já nos preparam para as implicações clínicas vislumbradas a partir da noção de espaço afinado. Neles, Goethe incessantemente acentua a competência entre

¹¹⁷ Optamos pela tradução do termo *Befindlichkeit* por afetividade. Tal tradução proposta por Irene Borges-Duarte, por mais que corra o risco de herdar por sedimentação uma compreensão subjetivista ligada a noções como sentimento, emoção, justifica-se pelo facto do termo «afeto» implicar simultaneamente matizes ativos e passivos, que não só revelam a forma como o estar-no-mundo me afeta, mas também como o estar-afetado afeta o meu estar-no-mundo: a afetividade inclui a afecção e a afeição.

¹¹⁸ BORGES-DUARTE, I.: “O afecto na Análise Existencial heideggeriana”. In: Casanova, M.A. & Estrada, P.C.D., *Fenomenologia Hoje V. Fenomenologia e Filosofia Prática. Atas do Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia*. Rio de Janeiro, Via Verita, 2016.

ser-aí e mundo. Entre o modo como alguém se encontra afinado e a maneira como o mundo para ele se apresenta, tal como fica claro na passagem em que Binswanger afirma que:

“Em Goethe, os exemplos de enunciados fenomenológicos ligados a essências e de enunciados ônticos ligados a fatos sobre o espaço afinado se acumulam, indo quase ao infinito.”¹¹⁹ Podemos citar um deles, a título de exemplo: “Ó Deus, como o mundo e o céu se restringem, quando o nosso coração em seus limites se enche de amor.”¹²⁰

A partir do momento em que fica claro para Binswanger que há uma vinculação intrínseca entre o paciente e seu mundo e que o mundo aparece sempre já espacializado em virtude de uma abertura de mundo marcada pela compreensão afetiva do aí-ser, abre-se todo um novo campo de trabalho para a sua pesquisa. Torna-se evidente para ele que uma psicopatologia que busque se aproximar do fenômeno patológico a partir de sua constituição originária tem, necessariamente, que ser pensada não mais como distúrbio “interior”, como um problema na “subjetividade do indivíduo”, mas como um malogro que se apresenta espacialmente, um mostrar-se que vai assumir mais tarde para Binswanger o caráter de «desproporção antropológica», um dos conceitos centrais na importante obra de 1956, *Três formas de existência malograda*, que em breve iremos analisar.

Antes, porém, cabe-nos agora desenvolver uma das teses centrais de nossa investigação. A constatação de que o espaço é originariamente íntimo. Como já ficou claro em nossa exposição até então, a própria constituição do espaço, enquanto tal, depende da constituição de familiaridade com os campos de uso. Algo a que nos referimos a partir

¹¹⁹ BINSWANGER, L.: *Sonho e existência 1: escritos sobre fenomenologia e psicanálise*. Via Verita, Rio de Janeiro, 2013, pág. 261.

¹²⁰ Idem, pág. 260.

do fenômeno da “sedimentação”. Como vimos, tal movimento inicial acontece como abertura de mundo e não é de natureza teórica. Pelo contrário, trata-se justamente da abertura do campo a partir do qual algo como teoria pode acontecer. Dito de outro modo, o modo teórico de ser, depende de toda uma abertura espacial prévia para que possa se constituir, uma vez que só pode ser interpelado teoricamente um ente que já se constituiu, e tal constituição depende de uma imersão no mundo, que acontece como familiaridade.

O que é preciso tornar explícito aqui, porém, é que, por mais que o fenômeno da sedimentação dos campo de uso (e portanto da espacialidade mesma) tenha a ver com permanência e adequação, portanto, com familiaridade imprópria, a minha tese é que para que esta possa se dar, é fundamental que o aí-ser em constituição originária do aí-ser, em sua indeterminação originária, possa encontrar morada. E tal morada, é necessariamente íntima. Ou seja, precisa acontecer como familiaridade própria. Podemos utilizar como exemplo, casos em que a constituição do projeto de sentido (que o aí-ser é) acontece a partir de ambientes “neuróticos”, ou seja, onde é oferecido *apenas* constância e adequação. Por mais que haja aqui um padrão de comportamento sedimentado adequado, não há lugar para a expressão da estranha indeterminação originária do aí-ser como tal. Em tais ambientes, o projeto de sentido em questão sedimenta-se de forma privativa. A morada que pode acolher sua indeterminação apenas pode se dar como a presença de sua ausência, como o que se anuncia como falta, a cada vez que o ambiente apresenta-se como meramente adequando, privado em sua dimensão originária. Por mais que todas as orientações impróprias acerca de como se relacionar de forma adequada com o que se apresenta sejam fornecidas, falta ao projeto de sentido, lugar para expressão e acolhimento de sua inadequação estrutural. Trata-se aqui, no limite, de um ambiente que apenas pode oferecer uma sedimentação objetificadora do aí-ser. Claro que a familiaridade própria de algum modo se dá, uma vez que sem

está a existência não poderia se sustentar, mas apenas de forma privada, retraída.

A partir do exemplo citado, procuramos demonstrar a constituição originária do espaço como íntimo, no sentido de que somente quando o aí-ser pode desobstruir no mundo este modo de ser-com, enquanto morada para sua indeterminação, ele pode constituir a familiaridade necessária para que possa sustentar, em sentido próprio, sua constituição enquanto tal.

Esta posição acerca da natureza íntima do espaço, por hora apenas apresentada, será retomada e aprofundada em nossa discussão acerca da análise existencial de M. Boss e encontrará sua descrição final no capítulo final da tese, onde poderá ser discutida em sua relação metodológica central com o nosso objeto principal de investigação, a questão da intimidade como método clínico. Já podemos adiantar, porém, que aqui o papel do ser-com íntimo será, justamente, o de oferecer a possibilidade da recondução do espaço existencial, na relação com o paciente, a sua dimensão originária. Por hora, porém, retomemos nossa reconstrução da noção de desproporção em Binswanger, central para nossa compreensão da forma final de sua Análise Existencial.

8§ A desproporção antropológica em *Três formas de existência malograda*.

O texto de 1956 é uma reunião de três ensaios clínicos muito importantes. O primeiro, acerca da «extravagância», já havia sido publicado em 1949; o segundo, sobre «excentricidade», é de 1954; mas é apenas o terceiro, cujo tema é o «amaneiramento», que aparece como uma publicação inédita. Essas três formas de «existência malogradas» descritas por Binswanger, a «extravagância», a «excentricidade» e o «amaneiramento», são descrições de perigos e ameaças imanentes à existência e descritíveis exatamente a partir de suas modulações. Mais

de trinta e cinco anos após a publicação de *Sonho e Existência*, primeiro texto de influência heideggeriana, a descrição das patologias como desproporção antropológica oferece uma posição amadurecida de Binswanger em relação à sua pesquisa sobre a psiquiatria como antropologia fenomenológica.

O eixo estabelecido em 1930, a partir de Heráclito, entre vigília e sanidade como possibilidade de compartilhamento e sonho e loucura como isolamento e impossibilidade de comunicação, que no texto sobre o espaço afinado é analisado como “espaço de nossa história de vida interior” em seu caráter de morada ou estada, aqui alcança, a partir do texto de 1956, a forma de proporção antropológica ou existência bem lograda. Binswanger está se deixando orientar aqui diretamente pela medida da mediania que, de acordo com *Ser e tempo*, o mundo circundante fornece para nós. Há nessa medida uma necessidade que é da ordem do compartilhamento e não de fundo biológico-natural. O «exagero» presente nas três formas de malogro existencial são o resultado de uma desproporção, de uma perda de proporção, de escuta mesmo às orientações do mundo. Assim, enquanto a existência bem lograda é marcada pela comunhão e pelo compartilhamento, é a desproporção que determina a existência malograda, na qual a “autêntica mobilidade (*Bewegtheit*) histórica pode vir a se ‘paralisar’ ou ‘chegar ao fim’”¹²¹.

Para descrever a «extravagância», Binswanger estabelece uma diferenciação entre o amadurecimento ou auto-realização, como uma penosa e fatigante escalada no sentido da decisão, e a «extravagância», como um “subir desproporcional”. Nos termos do autor:

“Privado de *communio* e *communicatio*, o aí-ser trava, não consegue mais ampliar, rever ou examinar seu ‘horizonte de experiências’, não pode mais se abalar. Mas isso ainda não é

¹²¹ BINSWANGER, L.: *Três Formas de existências Malograda. Extravagância, excentricidade e amaneiramento*. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1977, pág. 10.

extravagância, uma vez que esta implica que o aí-ser suba mais alto do que convém à sua amplidão, ao seu horizonte de experiências e de compreensão, ou, em outras palavras, que extensão e altura não se encontrem numa relação proporcional.”¹²² Ou seja, apenas quando “a *communio* do amor e a *communicatio* da amizade já abdicaram, e o simples trato e comércio com “o outro” e consigo mesmo assumiram a condução exclusiva de nosso ser, é que a altura e a profundidade, a proximidade e a distância, o ter-sido e o estar-por-vir, alcançam uma significação tão decisiva que o subir pode chegar a um fim e a um agora que não admitem mais nem retrocesso nem avanço, vale dizer, onde o subir já se converteu em extravagância.”¹²³

Para que possamos compreender o que está em jogo nesta descrição da «extravagância», é preciso ter claro o que Binswanger pretende com os termos altura e amplidão. A grosso modo, altura aqui está ligado a questão identitária, ou seja minha percepção acerca de mim mesmo, de quem e como eu sou, já a amplidão se refere ao modo como sou percebido pelos outros ou como me relaciono com eles. Assim, a noção de proporção entre altura e amplidão aponta para uma coerência entre estas duas dimensões. Podemos considerar um exemplo para que tal conceituação fique mais clara. Um caso clássico de paranoia pode facilmente nos fornecer os elementos necessários para a compreensão da proposta de Binswanger. Nesse quadro o paciente tem a clara experiência e estar sendo constantemente vigiado, não raro ele se coloca no centro de algum tipo de construção delirante em que ele ocupa um papel protagonista. No sentido de que há algo muito importante nele que é cobiçado pelos outros. Tais aspectos aparecem com fartura no caso clínico de Binswanger publicado sob o título de *Caso Ilse*¹²⁴, podemos citar aqui como caso emblemático uma

¹²² Idem, pág.15.

¹²³ Idem, pág.15.

¹²⁴ Caso Ilse, referencia.

situação que ocorre logo antes de seu primeiro surto, quando Ilse está assistindo a uma conferência:

Ilse constata que sempre “que vinha à tona o assunto da mania por limpeza, as senhoras presentes riam de uma forma tão inadequada, como nunca haviam rido antes. Que idiotas! Elas só estavam querendo testar como eu reagiria a tudo aquilo.”¹²⁵

Aqui fica claro que, para ela, os gestos de todas as pessoas na conferência tinham como objetivo atingir a ela ou, ao menos, referiam-se a ela. Na terminologia de Binswanger tal constatação é resultado de um “salto” a uma altura (de importância e relevância pessoal) desproporcional ao modo como efetivamente as pessoas a percebiam (amplidão). Tal desproporção tem como característica a «extravagância», pois a paciente fica presa em uma percepção particular da realidade, e portanto, “vaga” por sobre as relações com os outros (altura), repetindo incessantemente o mesmo padrão.

Com a «excentricidade», Binswanger não está mais pensando na patologia da manutenção da altura (autoconsideração) desproporcional em relação a sua amplidão (consideração dos outros). Ao contrário, o que está em questão agora é a perda da identidade em si, como ponto de permanência ou unidade de ligação entre os comportamentos do aí-ser, o que leva outro modo de desproporção. Tal perda tem como consequência direta a impossibilidade de qualquer outro modo de ser-com, para além das relações meramente utensiliares. Ou seja, assim como aqui não há uma identidade própria que se mantenha, também não é possível aos outros que ocupem um lugar identitário próprio, para além da serventia à mão de um utensílio. Nas palavras do autor:

¹²⁵ Caso Ilse, referencia.

“Eles não estão em seu mundo, mas, antes, como que junto a seu mundo, sem encontrar apoio nas obras impessoais que a tradição, os antepassados, os costumes a condição social criaram e nas quais cresceram, razão por que nos dão uma impressão de serem tão estranhos e diferentes. Enquanto no sadio e no «normal», não-esquizofrênico, a palavra e a ação e o que elas significam partem de um ponto central, as exteriorizações e realizações podem ser referidas a um centro de gravidade, de tal modo que a unidade da pessoa pode ser reconhecida até mesmo por trás de fenômenos contraditórios, o mesmo não acontece com o esquizofrênico.”¹²⁶

Ao desenvolver essa noção, Binswanger retoma, por sua vez, a discussão presente em *Ser e Tempo* sobre a relação entre o modo do estar-à-mão das coisas (*Zuhandenheit*) e o todo instrumental da circunvisão. A patologia dos excêntricos estaria ligada justamente a uma deformação no âmbito nas remissões. Tal como Heidegger deixa claro, é somente na experiência deficitária do trato com os utensílios que a remissão aparece em sua dissonância com o horizonte hermenêutico compartilhado. Caso essa dissonância não ocorresse, ela permaneceria simplesmente não tematizada em meio à absorção no quase automatismo da ocupação (*Besorgen*). No caso da «excentricidade», a deformação nas remissões é gritante, uma vez que o outro aí-ser apenas pode aparecer a partir de uma redução ao âmbito utensiliar, como coisa. O doente aqui perde a possibilidade da relação autêntica, inviabilizando ao outro aparecer a partir de sua constituição como aí-ser. Nos termos do psiquiatra:

¹²⁶ Idem, pág.36.

“Na expressão excêntrico não se trata do outro como próximo (*Mitmensch*), como coexistente próximo a nós (*Mit-dasein*), mas como algo de que se pode tratar, como algo ocupando um lugar diferente em termos ontológicos, como disponível (ente à mão).”¹²⁷

O aí-ser em meio à abertura privativa marcada pelo caráter da «excentricidade» não deixa obviamente de ser um aí-ser. O ser-com enquanto existenciário fundamental não desaparece, mas mostra-se apenas privado, recolhido ao isolamento. Aqui, o aí-ser perde a possibilidade de simplesmente seguir as orientações fornecidas pelo mundo fático compartilhado, de tal modo que ele ganha um modo de ser particular e, nesse sentido mesmo, estranho. Ele age sem escutar a voz mediana do cotidiano, sem se deixar levar pela “razão” das coisas e pela sequencialidade na qual elas se mostram e precisam se mostrar. Excêntrico, com isso, é um termo que pressupõe «de maneira privativa» a centralidade do mundo circundante heideggeriano. E isso tem uma repercussão direta sobre a compreensão da esquizofrenia.

Na esquizofrenia, a «excentricidade» se mostra em toda a sua pureza, uma que vez que só podemos falar em «excentricidade» quando algo que nos é comum se converte em uma perseguição malograda ou penosa. Um exemplo do próprio texto de Binswanger pode nos oferecer os elementos para tornar a compreensão desse modo de patologia mais claro. Binswanger ao descrever a «excentricidade» apresenta o caso de um pai, que ao contatar a doença terminal da filha, lhe dá de presente em seu último aniversário um caixão. Tal presente tem como base a ideia de que os presente devem ser uteis e que a única coisa que a filha poderia utilizar nessa condição era o caixão. Para que tal raciocínio torpe possa acontecer é preciso que toda a possibilidade consideração do outro como aí-ser esteja obstruída, de tal modo que reste apenas a sua referência como ente intramundano, como objeto. Assim, a perda do eixo central de referência identitária pessoal, acompanhada da

¹²⁷ Idem, pág.48.

consequente impossibilidade de tal consideração do outro também enquanto um si mesmo, leva ao nivelamento de todos com modos de relação a nível meramente utensiliar. Segundo Binswanger:

“Em vez do absorver-se a-temático, guiado pela circunvisão organizadora, nas remissões constitutivas de cada todo finalizado, surge, então, o absorver-se penosamente consequente na explicitação de algo a ser providenciado segundo temas fixos.”¹²⁸

Finalmente, na «excentricidade», ou seja, na inteira dependência do ser-para em detrimento do recolhimento no ser-com enquanto tal, inviabiliza-se ao doente o disponibilizar-se a-temático na situação existencial, de modo a poder ser conduzido pelas prescrições vigentes a cada vez no espaço circunvisivo. Ao contrário, o que temos aqui é um decaimento no cerceamento de uma tematização, que tem como função o ocultamento da situação existencial enquanto tal sob um tema universal. Aqui, o limite entre o familiar e não familiar é extremamente frágil e deslocável. Do ponto de vista temporal, não se pode falar em uma abertura para o futuro enquanto tal, uma vez que, em nome do agarrar-se à familiaridade possível frente às ameaças de dissolução do tempo, o tema se impõe antes de qualquer possibilidade de constituição de uma nova configuração da situação existencial. Tal movimento constitui, com isso, uma tentativa malograda de firmar um solo familiar. Bem, mas nos resta ainda uma última figura das existências malogradas: o «amaneiramento».

O «amaneiramento», terceira forma de existência malograda, é uma patologia diretamente ligada à questão da constituição de familiaridade ou, tal como Binswanger se refere, à “impossibilidade de lançar raízes em qualquer um de seus ‘mundos’”¹²⁹. Com a

¹²⁸ Idem, pág.76.

¹²⁹ Idem, pág.178.

familiaridade em constante esgarçamento, a confiabilidade dá lugar ao medo, à dúvida e ao desespero. Porém, o que define o «amaneiramento» enquanto tal é a posição assumida frente ao esgarçamento do tecido fático, uma vez que essa posição é marcada por um esforço constante, empreendido com todas as forças, de encontrar apoio nessa inconsistência por meio da adoção de um modelo. O «amaneirado» não consegue encontrar apoio na facticidade, pois a facticidade não lhe fornece um suporte suficiente. Não há aqui como se satisfazer com a publicidade do mundo comum, de tal modo que se precisa de um fundamento capaz de lhe fornecer um tipo de apoio de uma tal consistência que seja muito maior do que aquele que a familiaridade pode efetivamente oferecer. Ele precisa do tipo de apoio que apenas um ente intramundano não dotado do caráter de aí-ser pode ter, de um apoio ontológico que retire de si toda e qualquer sombra de negatividade e indeterminação. O que temos aqui, portanto, é algo da ordem de uma “inveja do objeto”, inveja essa que está na base, dito *en passant*, da noção de má fé, tal como apresentada por Sartre em *O Ser e o Nada*.

O exemplo apresentado por Binswanger para esse quadro é o Caso Jüng Züng. Nele é apresentado um rapaz que passou grande parte de sua vida, alternando constantemente entre “três mundos”, a que chama mundo dos avós, dos pais e da rua. Por considerar o primeiro mundo, o dos avós o lugar ideal para si e ter profunda rejeição ao mundo dos pais e da rua, o rapaz desenvolve uma necessidade de eliminar de si qualquer referência aos dois mundo rejeitados, se comportando exclusivamente segundo as normas e padrões do mundo dos avós. Isso significa passar todo o tempo em um esforço constante de vigília de seu próprio comportamento, evitando a todo momento qualquer expressão que pudesse remeter aos pais e à rua (ambientes caóticos e violentos). Tal tentativa acaba por desenvolver um modo de comportar-se estereotipado e pouco natural, uma vez que não é possível estabelecer por meio do controle, um modo de ser adequado a

padrões a priori, sem com isso desenvolver aquilo que Binswanger vai se referir como amaneiramentos.

No «amaneiramento», o aí-ser relaciona-se consigo mesmo a partir do modo da lida teórica com as coisas enquanto objetos (*Vorhandenheit* – presença à vista, ente por si subsistente, ente dotado de propriedades). Ele implementa a si mesmo racionalmente a partir de um modelo prévio às custas de um recolhimento privativo da possibilidade de absorção no mundo da ocupação e, portanto, da constituição de familiaridade. Constantemente em um esforço de automensuração, o amaneirado experimenta o espaço existencial como constante pressão e choque com o que a cada vez se aproxima, colocando sob risco sua máscara. De qualquer modo, parece a princípio estranho que Binswanger denomine esse modo de ser como «amaneiramento». O que está na base dessa denominação técnica? O termo «amaneiramento» foi baseado no movimento artístico do maneirismo, o termo tem origem entre o declínio do classicismo e o despontar do barroco. Binswanger considera que tal movimento marca um período de dúvida, cisão interna, medo e uma profunda relação com a morte na arte. Em sua busca pelo floral, pelo cerimonial, pela ausência de organicidade, suas obras acabam por revelar um aspecto técnico, artificial, pouco ligado à naturalidade das coisas se fazendo o que elas são.

O «amaneiramento», portanto, enquanto uma forma de existência malograda, é um modo de elevar-se, no mesmo sentido da extravagância. Todavia, ao invés do “emperrar” em um tema, o «amaneirado» precisa manter-se constantemente suspenso por meio do esforço imenso de manutenção de uma máscara identitária sustentada reflexivamente a partir do constante esforço de automensuração. Uma vez que tal tarefa, independentemente do tamanho do esforço empregado, é impossível de ser realizada, já que não cabe à subjetividade decidir por meio da vontade o modo como o que vem ao nosso encontro nos toca, o «amaneirado» acaba por comportar-se de

modo estereotipado. Apenas a familiaridade advinda da absorção nos campos de uso, historicamente constituídos, pode abrir a possibilidade de movimentação fluida no espaço. Como vimos em nosso segundo capítulo, sendo o próprio espacializar do aí-ser dependente da abertura de mundo, e portanto, de sentido, o livre deslocar-se no espaço é dependente justamente da sustentação obtida por sentidos capazes da manutenção da familiaridade. Essa é a pressuposição que, oriunda de Heidegger, norteia a compreensão binswangeriana. Ao contrário, no amaneiramento, o modo reflexivo e controlado de estar no espaço acaba por criar uma imitação que constantemente se denuncia enquanto tal em meio a um esforço compulsivo de adequação ao modelo adotado.

Nesse sentido, é possível compreender a «extravagância», a «excentricidade» e o «amaneiramento» como a absolutização de uma decisão singular e como restrição da participação no ser-com, isto é, como modos privativos da experiência mediana de mundo que, para Binswanger, é a única experiência capaz de tornar possível uma vida humana plena. Tudo gira aqui, portanto, em torno do rompimento com a comunidade e da possibilidade de retomada do laço originário com a coexistência, com os outros, com o mundo. Segundo Binswanger, portanto, a tarefa da terapia:

“consiste tão-somente em levar o doente até um ponto onde ele consiga ‘ver’ como está constituída a estrutura total da existência humana ou do ‘ser-no-mundo’ e em que ponto dela extravagou.”¹³⁰

Nos três tipos de desproporção antropológica apresentados por Binswanger é gritante a ressonância com nossa tese acerca do modo privativo de abertura de mundo, no qual o espaço é restrito a sua

¹³⁰ Idem, pág.21.

dimensão meramente impessoal. Ou seja, a familiaridade imprópria. Em todos os casos, temos a permanência da rede de significados utensiliares do mundo, praticamente inalterada e, por outro lado, a supressão da possibilidade de constituição de morada para o aí-ser enquanto tal, em sua dimensão originária. Seja com a desproporção entre identidade e comunidade (extravagância), a restrição aos modos utensiliares em meio a perda do centro identitário (excentricidade) ou a necessidade de constituição e constante vigília de uma identidade teórica (amaneiramento), o que temos aqui é fundamentalmente a impossibilidade da imersão no espaço íntimo. O aí-ser, sem a possibilidade de constituição de morada para si em sua constituição originária, é lançado à incessantes tentativas, restritas privativamente, de asseguramento por adequação (impessoal).

Tendo sido percorrido em linhas gerais o caminho traçado pela Análise existenciária binswangeriana, naquilo que é relevante para a nossa investigação, é fundamental ter em vista agora qual é efetivamente o âmbito de sua contribuição, assim como a delimitação crítica de seus limites.

9§ Possibilidades e limitações das contribuições de Binswanger para a Análise Existencial.

Talvez um dos fatores que mais salte aos olhos de qualquer conhecedor da obra de Binswanger em nossa reconstrução, seja o fato desta não ter abordado aquela que, segundo o próprio autor, seria sua obra capital. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*¹³¹ (Formas fundamentais e conhecimento da existência humana), obra de 1942, não pode ser trabalhada em nossa investigação devido a dois fatores: a dificuldade de acesso devido a falta de tradução e a própria proposta da obra.

¹³¹ Referencia

Nesta, Binswanger aprofunda um conceito polêmico a partir da expressão heideggeriana ser-no-mundo. Tal conceito seria o de ser-no-mundo-além-do-mundo na eternidade do amor. Segundo a compreensão binswangeriana, algo que já encontra seus elementos centrais em nossa reconstrução, a existência estaria estruturada a partir de um eixo a priori, que teria como seus dois extremos, o amor (comunidade) e o isolamento. Assim, o ser humano saudável seria aquele que pode estar afinado no amor, e, portanto, pode experimentar relações plenas com si mesmo, com o mundo e com os outros. Em tal afinação estaríamos protegidos das desproporções, sob a forma do isolamento enquanto impossibilidade de compartilhamento, e de todo o sofrimento em jogo nesse modo de privação. O tratamento clínico para estes doentes, portanto consistiria em uma recondução, via uma relação de amor e confiança com o médico, do isolamento para o amor (comunidade).

Essa proposta foi recebida por Heidegger com forte crítica, uma vez que ele deixa clara falta de compreensão de Binswanger acerca da natureza da noção central de *Ser e Tempo*, cuidado (*Sorge*). Heidegger não deixa de trabalhar explicitamente a questão do amor em sua obra por considerar tal âmbito desnecessário, pelo contrário, assim como a noção de ser humano, o amor é um termo demasiado comprometido hermeneuticamente, para que possa ser utilizado de forma rigorosa. O filósofo é claro ao dizer que aquilo que chamamos de amor está claramente contido na sua noção de cuidado (*Sorge*), já que esta traz à luz a tarefa fundamental do aÍ-ser de ter-de-ser. Ou seja, não somos primeiro entes simplesmente dados que podem ou não ser-com os outros, mas, pelo contrário, está em nossa própria constituição originária uma vinculação fundamental com os outros. De modo que o isolamento tal como Binswanger o compreende, ou seja, enquanto impossibilidade de compartilhamento, apenas pode ser compreendido como um modo privativo do cuidado.

Tal discussão, porém, levanta um aspecto crítico que atravessa a obra de Binswanger como um todo e que tem importância central para nossa investigação. O âmbito da compreensão do saudável, aqui, restringe-se a restituição da relação fluida com o espaço existencial. O pensamento do psiquiatra está voltado à reconstrução dos projetos de sentido de seus pacientes até o âmbito de sua mediania. Os pacientes citados em seus casos clínicos estão profundamente comprometidos e isolados e Binswanger pretende sua reconciliação com o impessoal. Uma vez que o paciente se encontra em condições de seguir as orientações referenciais do mundo fático e restitui sua condição mediana de ser-com os outros, ele atinge seu objetivo clínico. Tal compreensão, por sua vez, acaba por restringir-se àquilo que Heidegger compreende com uma existência medíocre. Aquilo que o filósofo busca pensar em sua ontologia, porém, transcende em muito essa conquista. Algo a que Boss se refere, retomando uma expressão do próprio Heidegger em *Cartas sobre o Humanismo*, como ser o lugar de acontecimento do ser enquanto o “pastor do ser”. Algo que está muito além da mera possibilidade de ter uma relação adequada com as orientações do mundo sedimentado. Binswanger ignora toda a discussão heideggeriana a cerca da propriedade. Mas do que alguém que possa imergir sem crise na mediania, Heidegger pensa aí-ser como o ente que tem como tarefa sustentar o âmbito de rearticulação da facticidade com vistas à escuta, não às meras orientações circunvisivas do mundo fático, mas à voz silenciosa do ser. Esta última, ocupa aquilo que há de mais elevado em nossa constituição, sem a qual seria impossível o acontecimento da história.

Tal tarefa existencial, como veremos a seguir, aparece a todo momento, como pano de fundo, na Análise existencial de Medard Boss. Porém, por mais que tal compreensão não apareça explicitamente, nem da obra de Boss, nem na de Heidegger, penso que a clínica de Boss seja, em primeiro lugar, uma revisão crítica do trabalho de Binswanger, construída em conjunto com o próprio Heidegger. Tal posição pode ser sustentada pelo fato da maioria dos temas abordados

por Boss já estarem presentes em Binswanger, porém, restritas a seu âmbito limitado de compreensão da ontologia heideggeriana.

Tendo sido feitas estas ressalvas críticas ao trabalho de Binswanger, estamos agora prontos para adentrar na Análise existencial de Boss.

QUARTO CAPÍTULO

A Análise existencial de Medard Boss.

1§ Aspectos biográficos:

Medard Boss, psiquiatra suíço nascido em outubro de 1903, foi o responsável por desenvolver a Análise existencial de Binswanger a partir de sua confrontação direta com o próprio filósofo, cujo pensamento a estruturou.

Por mais que as referências a Binswanger nos *Zollikoner Seminare (Seminários de Zollikon)* sejam escassas e quase sempre críticas, o pensamento de Boss e sua Análise existencial, tal como veremos, são muito mais influenciados pelo trabalho de Binswanger do que ele mesmo ousou admitir. Tal posição aparece claramente em *Daseinsanalyse (Daseinsanálise: Fenomenologia e Psicanálise)*¹³² de F. Dastur e P. Cabestan, quando referem-se a obra de Boss como tendo sido eclipsada pela de Binswanger, na literatura especializada. Não sem ao mesmo tempo, porém, afirmar a relevância de Boss, por sua fidelidade e pureza na relação com o pensamento de Heidegger. Mas de que modo Boss reconduz a Análise existencial de Binswanger a bases fenomenológicas mais rigorosas?

Para responder de modo suficiente essa questão, iremos apresentar brevemente parte de sua biografia e reconstruir os pontos relevantes de seu pensamento para a nossa investigação.

Já em meio à sua graduação como médico em Viena, Boss iniciou seu processo de formação em psicanálise com uma análise didática na Bergstrasse 19, sob direção de Freud, um trabalho que apenas pode desenvolver a fundo em sua volta a Zurique, com o

¹³² CABESTAN P., DASTUR F.: *Daseinsanalyse: Fenomenologia e Psicanálise*, RJ, Editora Via Verita, 2015, pág. 102.

psicanalista Hans Behn-Eschenburg. De volta à Suíça, Boss trabalhou, assim como Binswanger, com o psiquiatra Eugen Bleuler, como médico assistente na clínica Burghölzli.

Após sua formação no Instituto de Psicanálise de Berlim, onde estudou com nomes de peso como Wilhelm Reich, Boss foi convidado por Carl Gustav Jung para um grupo de estudos sobre psicologia analítica que durou dez anos, entre 1938 a 1948. Esse foi um trabalho importante para abrir alguma distância crítica entre Boss e a psicanálise freudiana.

No início da década de trinta, através de Binswanger, Boss entrou em contato com a obra de Heidegger. Todavia, foi somente durante a segunda guerra mundial, período em que trabalhou como médico de um grupo de caçadores alpinos do exército suíço, que Boss pode se confrontar de modo mais profundo com *Ser e Tempo*, de início como um modo de combater o tédio. No final da segunda guerra, período especialmente difícil na vida de Heidegger, Boss, então, inicia com o filósofo um contato que se desenvolveria e se transformaria em uma amizade. Dessa amizade surgiu a ideia dos *Zollikoner Seminare*, tal como relatam Dastur e Cabestan, em sua obra *Daseinsanalyse*:

”De fato, durante o tempo em que era médico de um grupo de caçadores alpinos do exército suíço (1939 – 1945), Boss descobre *Ser e tempo*. Para dizer a verdade, ele começou a leitura para combater o tédio. Ele vai tomando consciência pouco a pouco do porte dessa obra do ponto de vista médico. Em 1947, ele escreve pela primeira vez a Heidegger que lhe responde. Em 1949, Boss faz uma visita a Heidegger em sua *Hütte* de Todtnauberg na Floresta negra. Os dois homens se tornam amigos e iniciam um

diálogo que prossegue por trinta anos até a morte de Heidegger.”¹³³

2§ *Psychanalyse und Daseinsanalytik* (Psicanálise e Daseinsanálise).

Durante 1959 e 1969, mas na sua maioria entre 1964 e 1966, como vimos, ocorreram os *Zollikoner Seminare*. Em 1963, Boss lança *Psychanalyse und Daseinsanalytik*¹³⁴ (*Psicanálise e Daseinsanálise*), um volume que propõe uma Análise existencial pensada como uma espécie de psicanálise esclarecida fenomenologicamente. É perceptível por toda a parte nessa obra a posição que aparece em Binswanger, já nos textos de 1920, segundo a qual seria preciso resgatar a prática psicanalítica de Freud de seu tratamento hipotético-naturalista. Boss, porém, leva essa tarefa muito mais radicalmente que Binswanger e se dedica efetivamente a uma minuciosa recondução dos principais conceitos psicanalíticos a fundamentos fenomenológico-hermenêuticos, seguindo o caminho metodológico aprendido com Heidegger, tal como Cardinalli sintetiza em sua obra *Daseinsanálise e esquizofrenia*:

“As discussões de Boss, em relação tanto aos problemas clínicos quanto aos teóricos, mostram que ele desenvolve seu pensamento seguindo um caminho aprendido com Heidegger nos *Zollikoner Seminare* (1987). Ou seja, inicialmente, ele analisa as teorias psicanalíticas e psiquiátricas clássicas, questiona seus fundamentos filosóficos e constata a necessidade de introduzir um novo fundamento, que considera mais adequado para pensar o

¹³³ CABESTAN P., DASTUR F.: *Daseinsanálise: Fenomenologia e Psicanálise*, RJ, Editora Via Verita, 2015, pág.2.

¹³⁴ BOSS, M: *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, tradução para inglês de Lefebre L., USA: Basin Book Publishing Co. Inc., 1963.

existir humano. Esse novo fundamento são as ideias contidas na ontologia heideggeriana. Em seguida, Boss procura explicitar a natureza existenciária do fenômeno patológico, orientado pela compreensão do existir humano como Dasein, presente na ontologia fundamental”.¹³⁵

Tudo passa a girar, então, em torno da tentativa de reconduzir a psicanálise às bases ontológico-existenciais expostas por Heidegger, antes de tudo em *Ser e tempo* e nas suas preleções da década de 1920, porém, já influenciadas por um olhar do último Heidegger, uma vez que os próprios *Zollikoner Seminare* acontecem em um período avançado de seu pensamento.

Já nesse volume de 1963, é possível encontrar em Boss uma referência crítica a Binswanger como sendo o autor de uma “revisão subjetivista da abordagem da Análise existencial”¹³⁶, posição que também aparece no seminário de 23 de novembro de 1965 dos *Zollikoner Seminare*, quando o próprio Heidegger diz que:

A “fenomenologia de Husserl ainda influencia a ‘Análise existencial psiquiátrica’ de Binswanger, que ainda permanece fenomenologia da consciência, impedindo a clara visão da hermenêutica fenomenológica do Dasein.”¹³⁷

Boss não incorre nesse erro. Após os dez anos de trabalho conjunto com Heidegger nos Seminários, em 1971, a conferência *Angústia, Culpa e Libertação*¹³⁸ nos oferece alguns dos elementos

¹³⁵ CARDINALI, I.: *Daseinsanalyse e esquizofrenia: um estudo na obra de Medard Boss*, São Paulo, Escuta, 2012, p. 41.

¹³⁶ BOSS, M.: *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, tradução para inglês de Lefebvre L., USA: Basin Book Publishing Co. Inc., 1963, pág.51.

¹³⁷ HEIDEGGER M.: *Seminários de Zollikon*, tradução de Arnhold G. e Prado M., Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009, pág. 159.

¹³⁸ BOSS, M.: *Angústia, culpa e libertação*, tradução de Spanoudis B., São Paulo, Livraria Duas Cidades LTDA, 1988.

centrais para apresentar o modo como Boss resolve o problema do subjetivismo e desenvolve a sua clínica.

3§ A conferência *Angústia, Culpa e Libertação*.

Para Boss, as pessoas que procuram o psiquiatra estão em sua grande maioria “sendo intimamente corroídas, declarada ou veladamente, pela angústia e pela culpa.”¹³⁹ Mesmo no caso do “tédio oriundo das atuais neuroses do vazio”¹⁴⁰ e da perda de enraizamento que está em jogo nessa condição, para o psiquiatra, o que está acontecendo não é outra coisa senão um “tédio que necessita encobrir angústias e sentimentos de culpa particularmente sinistros.”¹⁴¹ Tal tédio neurótico frequentemente se utiliza do “ruído dominante das atividades ininterruptas, diurnas ou noturnas, ou do embotamento das mais diversas drogas e tranquilizantes.”¹⁴² Nesse sentido, para que possamos compreender a abordagem de Boss, é fundamental que tenhamos em mente exatamente a que ele se refere a partir dos fenômenos da angústia e da culpa. Ao referir-se à essência da angústia, Boss afirma que:

As “pessoas que mais temem a morte são sempre as mesmas que mais temem a vida, pois é sempre o viver da vida que desgasta e põe em perigo o aí-ser”¹⁴³.

Assim, como ficará claro ao longo deste capítulo, a angústia a que Boss parece se referir, assim como sua compreensão acerca do tédio, apontam para as formas superficiais e cotidianas de

¹³⁹ Idem, pág. 15.

¹⁴⁰ Idem, pág. 17.

¹⁴¹ Idem, pág. 17.

¹⁴² Idem, Pág. 17.

¹⁴³ Idem, pág. 26.

Heidegger, em contraposição a suas formas fundamentais. A angústia experimentada pelos pacientes de Boss é anúncio de negatividade, é corrosão do campo de sentido, mas nada da ordem da suspensão radical do poder prescritivo do mundo, suspensão essa na qual o mundo pode surgir enquanto tal, como na tonalidade afetiva fundamental da angústia ou do tédio profundo a que Heidegger se refere em *Ser e Tempo* e em seus *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit (Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão)*¹⁴⁴ (1929/30). Tal posição fica clara na seguinte passagem:

“Nos pesadelos infantis com animais ferozes, assaltantes ou incêndios devastadores, que de vez em quando perturbam a noite de praticamente todas as crianças, essas temem a destruição de sua situação humana regulada e conhecida, no caos de forças compreensivas, dominantes e incontroláveis de sua vitalidade natural. Não é difícil demonstrar também nas angústias doentes dos adultos, nas fobias patológicas, o mesmo medo da destruição da própria situação humana deles conhecida”¹⁴⁵.

Aqui, claramente, a angústia nos pacientes aparece em sua forma ôntica, como medo de destruição da coisa que eu sou. Fica a dúvida, então, sobre se Boss se restringe à angústia em sua dimensão ôntica, por ver nessa dimensão o relevante no que diz respeito a questão das patologias, ou se ele não compreende a fundo os dois planos destacados expressamente por Heidegger, o ôntico e

¹⁴⁴ HEIDEGGER, M: *Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solidão*, tradução de Casanova M., RJ, Forence Universitária, 2006.

¹⁴⁵ BOSS, M.: *Angústia, culpa e libertação*, tradução de Spanoudis B., São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1988, pág. 27.

o ontológico. Essa dúvida se acirra ao vermos como o texto prossegue.

Em oposição à ameaça de destruição advinda da angústia, Boss lança mão dos fenômenos do amor, do abrigo e da confiança, tal como fica claro na seguinte passagem:

“Também parece pertencer à vida humana esse contrapoder à angústia, que se manifesta nos fenômenos do amor, da confiança, do estar-abrigado. Não a coragem. Esta só está onde ainda domina o medo. A coragem pode enfrentar o medo. Onde não há medo a ser superado, não é preciso coragem. Mas onde reinam o amor, o estar-abrigado e a confiança, toda angústia pode desaparecer¹⁴⁶”.

Boss claramente defende a posição de que a angústia cotidiana dos seres humanos “pode ser anulada na experiência amorosa do pertencer imediato a um fundo inabalável, basilar.”¹⁴⁷ Que repercussões isso tem para a sua psicoterapia? Isso é algo que precisamos considerar a partir da relação entre angústia, culpa e libertação.

A descrição que Boss faz da culpa também se inicia de uma forma ôntica, por meio de uma indicação daquilo que falta. Em seguida, Boss caminha em direção à sua constituição ontológica originária, tal como podemos perceber na seguinte passagem:

“*Schuld* (Culpa) deriva da palavra alemã do antigo alto-alemão *Sculd*. Mas, arcaicamente, *Sculd* apenas

¹⁴⁶ Idem, pág. 33.

¹⁴⁷ Idem, pág. 36.

significava aquilo que carece e falta; e, realmente, algo sempre e perpetuamente falta na vida do ser humano¹⁴⁸.

Tal como ficará cada vez mais claro, o patológico em Boss pode ser traduzido pelos modos privativos nos quais culpa e angústia, reduzidas a suas dimensões meramente óticas, enquanto dívida e medo, aparecem como posicionamentos prévios na lida circunvisiva, empobrecendo radicalmente a possibilidade de orientação e o aprofundamento naquilo que está em jogo a cada vez na existência. Nesse sentido, “libertação” ou o gesto terapêutico em si apontam para a possibilidade de se assumir a condição de mortalidade e o débito existenciário que somos em relação à nossas possibilidades. Em suma, é preciso aqui nos afeiçoarmos à nossa negatividade por meio do amor.

Aqui já começa a ficar clara uma distinção fundamental entre o pensamento de Boss e o de Binswanger. Enquanto o último busca compreender e descrever o paciente a partir de seu mundo, o primeiro tem sua atenção voltada para o campo de suas possibilidades e privações.

Nas passagens seguintes podemos perceber tanto a natureza do problema a que se dedica, quanto a solução pensada por Boss para esse problema. De início, ele nos diz:

“De fato, a angústia do ser humano atual costuma retroceder tanto sua auto-compreensão e limitá-la de tal forma, que ele se compreende a si apenas como uma gota d’água solitária, suspensa no ar”¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Idem, pág. 31.

¹⁴⁹ Idem, pág. 35.

É isso, então, que a angústia traz consigo. O que, por sua vez, possui uma relação direta com a culpa e, por contraposição, com o amor enquanto o modo pleno de lida com angústia e culpa. É o que encontramos na segunda formulação:

“Ao contrário, na condição do amor, o aí-ser está aberto a uma experiência totalmente diferente, experiência que permite reconhecer aquilo que os seres humanos normalmente chamam de morrer, como sendo o contrário do não-poder-mais-estar, como sendo um íntimo abrir-se e aprofundar-se no amado como um todo”¹⁵⁰.

Ou seja, no esteio da noção heideggeriana de «pastor do ser», noção essa presente na *Carta sobre o humanismo*¹⁵¹, Boss apoia sua psicoterapia num trabalho de busca pela lida autêntica com a angústia e a culpa. É por isso que ele afirma que:

Não “há, conseqüentemente, nenhum fenômeno da consciência humana que não deva e não possa ser entendido no fundo como um chamado e uma advertência para cumprir a missão humana de guardião e pastor de tudo aquilo que tem que aparecer, que ser, e que quer se desdobrar na luz de uma determinada existência humana”¹⁵².

Quando diz que:

¹⁵⁰ Idem, pág. 36.

¹⁵¹ Heidegger, M.: *Carta sobre o humanismo*, 2 ed. rev., tradução de Rubens Eduardo Frias, São Paulo: Centauro, 2005.

¹⁵² BOSS, M.: *Angústia, culpa e libertação*, tradução de Spanoudis B., São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1988, pág. 39.

“se alguém se mantém realmente aberto à essência total e não disfarçada da angústia, é aí justamente que ela abre aos seres humanos aquela dimensão de liberdade na qual, e só então, se possibilita o desdobrar das experiências do amor e da confiança”¹⁵³.

Ou quando afirma que:

“(...) a angústia, vivida em sua 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”¹⁵⁴

Boss não deixa dúvidas quanto ao âmbito de sua Análise existencial.

Uma vez mais, aqui, podemos perceber a herança, não declarada, do pensamento de Binswanger, nesse movimento que associa a patologia a isolamento e saúde ao amor, elementos tão característicos do gesto binswangeriano. O que avança efetivamente aqui é o modo como podemos alcançar essa união no amor. Binswanger defende que o médico deve optar por confiar no paciente e este, através dessa confiança, pode optar por voltar ao mundo comum, enquanto Boss pensa a clínica como um método em que, através da aceitação, do amparo e do acompanhamento, o paciente pode assumir a responsabilidade por sua existência, em outros termos, uma relação com a culpa e a angústia como um “chamado, sem angústia, feliz e sensato para o existir, como âmbito de claridade

¹⁵³ Idem, pág. 36.

¹⁵⁴ Idem, pág. 36.

do mundo”¹⁵⁵. Mas como, efetivamente, pode agir o terapeuta no sentido de possibilitar ao paciente este afeiçoar-se a própria condição?

4§ Apontamentos acerca do método clínico segundo a Análise existencial de Medard Boss.

Assim como Binswanger, Boss considera a relação o ponto central do trabalho terapêutico, uma vez que o modo como o paciente pode se relacionar com o terapeuta acontece a partir do modo como está podendo existir. O clínico, portanto, deve manter-se atento ao modo de ser do paciente imediatamente observável e as afinações (*Befindlichkeit*) subjacentes.

Orientado pelo entendimento da condição do aí-ser como existente, faz-se relevante a atenção não apenas às possibilidades vividas pelo paciente, quanto ao que lhe impede de desdobrar suas possibilidades. Portanto, para poder sustentar tal atenção, o clínico precisa, para além de seu estudo teórico, ter experimentado sua própria existência como aí-ser. Somente a partir desse esclarecimento vivencial da condição existencial dos fenômenos humanos, poderá o clínico discernir entre os fenômenos sadios e patológicos.

Para Boss, o que está em jogo nas patologias é o fato de serem essencialmente privativas. Dito de outro modo, são reduções nas possibilidades de relação, uma vez que aqui se retém uma relação próxima com uma possibilidade que mostra-se como fechada. A abertura privativa (patológica) restringe de início a amplitude e a riqueza com que algo pode aparecer e nos solicitar, uma vez que já se encontra de início, comprometida.

¹⁵⁵ Idem, Pág. 46.

Como já tratamos em nosso capítulo sobre os *Zollikoner Seminare*, as possibilidades humanas são sempre modos de correspondência às solicitações que apresentam a cada um de nós. A privação, por sua vez, é um modo específico de negação, pois retém a possibilidade privada no sentido do que falta. Nesse sentido, o modo sadio continua presente na privação, encontra-se apenas perturbado. Ou seja, toda a privação tem como copertinência essencial, algo que se mostra como suprimido. Que está presente enquanto privado, que se mostra como inacessível. Na patologia, portanto, o que aparece é o modo sadio como aquilo que falta. Como algo a ser restituído.

Mas o que leva alguém a ser a partir de uma abertura privativa de mundo? Como isso pode se dar?

Tal como veremos em detalhe um pouco mais a frente no texto, Boss é um crítico da noção de causalidade. Isso não quer dizer, por outro lado, que considere o comportamento humano randômico ou aleatório. Apoiado pela fenomenologia hermenêutica de Heidegger, Boss pensa o comportamento como sendo motivado. Ou seja, mais que algo que determina nossos modos de ser, os contextos motivacionais dizem respeito ao que nos solicita. Para que possamos entender à fundo essa noção central do pensamento de Boss é importante termos claro que toda motivação se determina a partir de uma compreensão de algo como algo, que sustenta um modo de ser.

Compreensão aqui tem o sentido que lhe é atribuído na abertura de mundo, ou seja, como aquilo que já de início, a cada vez, abre o que se apresenta para mim intencionalmente como sendo. Quando algo se apresenta para mim como assustador, por exemplo, já se dá imediatamente enquanto tal e me solicita determinados modos de correspondência como, possivelmente, a esquiva ou a defesa. Minha liberdade, portanto, diz respeito a modo como posso corresponder a essas solicitações. Se me encontro aprisionado em poucos e

ineficazes modos de correspondência, me encontro em situação patológica, se posso lidar de diferentes modos como essa solicitação, no sentido de me relacionar livremente com ela, estou sadio. O ponto central da diferença entre causa e motivação aqui é o fato da causa determinar e a motivação solicitar. Frente ao que me solicita posso ter alguma liberdade, frente ao que me determina, não.

Por outro lado, eu posso ou não ter clareza quanto ao que me solicita, uma vez que a aquilo que se abre compreensivamente não precisa necessariamente ser tematizado por mim. Vejamos um exemplo para que esse ponto fique claro. Eventualmente, quando estou em meu trabalho como clínico, frente a um paciente, sinto um incomodo com relação a algo em nossa relação. As vezes esse incomodo permanece por semanas até que em determinado momento consigo tematizar o que me incomoda. Por mais que o incomodo já estivesse me solicitando a atenção à tempos, ele não pode até então ser propriamente correspondido. Isso não quer dizer que não existia ou que não estava lá, quer dizer apenas que estava presente de modo atemático. Nesse sentido, a terapia muitas vezes tem como um de seus objetivos o esclarecimento, enquanto tematização, das solicitações que apresentam, assim como uma exploração sistemática dos sentidos que a sustentam.

Para tal esclarecimento, Boss lança mão justamente do trabalho de investigação daquilo que vai chamar de gênese motivacional. Ao dedicar-se a história de vida do paciente, o clínico fica atento para a identificação daquilo que chama de incidentes patogênicos. Ao contrário da noção de causa, o que se busca é a exploração da ocasião que motivou alguém a restringir suas possibilidades privativamente. Aqui é importante deixar claro que um incidente patogênico não pode, por si só, “causar” modos privativos. Sua investigação pode, por outro lado, nos possibilitar um entendimento dos sentidos em virtude dos quais alguém restringiu privativamente suas possibilidades existenciais. Tal posição de Boss pode ser

encontrada em *Daseinsanalyse e Esquizofrenia*, onde a autora é clara ao afirmar que:

A “daseinsanálise pode ser pensada como uma análise das restrições, cujo foco é o que continua a motivar a permanência dos modos restritivos do se comportar e não o que determina as restrições.”¹⁵⁶

Tais privações, porém, muitas vezes permanecem atemáticas e manifestam-se sob a forma de sintoma, eventualmente, ganhando forma corporal. De que modo, porém, podemos lidar com essas manifestações sintomáticas? De que modo a corporeidade pode nos auxiliar na exploração dos sentidos dos sintomas?

5§ A psicossomática como porta de entrada para a questão do corporeidade.

Boss trabalha amplamente a questão da psicossomática em suas publicações, tanto no âmbito dos textos estritamente teóricos, quando em seus casos clínicos. Todo o argumento aqui gira em torno da crítica à cisão tradicional entre psíquico e orgânico (outra questão bastante trabalhada por Binswanger) e da compreensão das patologias à luz do fenômeno da corporeidade, tal como compreendida por Heidegger. O ponto central é que, mesmo no caso das patologias que parecem puramente orgânicas, é sempre o aí-ser humano como um todo que sofre. Não existe a doença em si, autônoma, mas sempre o ser doente.

Os termos advindos do alemão *Leib* (corpo vivente) e *Körper* (corpo orgânico), marcam a clara distinção em jogo aqui. Tal como

¹⁵⁶ CARDINALI, I.: *Daseinsanalyse e esquizofrenia: um estudo na obra de Medard Boss*, São Paulo, Escuta, 2012, p. 74.

fica evidente a partir de nossa discussão prévia sobre a corporeidade nos *Zollikoner Seminare*, *Leib* não é um corpo que pode ser acessado como presença à vista, que pode ser delimitado por epiderme. Antes, trata-se de um modo de abertura do aí-ser. Dito de outra maneira, a corporeidade só pode ser compreendida a partir do fenômeno da abertura de mundo. Ela é o modo corporal do dar-se dessa abertura. Assim, mesmo os órgãos sensoriais como visão e audição, só podem “funcionar” como âmbito de aparecimento de algo como algo, uma vez que, corporalmente já estamos, de início e na maioria das vezes, aí junto aos entes. Ou seja, “é porque, enquanto ser-no-mundo, eu me encontro já junto as coisas que eu posso abordar fisicamente um objeto do mundo”¹⁵⁷.

O problema da psicossomática é que não é possível simplesmente transitar entre estes dois modos de compreensão (*Leib* e *Körper*). Como, por exemplo, um neurotransmissor poderia se transformar em um sentimento? Uma lágrima poderia se tornar um composto químico, sem perder nessa tradução justamente o que a torna uma lágrima? Boss, em *Introduction à la médecine psychosomatique* é contundente ao afirmar que é, “por princípio, coisa impossível fazer evaporar bruscamente uma substância física, por mais sublime que ela seja, num fenômeno psíquico”¹⁵⁸. Ou mesmo em *O modo-de-ser do esquizofrênico à luz de uma fenomenologia daseinsanalítica*, quando afirma que:

“É sempre uma transgressão da competência do pensamento científico a afirmação de uma relação causal entre qualquer fenômeno “psíquico” da existência e um fenômeno físico que o preceda ou que seja registrável ao mesmo tempo e a afirmação de que este tenha produzido aquele. Tal relação causal expressa algo que não pode nem

¹⁵⁷ CABESTAN P., DASTUR F.: *Daseinsanalyse*, RJ, Editora Via Verita, 2015, pág.123.

¹⁵⁸ *Introduction à la médecine psychosomatique*, pag.26.

ao menos ser concebido, quanto menos comprovado. Sobre a ligação de fatos corporais e psíquicos, a ciência nunca poderá fazer afirmações que vão além da aceitação de uma mera simultaneidade, ou de uma consecução corporal. A ciência nunca consegue ir além da afirmação de “quando então” no que concerne à relação entre o físico e o psíquico.¹⁵⁹”.

6§ Apontamentos metodológicos para a prática clínica, a partir da noção central de corporeidade.

Como vimos, a patologia em Boss está ligada fundamentalmente a uma perda de liberdade, que acontece como abertura de mundo privativa. Ou seja, já de início, o mundo se estrutura a partir de posicionamentos prévios que encurtam radicalmente as possibilidades existenciais.

O corpo em muitos dos casos clínicos de Boss, aparece como um possível âmbito de manifestação de determinadas possibilidades existenciais que nos solicitam radicalmente, mas que não podemos permitir que ganhem expressão livremente. Assim, manifestam-se corporalmente de forma involuntária, sob o modo daquilo que passou a ser compreendido como sintoma somático.

O que está em jogo aqui, porém, não é uma busca por desvendar o sentido por trás, ou para além do sintoma, em uma atitude dedutiva, mas deixar aparecer livremente aquilo que corporalmente já se manifesta. Como nos diz Boss em *A paciente que ensinou o autor a ver e pensar diferente*:

¹⁵⁹ BOSS, M.: *O modo-de-ser do esquizofrênico à luz de uma fenomenologia daseinsanalítica*, In: Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse N° 3, São Paulo, 1977, pag. 06.

“Certamente nossa abertura e nosso encontro livre com certos âmbitos do mundo humano podem ser obstruídos fortemente pelas imposições do nosso próprio e obstinado si mesmo, ou pela cegueira, extrínseca, imposta pela pressão alienadora de uma atmosfera inadequada de nosso ambiente de infância. Mas, nenhum ser humano pode silenciar completamente o desafio de tudo que está destinado a aparecer e tornar-se manifesto na clareira de uma dada existência”¹⁶⁰.

Dito de outro modo, o *aí-ser* é, fundamentalmente, aquele que se constitui como *ser-para-fora*, para o mundo como clareira, como a abertura a partir da qual os entes podem aparecer como algo, como o dotados de determinadas propriedades e não de outras. Como temíveis ou desejáveis, permitidos ou proibidos, etc. Nos solicitando, a cada vez, deste ou daquele modo.

Nenhum *aí-ser*, porém, pode decidir com que entes se deparar. Essa é uma questão central para a Análise existencial. O que se busca é poder ser lugar de manifestação para o que quer aparecer e não assumir o controle sobre o mundo, e impor sobre ele quais entes podem e quais não podem se manifestar de acordo com a vontade. Isso não apenas é impossível, mas é uma chave para compreensão de muitas patologias.

Cabe ao analista, portanto, o papel de convidar e acompanhar o paciente em seu processo de se permitir experimentar, cada vez mais plenamente, o que o solicita. No mesmo texto, o autor prossegue:

“Como seria se você permitisse a tudo que é o direito de ser, e se você se mantivesse aberta a tudo que quer vir

¹⁶⁰ BOSS, M. A paciente que ensinou o autor a ver e pensar de uma maneira diferente. In: *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. N° 11, São Paulo: 2002, pag.14.

a você, mesmo que a estrutura anterior da sua existência torne-se muito pequena e tivesse que ser despedaçada e morrer? Por que você não tenta desistir de toda essa luta e de defender-se de si mesma?¹⁶¹”

No limite, o que temos aqui é o constante esforço de manutenção de uma identidade, enquanto si mesmo (projeto de sentido), constituída e radicalmente delimitada por um conjunto específico de sentidos, em meio uma experiência pré-reflexiva de sistemática solicitação enquanto aproximação de entes cuja correspondência ameaça a estabilidade desta identidade privativa.

7§ Descrição das patologias a partir da noção central de privação ou abertura privativa.

As patologias, segundo Boss, podem ser descritas em termos das nuances de suas restrições. Ou seja, de acordo com o modo como a liberdade se restringe em cada contexto. Nesse sentido, faz-se necessário o constante acompanhamento do modo como diferentes doentes experimentam essas restrições, como forma de refinamento e detalhamento das descrições. Vamos reconstruir algumas das patologias descritas por Boss, a fim de permitirmos uma maior compreensão deste modo de descrição das patologias.

a) A Neurose

O ponto central em sua descrição das neuroses é uma privação das possibilidades, que se dá de tal modo que, segundo a experiência de quem vive a partir deste modo de abertura, seu modo atual de correspondência às solicitações do mundo é o único possível. Ou

¹⁶¹ Idem, pág. 15.

seja, ao invés de ser orientado pelo que o solicita, o paciente, a cada vez, impõe sobre a situação um modo de se comportar previamente aprendido e compreendido por ele como sendo o único possível.

Mais do que, simplesmente, um modo de ser dominado predominantemente pelo passado, a neurose é sempre mantida, assim como todo modo de ser, por uma motivação, uma compreensão acerca de algo. É a motivação que reinsere o passado e mantém o modo privativo. Assim, sempre que alguém se comporta de forma neurótica é porque o fator motivacional está presente. Isso não quer dizer que algum incidente patogénico seja recordado, mas sim que a inibição ocasionada neste incidente permanece restringindo o âmbito de correspondência a uma única possibilidade pré-estabelecida.

A liberação do padrão neurótico, quando possível, é sempre experimentada como um abalo de mundo, uma vez que o modo privativo deixa de cumprir seu papel de tranquilização e controle. Nesse sentido, enquanto perspectiva clínica, é claramente mais relevante poder deixar aparecer e ser tematizado o sentido da motivação que mantém o padrão privativo, do que recordar detalhadamente o incidente patogénico em si.

b) Psicoses e Esquizofrenia

As psicoses, para Boss, são marcadas essencialmente por dois fatores conjuntos. Uma radical redução da liberdade, associada a uma constituição precária de si mesmo. Vamos compreender melhor o que o autor pretende com essas definições.

Na esquizofrenia, em particular, são apresentados dois modos de realização do existir que marcam paradigmaticamente a patologia: Limitação e des-limitação. Co-existentes e interdependentes, esses dois modos de ser acontecem a partir de uma restrição na

capacidade de ser-com os outros, no primeiro caso o paciente enfrenta o perigo de ser completamente absorvido pela presença do outro, o segundo acaba por ser uma consequência do primeiro, ou seja, frente a tal atração aniquiladora o aí-ser é tomado pela necessidade de afastamento. Ou seja, tendo em vista a constituição precária do si mesmo, a intensidade da relação é ameaçadora para a sua manutenção. As solicitações em jogo no aberto do ser-com o outro, são insuportáveis para o aí-ser cujo mundo é marcado pela abertura esquizofrênica.

Do ponto de vista clínico, a atitude do terapeuta é fundamental. Ele deve ser extremamente cuidadoso acerca de como se relacionar com cada paciente em cada fase de seu tratamento de um modo a se adaptar as restrições do doente. Ele deve aceitar as possibilidades efetivas que o paciente a cada vez dispõe.

Segundo Boss, as possibilidades que os esquizofrênicos podem se apropriar são as infantis. Deste modo, não são raros os casos de Boss em que ele precisa permitir a seus pacientes a livre expressão de modos extremamente infantilizados de relação, chegando por vezes a ninar e dar leite aos pacientes como se fossem bebês. Atitude que o terapeuta tem de manter com extremo respeito e seriedade, tendo em vista que qualquer ironia por parte dele, poderia colocar todo o processo em cheque. Assim, a atenção aos modos de comunicação são sempre centrais, tendo em vista que por comunicação compreende-se não apenas a verbal, mas também o cuidado com os gestos e os silêncios (*rede*).

c) Delírio e alucinação

Os sintomas, que já podemos definir como modos involuntários de correspondência a solicitações do mundo que não podem ser livremente correspondidos, por vezes podem se autonomizar do

paciente a tal ponto, que podem ser vivenciados por ele como expressões alheias a ele, vindas de fora.

No caso do delírio dos esquizofrênicos, os modos da des-limitação e da limitação podem nos fornecer o acesso a sua compreensão. A falta de limite presente na des-limitação pode levar o paciente a ser completamente absorvido pelo que o solicita. Nesses casos, esse “sequestro” ou falência do si mesmo frente a solicitação des-limitada pode levar o paciente a uma experiência de estar fora de si que é vivida literalmente como ameaça de dissolução do si mesmo. Nesse sentido, o gênese do delírio está essencialmente ligada a esse caráter ameaçador que assume o ente que solicita em demasiada aproximação.

Nas alucinações, por sua vez, ocorre o mesmo fenômeno de des-limitação, só que nesse caso a proximidade com a solicitação é tamanha, que aquilo que ele experimenta aparece de modo sensorial. Ou seja, o paciente vive, assim como qualquer aí-ser, uma relação compreensiva com algo que vem de encontro e o solicita, porém, no caso da des-limitação alucinada, mesmo da ausência de um estímulo externo, o que vem de encontro aparece de modo sensorial. Devido à abertura de mundo esquizofrênica a partir da qual ele experimenta o mundo, o doente não pode assumir seus modos de correspondência às solicitações que advêm do mundo, como sendo seus. Ele são vividos como sendo impostos de fora. Muitas vezes sobre a forma do comando advindo de vozes.

O que está em jogo na alucinação esquizofrênica, no limite, é uma falta radical de liberdade de mobilidade existencial. De poder corresponder livremente no sentido de aproximar-se ou afastar-se do que a cada vez solicita. Na experiência sadia, podemos nos movimentar nesse sentido. Quando, por exemplo, uma situação me incomoda, tendo a poder, dentro de certos limites, me afastar dela. Ou quando algo me interessa, posso me aproximar, enquanto me interessar e depois novamente me afastar, ou mesmo corresponder

a outra solicitação, de modo a me desvincular completamente dela. O esquizofrênico, por outro lado, já de início está lançando e preso na relação com seja o que for, a partir de uma aproximação deslimitada.

Assim, como nas demais psicoses, o que temos aqui é um si mesmo precário e instável, e quando é solicitado além do que pode suportar, ele experimenta a ameaça de ruptura de si mesmo e de seu mundo.

8§ Contribuição da análise existencial de M. Boss para a questão da Intimidade como método clínico.

Se, por um lado, tal como foi discutido, podemos encontrar em Binswanger uma posição subjetivista, em Boss, é possível identificar uma certa herança psicodinâmica advinda da Psicanálise. Se pudermos acompanhar no parte inicial do texto, a partir de nossa discussão em torno da conferência *Angustia, Culpa e Libertação*, uma compreensão da clínica em diálogo com aspectos centrais do pensamento do chamado Heidegger tardio, onde se destaca a noção de *Pastor do ser*, como referência ao modo de ser sadio. No sentido daquele que está disponível para se assumir como lugar de manifestação dos entes. Na segunda parte do texto, em que pudermos nos aproximar de sua reflexão acerca do método clínico *stricto sensu*, podemos acompanhar o modo como seu trabalho acontece como esclarecimento do sentido os sintomas, via exploração da ocasião patogênica. Algo que remete diretamente ao método psicanalítico.

Talvez não seja um exagero afirmar que Boss nunca abandonou por completo seu projeto de 1963, da constituição de uma psicanálise fenomenologicamente esclarecida.

Tal como veremos, por mais que a Análise existencial de Boss possa nos fornecer elementos fundamentais para a nossa

investigação, na Intimidade pensada como método clínico não é o esclarecimento do sentido do sintoma que ocupa o lugar central do trabalho clínico, mas o modo de ser-com. Claro que o modo de ser-com íntimo também vai permitir a manifestação do sentido do sintoma. Mas isso acontece indiretamente.

Tal como vai tornando-se claro, o trabalho que visa o despertar do modo-de-ser-com íntimo tem como objetivo o deixar despertar um modo de estar junto com o outro em que determinados modos de aberturas privativos não sejam mais necessários. Ou seja, aqui eles não deixam de existir por terem sido esclarecidas em seus sentidos, a partir de insights ou interpretações, mas tornam-se obsoletas, e caem por si só em desuso. Dito segundo a linguagem utilizada por Boss, no modo-de-ser-com íntimo as motivações que sustentam os modos privativos perdem sua relevância e seu poder mobilizador. Tal possibilidade de desoneração apenas pode ser conseguido no despertar de um modo de familiaridade a que chamamos de familiaridade própria, que se distingue da familiaridade imprópria pelo ser caráter de morada. Lugar para o aí-ser enquanto tal, em sua indeterminação e finitude.

Tendo sido apresentados e discutidos em principais aspectos da Análise existencial de Boss, no que diz respeito a nossa investigação a cerca da Intimidade como método clínico. Estamos prontos agora para a apresentação detalhada de uma caso clínico. Está apresentação será seguida de uma análise que vai nos permitir reunir os diversos aspectos discutidos até o presente momentos em nossa pesquisa, em torno de um trabalho clínico realizado por mim, ao longo de mais de dez anos.

Após essa análise, estaremos devidamente preparados para apresentar em sua forma final, os principais pontos do método clínico desenvolvido a partir da noção central de intimidade.

QUINTO CAPÍTULO

O caso Doralice

INTRODUÇÃO

Solicitar a um paciente que disponibilize aspectos de sua história de vida e de seu processo psicoterapêutico para um trabalho científico envolve questões difíceis em diferentes âmbitos. Gostaria de citar três das questões que mais dificultaram a decisão em assumir essa tarefa: exposição, impacto no processo e impacto da vida do paciente. Se, por um lado, produzir um texto que radicalmente não tenha aspectos particulares da história de vida do paciente não é possível, uma vez que isto retiraria justamente a veracidade e profundidade do caso e, portanto, a relevância em escrevê-lo, um texto detalhado em termos biográficos aumenta, por outro, vertiginosamente a possibilidade de levar ao reconhecimento e à possível exposição do paciente.

Para além do receio de exposição, porém, é preocupante o impacto que o processo de escrita e subsequente publicação possa vir a ter, tanto no processo clínico quando na própria vida do paciente. Tal como vimos, não impor ao paciente nenhum tipo de demanda pessoal por parte do terapeuta, não interferir no processo com questões da vida particular daquele que cuida são premissas fundamentais para favorecer a constituição do espaço e da relação clínica. Nesse sentido, uma proposta por parte do terapeuta para que o paciente compartilhe algo, íntimo, em uma publicação, ainda que acadêmica, pode ser uma intervenção de enorme magnitude na relação clínica.

Mais do que cuidar dos aspectos éticos do texto em si, é fundamental cuidar desse processo e, principalmente, selecionar o caso a ser escrito não apenas levando em consideração o conteúdo

do mesmo e sua relevância para o tema investigado, mas o modo de ser do paciente e o sentido que tal empreitada pode assumir para ele.

Por mais que nunca possamos radicalmente antecipar o impacto de algo como isso em alguém, logo que a necessidade de articular a reflexão filosófica com a prática clínica surgiu em meu processo investigativo, uma paciente em particular me ocorreu. Uma pessoa para quem não apenas caberia uma proposta como esta, mas que poderia se beneficiar clinicamente desse processo.

Trata-se do caso de Doralice¹⁶², um caso longo, que já acompanho há mais de dez anos em psicoterapia semanal quase que ininterrupta e ainda em andamento. Além do tempo de nossa relação, a paciente em questão tem uma ligação importante com arte e escrita e já havia manifestado algumas vezes o desejo de escrever sua história. Por mais que o que esteja em jogo seja completamente diferente de algo como uma biografia, a ideia de oferecer seu processo e sua história para uma tese de doutoramento foi bem recebida pela paciente.

Como modo de delimitar o espaço desse trabalho em relação ao processo psicoterapêutico, foram agendadas três consultas extras de cinquenta minutos de duração especificamente para essa entrevista. Estes encontros foram gravados em áudio, com a prévia anuência do paciente, de tal modo que o único material em termos biográficos utilizado na presente investigação foi retirado dessas três gravações. Deste modo, a paciente pôde escolher o que gostaria de contar ou não na gravação e, portanto, aquilo que ela permitiria que se tornasse público. Cada encontro foi transcrito e o material foi enviado para Doralice para revisão e comentários, de modo que o texto final acabou por constituir-se em um trabalho à quatro mãos.

¹⁶² O nome da paciente é fictício. Ele foi pensado como uma junção do nome das personagens Dorothy (*Mágico de OZ*) e Alice (*Alice no país das maravilhas*). Duas meninas que se refugiaram num mundo próprio quando não foi possível suportar o mundo comum, mas que conseguiram fazer o caminho de volta para casa.

Nomes, locais e traços que pudessem colaborar para o reconhecimento do paciente foram alterados com vistas a garantir o seu anonimato.

A história de vida de Doralice está sendo contada única e exclusivamente levando em consideração o modo como ela a percebeu e vivenciou. Não houve nenhum tipo de pesquisa ou investigação para além de um acompanhamento minucioso de sua descrição pessoal e detalhada dos aspectos centrais de sua história.

Finalmente, é preciso chamar a atenção para o fato de essa descrição ter sido feita em um momento determinado de sua vida, de seu processo terapêutico, segundo uma proposta específica e sob a afinação específica daqueles encontros. Portanto, nem se quer se deve considerar esta versão da história a única que ela mesma contaria sobre si.

HISTÓRICO DE VIDA

A avó materna de Doralice

Para que possamos compreender propriamente a descrição de Doralice acerca de sua história de vida, é necessário iniciarmos duas gerações antes dela, com a chegada de sua avó materna no Brasil, ainda criança. De início, ela se instalou em uma fazenda no interior, onde trabalhou para sobreviver nas plantações e passou a se prostituir.

Aos quinze anos de idade, ela conheceu o avô de Doralice, um rapaz de uma família tradicional e renomada, de quem engravidou. Por mais que ele tivesse se apaixonado por ela e assumido publicamente a relação e a filha, que registrou com seu sobrenome, eles nunca se casaram.

A avó de Doralice foi morar com a família dele, local em que sofreu uma violenta segregação. Ela nunca pode, por exemplo, fazer as refeições à mesa junto com a família, mas foi obrigada a comer separada, na cozinha, e a dormir em um quarto de empregada, hábito que manteve por toda a vida, mesmo quando teve a própria casa e condições financeiras confortáveis. Até ao dia de sua morte, a avó de Doralice fez questão de dormir no quarto de empregada e de alimentar-se na cozinha, frequentando a sala de jantar apenas em raras ocasiões como Natal e Ano Novo.

Doralice não conheceu seu avô materno, mas lembra de, desde os quatro anos de idade, assistir as “crises nervosas” de sua avó, nas quais ela acusava sua filha, mãe de Doralice, de ter relações incestuosas com o pai. Mais tarde, durante essas mesmas crises, a avó dizia a Doralice que não era para ela ter nascido, que sua mãe batia a barriga contra o tanque de lavar roupa para tentar abortá-la.

A mãe de Doralice

A mãe de Doralice conheceu aquele que seria o pai de suas filhas através de um dos filhos dele, de seu primeiro casamento. Ele era bem mais velho que ela, casado e com três filhos. Foi com esse rapaz, um dos filhos daquele que seria o pai de suas filhas, com quem ela primeiro se namorou. O relacionamento com esse rapaz foi um relacionamento tradicional da época, marcado pelo “namoro de mãos dadas no sofá”. O avô materno de Doralice recebeu bem o rapaz e com ele desenvolveu rapidamente uma relação próxima.

Porém, por mais que o avô de Doralice procurasse a todo custo mostrar a imagem de sua filha como uma moça fina, educada, prendada, a maior parte era apenas uma enorme fachada. Quando recebiam o rapaz em casa, por exemplo, toda a comida servida era comprada e descaracterizada para que aparentasse ter sido feita por

ela. Não tardou para o que o rapaz percebesse essa tentativa de enganá-lo. Além desse aspecto, um outro, mais grave, foi a gradual constatação da presença de algo de “estranho” não apenas a respeito da mãe de Doralice, mas também de sua avó que se oferecia sexualmente ao rapaz de forma cada vez mais direta e constrangedora.

Tendo percebido que tal relação seria difícil o rapaz teve o cuidado de gradualmente ir terminando o relacionamento com a mãe de Doralice. Entretanto, conforme esse relacionamento foi findando, outro foi se iniciando entre a mãe de Doralice e o pai do rapaz que, mesmo ciente de toda problemática envolvendo a moça, inicia com ela um namoro e rapidamente se casa.

O pai de Doralice

Por mais que houvesse herdado uma condição bastante confortável de sua mãe, o pai de Doralice ambicionava ter um sobrenome tradicional para poder ascender socialmente. A mãe, como havia herdado o sobrenome de seu pai, era conveniente para a sua ambição.

Sua avó paterna, herdeira ela também de uma condição financeira confortável, era esquizofrênica e passou por várias internações até não ter mais condições de cuidar de seu filho, o pai de Doralice. Ela cita como exemplo um episódio em que sua avó jogou o filho ainda bebê no vaso sanitário. O avô paterno de Doralice, com a agravamento do quadro de sua esposa, a abandonou e voltou para seu país de origem onde se casou novamente e nunca mais deu notícias. A criação do pai de Doralice foi confiada a uma “criada especial” de sua mãe.

Doralice sempre ouviu de sua família que seu pai também apresentava um quadro esquizofrênico, mas isso nunca foi

constatado por ela. Ela não tem registro de nenhum sintoma ou algo que apontasse para isso na relação com ela.

O primeiro trabalho do pai foi no exército como artilheiro. Por mais que tivesse se destacado no ofício, acabou persuadido a abandoná-lo por uma tia, preocupada com os riscos envolvidos na vida de um militar. Esse ofício representou para a família do pai um momento em que ele poderia ter sido diferente, ter um emprego, “endireitar”. O seu pedido de dispensa marcou uma mudança em seu modo de ser, algo como o primeiro de muitos atos que o levariam a uma “vida voltada aos prazeres mundanos”.

Logo em seguida a sua dispensa do exército conheceu sua primeira esposa, com quem casou-se. Algum tempo depois, envolveu-se sexualmente com a irmã dela, de quinze anos, que foi morar com eles, o que levou a uma série de complicações no casamento.

Tiveram três filhos. Quando estes já estavam terminando a adolescência, o relacionamento dos dois já estava bastante deteriorado. Foi nessa época que seu filho rompeu com a mãe de Doralice. O pai do rapaz, ciente do fim do namoro, rapidamente se divorcia e inicia um relacionamento com ela. Já não era a primeira vez que pai e filho disputavam a mesma mulher, eles tinham uma relação bastante competitiva. Além disso, segundo Doralice, praticamente todas as pessoas em sua família, com exceção dela, eram ninfomaniacas. Mais da parte da família do pai do que da mãe, mas nesta a questão sexual também era muito forte.

Até como uma forma de cuidado, o pai de Doralice não se casou com a mãe dela, uma vez que ela recebia uma pensão de seu pai, que seria interrompida em caso de matrimônio, mas se “amigaram” e passaram a morar junto. Depois de algum tempo, tiveram a primeira filha, a irmã de Doralice.

O relacionamento entre os dois passou a ficar mais difícil até que começaram a se afastar, chegando a se separar. O pai de Doralice

construiu uma casa luxuosa para sua mãe, em um bairro nobre e passou a morar no sítio de sua família, um pouco mais afastada do centro.

Porém, essa separação nunca foi total e eventualmente seu pai e sua mãe se reencontravam. Em um desses reencontros, a mãe de Doralice engravida dela. O advento de Doralice reaproxima o casal que não chega a reestabelecer formalmente a relação, mas passa a viver como casal quando estão juntos, ou seja, em algumas viagens ou quando pai de Doralice passava pela casa. Isso ocorria de tal modo que Doralice só veio a se dar conta que o pai não estava efetivamente com a mãe, para além dos momentos em que estavam todos juntos, muitos anos depois, através de empregados da casa.

A casa “êxtima” (casa do centro)

A casa da mãe de Doralice era uma “casa bem pesada”. Sua avó brigava muito com sua mãe e já existia a doença mental das duas. Era uma casa com muitos palavrões, nudez, insanidade, violência física e mental, negligência escolar e alimentícia.

Na época em que seu pai era vivo, a casa ainda tinha muitos empregados e era bem cuidada. Elas não passavam nenhuma necessidade material e o pai de Doralice acompanhava, na medida do possível, os estudos das duas, assim como cuidava da parte de vestuário, higiene, saúde, etc.

Porém, apesar desses esforços do pai, Doralice considera ter havido uma enorme negligência por parte dele e de sua família, uma vez que, mesmo com o agravamento da crise esquizofrênica da mãe e da avó, não houve nenhuma tentativa profissional de tratamento, seja clínico ou medicamentoso.

Doralice cita episódios em que sua mãe acordava com uma voz diferente, grossa, de homem e que ela e seu pai ficavam na sala

(Doralice e a irmã espiavam e ouviam da escada) enquanto a mãe ficava nua mostrando a vagina para o pai e “falando como prostituta”. Eventualmente, o pai gravava sua voz e fotografava os gestos obscenos que ela fazia.

Frequentemente, essas crises aconteceram na frente das duas filhas. Doralice lembra que sua mãe falava muito de pênis durante suas crises, dos diferentes formatos, tamanhos, etc.

Quando seu pai não estava, Doralice encontrava conforto em meio aos empregados. Segundo ela, a avó criou a irmã e ela foi criada pelos empregados. Ela adorava ficar na copa com os papos das empregadas, saía com elas mesmo contrariando a vontade do pai, gostava da bagunça da cozinha, das canções e de segurar o colar da empregada para que ela não a soltasse do colo.

O sítio íntimo (casa do pai)

Aqui era onde Doralice morava nos fins de semana, como parte de uma família grande, saudável, sendo tratada igualmente como família, em meio aos irmãos, pai, tios, primos, etc. Era um sítio gostoso, com uma piscina e uma churrasqueira onde passaram grande parte do tempo. Todos sempre estavam presentes em praticamente todos os fins de semana. Eles eram unidos, cuidavam uns dos outros e não existia briga.

Além do sítio, o pai matriculou Doralice e sua irmã em um bom colégio, em que havia “uma boa vida social” e as estimulava a participar do máximo de atividades possíveis entre esporte e recreação. O pai fazia o que podia para tirar as duas do ambiente da casa da mãe, mesmo durante a semana.

A irmã de Doralice

Gradualmente, a irmã de Doralice começou a se isolar. Em casa, só ficava no quarto, quando saía era apenas para ver televisão, em silêncio. Por mais que sempre tivesse sido muito querida pelos professores, ela, que já era bastante reservada, passou a quase não se comunicar mais.

Um evento que marcou um agravamento no isolamento da irmã de Doralice foi um acidente de carro que ocorreu em frente a seu colégio. Alguém deixou o carro sem o freio de mão puxado e este desceu em direção ao colégio matando um aluno e quebrando a perna da irmã de Doralice, que foi atingida no caminho. Depois desse acidente ela ficou “estranha”.

Passou a sofrer alguma violência por parte das meninas da escola, que a humilhavam e machucavam e ela não se defendia. Simplesmente se calava e não interagiu de forma alguma.

Seu humor, porém, melhorava durante as viagens com o pai e teve uma melhora significativa no início de sua adolescência. Já começando a se relacionar com os meninos e descobrindo seu corpo, pode, principalmente durante essas viagens para praia ou para o campo, experimentar bons momentos.

Ela passava mais tempo com a mãe e Doralice com o pai. Ela tinha as suas questões com o pai, não haviam muitas trocas de carinho entre os dois e frequentemente aconteciam atritos. Enquanto sua irmã e sua mãe gostavam de hotéis caros, requintados e fazer compras em lojas de grife, Doralice e seu pai preferiam coisas mais simples, acolhedoras e calorosas.

A irmã de Doralice começou sua vida sexual bem cedo, ela se recorda especificamente de um episódio durante essas viagens em que o pai a retirou do mar com um rapaz, com quem supostamente estava tendo algum tipo de relação de cunho sexual e a repreendeu com broncas e palmadas.

Normalmente, mesmo durante essas viagens para praia, a irmã de Doralice já acordava com medo da mãe, que costumava despertar com humor péssimo. A atmosfera pesada das duas as impediam muitas vezes de abrir a janela e ver que havia “um mar lá na frente”.

Mas havia bons momentos também, Doralice lembra de brincar muito com a irmã na areia e da excitação dela sempre que se aproximava a hora de viajar. Porém, mesmo nas fotos de viagem ainda é possível perceber desde cedo Doralice sorrindo, brincando na praia e sua irmã um pouco soturna, “como se algo amarrasse o sorriso dela”.

Conforme ela foi avançando na adolescência começaram a aparecer os namorados e as complicações. Ela teve de sair do colégio em que estudavam pois já tinha se transformado na “galinha do colégio”. O pai ao perceber isso tentava inutilmente corrigir o comportamento com broncas e a tapas.

As duas viagens de despedida com o pai

Doralice fala que o pai, já doente, enfrentando o câncer que o levaria ao falecimento algum tempo depois, de forma bem diferente do normal, o que a levou a acreditar se tratar de algum tipo de teste, levou sua família materna para duas viagens em dois fins de semana seguidos. A primeira para um glamoroso hotel em que se hospedaram no melhor quarto, com suítes, salas de estar, bombons, licores e café da manhã na cama. Participaram de longos jantares com muitos pratos e os requintes que sua mãe e sua irmã adoravam. Ela ficava entediada durante os jantares e não gostava dos assuntos abordados pelas duas. Apenas aguardava a hora de ser liberada da mesa para se divertir com os empregados do hotel e os funcionários de recreação.

A segunda viagem foi para uma pousada simples de um casal português, em que havia apenas um quarto com um beliche para as duas ao lado da cama dos pais e um café da manhã coletivo. Doralice se recorda de ter gostado muito mais dessa viagem do que da primeira e até hoje lembra-se do casal gentil e alegre que lhe apertava as bochechas e que penduravam penicos pela sala para utilizar como vasos. Sua irmã e sua mãe, por outro lado, não gostaram dessa viagem, acharam as acomodações desagradáveis e excessivamente simples.

Nas viagens para a praia não era diferente, Doralice sempre acordando cedo e indo brincar e fazer as atividades infantis e sua irmã com sua mãe acordando tarde e indo direto para longos almoços, compras, etc. Por mais que tais diferenças pudessem ser atribuídas também a diferença de idade entre as duas, uma vez que a irmã é cinco anos mais velha que ela, Doralice ressalta que sempre havia, nessas viagens, programação e atividades para crianças mais velhas e adolescentes, como festas e encontros, e a irmã de Doralice nunca participava.

Doralice e seu pai

Doralice nunca parava no quarto dos hotéis e lembra de acompanhar seu pai em todas as ocasiões que podia, desde caminhar com ele na praia, logo às sete da manhã, até as “coisas chatas”. Sempre estava disponível não importa para onde ele estivesse indo e o que estivesse fazendo.

Lembra que chegou a pegar insolação duas vezes, em episódios em que o pai não podia estar com ela e a mãe estava dormindo, algo que ela atribuiu à negligência da mãe, uma vez que o “pai não poderia estar sempre presente”.

Foi nessas manhãs de convivência dos dois que começaram os ensinamentos do pai. Muitos conselhos para ela decorar, conferidos de modo autoritário para que ela seguisse e para que levasse aquilo tudo muito a sério.

Em um episódio, em uma destas viagens para a praia, ela e o pai combinaram acordar mais cedo e soltar todos os animais do hotel. Antes dos funcionários assumirem seus postos eles abriram todas as gaiolas e “salvaram” todos os pássaros, saguis e roedores, pois eles não acreditavam que os bichos deveriam ser presos. Depois correram para a praia e se divertiram muito. Nunca ninguém mais na família soube disso. Doralice lembra que durante essas viagens, quando a irmã e a mãe acordavam “eles já tinham feito muita coisa”. Em outra ocasião, ela se atrasou para o jantar e perdeu o “fondue”. Lembra de ter ficado muito triste e de seu pai ter acordado os cozinheiros de madrugada para fazer o prato especialmente para ela e de todos comerem todos juntos na cozinha.

A relação de Doralice com o pai era de profunda admiração. Ela ficava assistindo ao pai fazer a barba, passar seus perfumes e vestir suas roupas europeias, que ele tanto gostava de mostrar. Ficava muito atenta sempre que ele lhe contava suas histórias e falava de suas antiguidades.

Foi em meio a esses conselhos e ensinamentos que o pai de Doralice a solicitou que fizesse a promessa de que iria cuidar de toda a família depois de sua morte. Promessa que Doralice fez e que levou a sério por toda a vida.

A festa de 15 anos da irmã de Doralice

O pai, que já estava apresentado alguns sintomas do câncer que o acometia e enfrentava o agravamento do quadro da mãe de Doralice, teve de dar conta de todos os aspectos da festa. Desde

comprar o vestido até cuidar da decoração, atividades para as quais tinha pouca aptidão, o que fez com que ele cometesse muitos erros. Mesmo na hora de dançar a valsa com sua filha mais velha, Doralice lembra de ver seu pai dançar com alguma dificuldade.

Essa festa foi a última lembrança do pai sem estar acamado.

A morte do pai de Doralice

O pai de Doralice vendeu o sítio e comprou um título familiar em um bom clube social. Uma tarde, ele levou Doralice ao clube, lhe mostrou todos os lugares e disse que ali ela deveria fazer suas lições de casa, frequentar a biblioteca e que seria ali que ela conheceria seu marido. Ela, porém, enquanto ele falava, não pensava senão em um labirinto que ficava no segundo andar de um dos prédios do clube e em quando poderia ir até lá brincar. Doralice, com isso, estava recebendo de seu pai recomendações finais e pedidos de promessas e tudo em que pensava era se poderia tomar um sorvete antes de fazer tais promessas. Ela era uma criança da qual se exigia que crescesse rápido, pois estava prestes a perder o pai. Todavia, ela não tinha condições na época, aos onze anos, de corresponder a esse apelo.

Algum tempo depois, antes de ir para o hospital, ele passou por uma internação em uma clínica psiquiátrica. Tal internação ocorreu em meio à angústia pela doença terminal e ao medo de não terminar o seu testamento a tempo e do cuidado para que sua família aceitasse bem o modo como quis fazer a divisão de seus bens.

Doralice lembra do pai trancado em seu escritório muito preocupado, fazendo contas por muitos dias e noites seguidas e de ele achar que estava falido, que não haveria dinheiro suficiente para sustentar a família de Doralice após a sua morte. Ela não sabia, mas seu pai já estava entrando em um forte delírio, isolando-se no

escritório. Em meio seu pensamento delirante, ia ficando cada vez mais claro que só haveria uma forma de cuidar de todos: matá-los e cometer suicídio em seguida. No auge de sua crise, que durou algumas semanas, o pai de Doralice perseguiu por diversas vezes a família pela casa armado, chegando a disparar duas vezes no quarto dele em uma das últimas crises antes da internação. Com o auxílio de alguns parentes do pai, a família de Doralice conseguiu a remoção para a internação que teve que acontecer de forma involuntária.

Doralice, alheia ao que acontecia na casa, divertia-se com os dias que passava escondida com a irmã, trancada no banheiro. Para ela, era como se estivesse brincando de caverna. Ela ficava com a irmã, cheia de brinquedos e adorava quando, de tempos em tempos, chegavam lanchinhos pela porta sempre trancada. Ela percebia, porém, que a irmã não estava se divertindo.

Depois de muito insistir, permitiram que ela fosse visitar o pai. Ela lembra de ter gostado de vê-lo, de que queria ter tomado um cafezinho, mas que não lhe ofereceram e de seu pai lhe pedindo desculpas, mas de ela não saber bem porque ele estava fazendo isso.

Pouco tempo após a alta da internação psiquiátrica, complicações ligadas ao agravamento do câncer levaram o pai de Doralice a sua última internação hospitalar.

Houve muita briga entre os membros do primeiro e do segundo casamento durante sua estada no hospital. O pai de Doralice optou por dividir todo seu patrimônio em dois e dar metade para cada família. O problema é que, no primeiro casamento, havia três filhos e no segundo, dois, de modo que Doralice e sua irmã herdaram um valor maior que seus irmãos por parte de pai. Esse modo de dividir a herança foi o pivô de conflitos familiares que ainda hoje continuam reverberando.

Durante o velório do pai, todos se reuniram na casa de sua mãe, que havia convidado algumas amigas de Doralice e a colocou para brincar fora de casa, onde ficou jogando vôlei, alheia ao que

acontecia, sem nada saber sobre o que ocorrera ao pai para além da explicação de que teria saído repentinamente para uma longa viagem e que demoraria a retornar. Sua irmã estava na casa, participando do ritual com os outros. Por mais que algumas amigas tivessem comentado na época algo a respeito da morte de seu pai, as poucas vezes que havia perguntado aos adultos, eles confirmaram a história da viagem. Doralice lembra-se de haver desconfiado de algo, mas de ter preferido ficar com a versão da viagem e não se aprofundar.

Sua menstruação veio como uma surpresa. Ela não sabia o que era aquilo, trancou-se no banheiro e tentou estancar o sangramento com toalhas. Algum tempo depois, uma empregada da casa a acudiu e explicou do que se tratava e como ela deveria lidar com os sangramentos mensais. Foi em meio a essa espera pela volta do pai, seguida da gradual constatação de sua morte e ao início da adolescência que começaram as primeiras crises depressivas.

Doralice atravessou uma fase de luto muito difícil, em que ficou muito triste e sozinha. Passava os dias vestindo as roupas do pai em silêncio e assistindo as suas imagens em um projetor Super8. Certa vez, ela visitou o local em que o corpo de seu pai foi enterrado, limpou cuidadosamente o entorno, trocou as flores e tentou ver através da grade que a separava do corpo do pai, como se quisesse conferir se ele estava lá mesmo. Ela não voltou mais, pois a visita lhe doeu demais.

Nessa fase, Doralice, com doze anos, se aproximou duas vezes do suicídio. Ao constatar efetivamente a morte do pai, ela quebrou um copo e, com um dos cacos, tentou cortar seu pulso. A dor causada pelo vidro cortando sua pele foi, contudo, suficiente para que ela parasse. Em um outro episódio, Doralice tomou um punhado dos remédios de sua mãe, o que a levou a vomitar e desmaiar. Foram as únicas vezes que ela atentou intencionalmente contra a própria vida.

Com o tempo, porém, sua tristeza foi diminuindo, ao mesmo tempo em que se transformava em uma adolescente excepcionalmente bonita. Aos seus quinze anos, um advogado ligado à família, ligado ao seu pai, tentou convencer Doralice de que ela precisava se casar para poder se emancipar e ter acesso à sua parte da herança. Esse mesmo homem havia se aproximado de sua irmã, quando ela fez dezoito anos para “auxiliá-la” com o gerenciamento de sua herança. Doralice se informou e negou a proposta do advogado, mas teve que brigar violentamente com sua irmã que, sob a influência deste homem, tentava a todo modo convencê-la de que se casar era o que tinha que ser feito. Doralice acredita que esse advogado roubou parte do dinheiro da herança e que fez muito mal à sua irmã (ela desconfia inclusive de abusos de ordem sexual).

Após essa briga, a irmã de Doralice começou a ficar cada vez mais doente e isolada. Mesmo antes de receber a sua parte da herança, ela começou a sumir da casa. Fazia as malas e saía, até que eventualmente aparecia de volta ou dava notícias da casa de amigas ou de parentes. Já nesse período, Doralice não sabe bem como, o advogado adiantava algum dinheiro para sua irmã e sua mãe lhe dava orçamentos mensais para que ele depositasse em sua conta.

Doralice cita um episódio desse período em que teve que retirar sua irmã de uma casa de prostituição. Ao saber que ela estava nesse local, ela reuniu seus amigos e foram todos para o prostíbulo. Ela arrastou, então, sua irmã para fora de lá pelos cabelos. Mais tarde, a irmã confessou que se sentira aliviada pelo resgate e que, em certo sentido, estava esperando por ela.

Doralice não saiu, ficou morando na casa em meio à loucura. Sem o pai vivo e o acesso ao dinheiro da herança, os empregados foram embora e a casa ficou abandonada. A mãe e a avó de Doralice entraram em uma “espiral de loucura”. Ela procurava os vizinhos e pedia ajuda para internar a mãe e a avó. Todos tentavam ajudar,

mas era muito complicado tanto conseguir uma internação, quando tentar convencê-las a buscar tratamento. Nesta época, Doralice pode contar com o apoio inabalável de uma grande amiga e de sua família, que lhe ofereceram um lugar seguro e acolhedor para ir sempre que precisasse.

A casa da amiga, o colégio e o clube possibilitaram a Doralice um espaço diferente. Fora da casa da mãe, Doralice tinha muitas atividades, amigas e começavam a aparecer os namorados. Por mais que dentro de casa ela estivesse vivendo em meio ao auge da loucura de sua mãe e de sua avó, fora de casa estava tendo experiências maravilhosas com suas atividades e sua turma de amigos.

Ela nunca podia, porém, trazer um amigo ou namorado para casa, pois, além da desorganização da casa e da loucura das duas, sua mãe imediatamente passava a oferecer-se sexualmente. Foi nessa época que ela compreendeu porque sua irmã também nunca trouxera nenhum homem para casa.

O dia da decisão

Desde os quinze anos de idade, Doralice começou a chamar a atenção devido à sua beleza. Não tardou para que aparecessem os convites para trabalhar como modelo, algo que ela ambicionava. Conforme o tempo foi passando, foram chegando os convites para as melhores agências. Ela fez algumas fotos, mas ainda não levava o trabalho muito a sério.

Nessa fase, a casa já estava infestada por ratos, baratas e aranhas, com comida estragada na geladeira, restos de comida podre em cima do fogão, roupas sem lavar, banheiro com limo, lençóis sujos e janelas fechadas. O quarto da irmã estava sempre trancado e ela passou a ter de trancar o seu também para não ser agredida.

Uma noite, quando sua irmã não estava, sua avó, em meio a uma briga com a filha, subiu as escadas da casa, pegou com um balde as fezes que estavam acumuladas do vaso sanitário do banheiro, uma vez que nunca se puxava a descarga, e jogou escada abaixo. Doralice presenciou toda a cena.

As fezes escorreram para debaixo da escada, que era um lugar especial para Doralice. Era lá onde ela fazia seu teatro, onde brincava de loja, onde estavam suas bonecas. Frente a esse ato, a mãe e a avó de Doralice, que já estavam sangrando de tanto brigar e se arranhar, pararam. A avó de Doralice voltou para o quarto dos empregados onde sempre insistiu em dormir e a mãe foi para a cozinha.

Doralice ficou por alguns instantes olhando para as fezes. Já estava a algum tempo habituada a fezes em casa. Há meses que não se limpavam as fezes dos cachorros que secavam, endureciam e passavam a compor a decoração. Ela saiu de lá e foi para outra sala, onde encostou as costas na parede e foi descendo lentamente até sentar no chão. Por lá ficou chorado compulsivamente durante toda a noite, a ponto de não conseguir nem mesmo pensar em algo.

Amanheceu, Doralice se recompôs, arrumou-se e mudou sua atitude em relação ao seu trabalho, envolvendo-se em projetos maiores. Em pouco tempo começou a se desenvolver profissionalmente e a ganhar destaque e reconhecimento. Nessa fase, seu mundo começou a mudar, ela pode sair de sua experiência restrita ao colégio, ao clube e à casa para um mundo enorme, que parecia convidativo e cheio de possibilidades.

Seguindo uma recomendação de seu pai, Doralice passou a ter o clube como um segundo lar. Lá era onde ela namorava, fazia amigos e esporte. Dedicou um bom tempo à biblioteca, envolvendo-se em projetos de ampliação, doação de livros etc.

Nessa época, ela foi convidada para trabalhar como modelo em uma “grande agência”, o que era, para ela, “o sonho de toda menina”.

Ao aceitar, porém, logo sofreu uma forte decepção, devido à pressão feita pelas pessoas com quem se envolveu para que fizesse “programas”, ou seja, para que se prostituísse, a fim de pegar trabalhos grandes ou simplesmente poder continuar trabalhando. Ao negar, passou a pegar trabalhos de menor expressão e menos remunerados que as colegas que faziam o “book rosa”.

Doralice e a poesia

Desde pequena, Doralice gostava de escrever. Ela lembra de uma aula em que a professora dividiu a turma em grupos e passou um tema de redação para cada grupo. Ela gostou tanto de fazer a tarefa que quis por conta própria escrever sobre o tema de todos os outros grupos.

Uma vez, antes de seu pai viajar por um período maior, ele deu para ela um diário para que escrevesse seus pensamentos para ele, um hábito que ela sempre procurou manter. Um pouco depois de sua morte, ainda com dezessete anos, ela juntou suas poesias e escritos em um livro que lançou em seu clube como uma homenagem para ele. Segundo Doralice, sua mãe bebera bastante no dia para poder “encarar as pessoas”, enquanto sua irmã lhe ajudara no evento, o que foi uma ótima surpresa.

O clube deu um bom apoio cultural para o livro e Doralice passou a participar de concursos de literatura e feiras para divulgá-lo. Num desses eventos, ela conheceu aquele que seria o pai de sua filha, que na época tinha trinta e cinco anos.

O primeiro relacionamento

Foi um namoro saudável no começo, viajando e saindo muito em meio a fotógrafos, artistas, bookers. Quando começou a ficar mais

sério o relacionamento, ela o convidou para morar com ela na casa da mãe. Ele, ciente da situação de sua família, foi e passou a cuidar de tudo na casa, desde a limpeza da casa e a compra de alguns móveis até a alimentação de todos.

Porém, depois de algum tempo, quando a mãe de Doralice tentou explicitamente seduzi-lo, já demonstrando sinais mais graves de “estranheza”, ele chegou ao limite do que podia suportar, ficou muito decepcionado e abalado pelo contato direto com a “loucura da família”.

Nesse momento, Doralice, grávida de algumas semanas, mudou-se com o pai de sua filha para seu apartamento. No dia da mudança, sua irmã estava bastante alterada, jogando lixo no caminhão de mudança e discutindo sobre o que poderia ou não ser levado da casa. Após uma discussão, ela empurra Doralice escada abaixo e Doralice sofre algumas escoriações. Depois desse evento, a relação entre as duas nunca mais foi a mesma. Doralice se afastou da irmã para ter uma gravidez tranquila.

Desde criança Doralice guardava tudo o que tinha ganho em sua época de bebê debaixo da cama. Ela fez o próprio enxoval escondido debaixo da cama, se preparando para a maternidade. Ter um filho era algo que ela desejava muito e ele também. Por isso, deixaram acontecer. Porém, ao chegar na casa do pai de sua filha, ela se deu conta de que não tinha nem maturidade nem experiência alguma para cuidar de um bebê. Esse era o seu primeiro relacionamento de mais de três meses de duração e ela estava com dezoito anos. A mãe de Doralice, nas poucas vezes que se encontraram durante a gravidez, em meio à sua loucura, dizia que a criança iria nascer morta.

A família dele era grande e todos tratavam Doralice muito bem. Os almoços de fim de semana na casa dos pais dele eram agradáveis e ela se sentia acolhida. Porém, por mais que a família dele desse muito apoio, eles começaram a se conhecer melhor e as dificuldades

de relacionamento começaram a ocorrer. Ele viajava muito a trabalho e ela ficava muito assustada e sozinha, com medo da gravidez, do escuro e tentando aprender a cuidar da casa e cozinhar. Nesse momento, ela se sentiu violentada, achou que ele, por ser mais velho, deveria ter sido mais cuidadoso, ter lidado melhor com a situação deles.

Por mais que morasse em um bom bairro, ela raramente saía, ficando grande parte do tempo confinada no apartamento. Quando ele voltava de viagem, trazia presentes e, sempre que possível, ela viajava junto. Na maior parte do tempo, contudo, ela ficava sozinha.

Porém, quando a gravidez avançou e a barriga apareceu, ela entrou em uma fase muito boa, passou a viajar muito para uma praia próxima da cidade onde morava. Sempre era muito bem recebida e tratada por todos. Doralice lembra desse período como um momento de muito crescimento espiritual e de paz.

A herança

Quando o dinheiro da herança do pai saiu, Doralice e sua irmã ficaram em uma situação bastante confortável em termos financeiros. Todavia, elas não tinham nem estrutura nem maturidade alguma para lidar com tais cifras e com o interesse dos outros pelo dinheiro.

Sua irmã, quando recebeu a herança, estava envolvida com um centro de candomblé e acabou por doar parte da herança “em cédulas” para um pai de santo. Depois de algum tempo, foi morar em um flat, de onde foi rapidamente expulsa pela administração, voltando para a casa da mãe. A irmã de Doralice tentou reformar a casa, se instalar, comprando novos móveis, mas isso também não deu certo. Nesse período, a irmã de Doralice passou por sua primeira internação. Doralice soube pouco sobre o que aconteceu com a irmã

nesse período, pois já não morava mais lá e elas haviam se afastado. Algum tempo após a internação, ela comprou um pequeno apartamento de um quarto no centro com o que havia sobrado da sua herança, onde vive até o momento deste relato.

Desde a internação, não interrompeu mais o tratamento em um hospital-dia da rede pública que frequenta diariamente. Sua vida hoje restringe-se ao hospital-dia e sua casa, eventualmente abrindo algum espaço para instituições religiosas.

Doralice, com sua parte da herança, trocou de carro e alugou uma bela casa, arrumada, limpinha, com empregados e passou a ter uma vida como a que tinha quando seu pai era vivo. Fazia um curso de artes e cuidava de sua filha junto com uma empregada “mãezona” que a auxiliava.

Quando a filha de Doralice fez um ano, ela e o marido compraram com o dinheiro da herança um apartamento em um condomínio de luxo afastado da cidade e se mudaram para lá. Essa foi uma fase calma na vida de Doralice, ela pode cuidar de sua filha em um ambiente saudável e seguro, em que se sentia amparada.

Porém, com o aumento do convívio com o pai de sua filha e sua família, começaram a aparecer problemas maiores. O pai dele era alcoólatra e eles passaram a brigar na frente dela com maior frequência; em casa, ele também começou a agir de forma cada vez mais violenta nas brigas. Já na gravidez, Doralice lembra das primeiras reações violentas que a assustaram.

Quando sua filha fez quatro anos, Doralice voltou a trabalhar como modelo, o que foi mais um motivo para as brigas. Nessa época, ela lembra de ter voltado a se relacionar com sua avó e que ela a auxiliava bastante. A avó de Doralice se portava mais como uma babá do que como avó, sempre caminhando atrás dela em silêncio, algo que era consonante com seu hábito de dormir nos quartos de empregados e fazer suas refeições sempre na cozinha. Sua mãe, que também atravessava uma fase melhor, pode se aproximar da neta.

Doralice não se lembra da primeira vez em que ele bateu nela, mas cita um episódio marcante em que eles estavam se preparando para viajar em um fim de semana para a praia quando ele, em meio a uma discussão acerca das malas no carro, lhe deu uma pancada tão forte que ela não sentia mais o lábio e o lado do rosto.

Desde as primeiras vezes em que ele bateu nela, ela ficou quieta. Ela não sabia porquê, mas era submissa a esse comportamento dele. Este, porém, foi o dia em que ela percebeu que estava realmente em risco. Ela ficou em silêncio durante o percurso no carro e, chegando na praia, saíram para uma festa em que ele bebeu muito e teve um ataque nervoso, gritando muito, franzindo os dentes e se jogando no chão, seguido por uma fase de arrependimento em que tentava a todo custo se desculpar pelo que fez. Tais crises passaram a ser cada vez mais frequentes.

A partir desse dia, Doralice entrou em uma fase de lenta preparação para o fim daquele relacionamento, lia e assistia filmes sobre separação e gostava de fantasiar sobre como seria sua vida sem ele. Sua maior preocupação a essa altura era expor sua filha ao processo de separação.

Doralice começou a pegar trabalhos cada vez melhores, a se sentir melhor a seu respeito e fez um grupo de amigas, todas separadas, em que pode encontrar apoio e se espelhar. Nessa fase, ela foi contratada para passar uma semana em um “paraíso tropical”, trabalhando para uma grande marca. Desse trabalho, ela voltou muito leve. Era a primeira vez que havia viajado sozinha e se sentiu livre.

Assim que chegou em casa, ele brigou com ela violentamente por um motivo irrelevante, algo como usar o cartão de crédito errado em uma pequena compra. Ele foi agressivo, jogou sua mala longe e começou a sacudi-la na frente da filha, que sempre assistia as brigas.

Nesse momento, ela se trancou no quarto de brinquedos e ali ficou até que tudo estivesse calmo. Ela adormeceu sonhando com a viagem e com outras vidas possíveis.

Após essa briga, sua relação com o marido ficou abalada. Doralice tomou algumas das decisões de que mais se arrepende. Ela vendeu apressadamente a casa do centro, casou-se no civil com o pai de seu filho (por pressão dele) e permitiu que ele comprasse alguns bens em seu nome, uma atitude que acabou expondo-o ao julgamento dos amigos e colegas profissionais dos dois. Ele passou a ser mal visto por estar assegurando seu acesso à herança de Doralice.

Doralice não sabe dizer para onde foi o dinheiro da venda dessa casa. Ela tinha uma conta conjunta com o pai de sua filha e delegava todo o gerenciamento do dinheiro a ele. No contrato de venda da casa, por exemplo, havia uma cláusula que garantia a compra de um apartamento para a mãe de Doralice com o dinheiro da venda e essa compra nunca se realizou. Ele alugou um apartamento menor para as duas em uma região mais simples que a da casa do centro e elas duas passaram a morar lá. A avó passava muito tempo fora de casa, Doralice não sabe precisar onde, de modo que o apartamento acabou sendo efetivamente habitado pela mãe de Doralice que, morando sozinha, teve seu quadro muito piorado. Em crise e sem nenhum tipo de tratamento seja medicamentoso ou clínico, ela rapidamente começou a chamar a atenção dos vizinhos que não tardaram a entrar em contato com Doralice.

Com grande parte do dinheiro da venda da casa do centro, o pai da filha de Doralice comprou um terreno em uma praia, no nordeste do Brasil, e começou a construir uma casa. Doralice sabia que o que estavam fazendo estava errado e muitas vezes tentou impedi-lo, mas acabou aceitando como se não tivesse saída. Como se ele fosse cuidar dela a vida toda e ela tivesse que ceder a tudo. A partir daí,

ele começou a viajar sozinho para cuidar do terreno e construir a casa e ela ficava com a filha.

Ela lembra de um episódio em que haviam decidido colocar o terreno no nome dela, mas acabaram por não fazer. O projeto foi em frente e a casa da praia foi construída. Durante esse processo, o relacionamento dos dois foi piorando cada vez mais. Doralice lembra muitas vezes de chegar para trabalhar como modelo completamente arrasada por ele, chorando. Ele dizia que ela era burra, louca, que nunca iria melhorar, pois havia nascido de uma barriga doente.

O grupo de amigas separadas foi ficando cada vez mais forte e uma dessas em especial virou uma grande amiga.

No dia em que a casa da praia ficou habitável, o marido de Doralice mandou as passagens e eles foram conhecer. Assim que ela chegou na casa, ficou encantada. Por mais que a casa destoasse do padrão por ser excessivamente luxuosa, Doralice realmente acreditou que nessa casa tudo seria diferente. Ali teria mais filhos, faria seu relacionamento funcionar, desenvolveria sua carreira como artista.

Porém, ao entrar na sala encontrou o pai de sua filha jogado em um sofá, sem dar muita importância à sua chegada, de ressaca. Ele ficou nervoso, como se estivessem invadindo o espaço dele. A casa ainda estava com algum acabamento por fazer, de modo que eles ficaram quase acampando. Doralice, ao ver que o banheiro estava muito sujo, resolveu limpá-lo. Tal ação bastou para que ele atingisse com um tapa, na frente da filha. A casa da praia foi uma casa em que Doralice sofreu demais com a violência física do marido. O pai de sua filha estava bem transtornado, bebendo e muito agressivo. Porém, desta vez, eles não estavam em condomínio fechado, mas em uma rua em que tudo o que acontecia era ouvido ou visto pelos vizinhos.

Os vizinhos, que eram quase todos colegas de trabalho e amigos do casal, passaram a intervir. Doralice lembra que, no condomínio,

o pai de sua filha aumentava o volume da televisão quando ia gritar ou agredi-la. Na casa da praia, porém, isso não era possível. Todos viam e escutavam tudo.

Os vizinhos começaram a se envolver e a pressionar Doralice para compartilhar o que acontecia na casa e ela, que sempre se calava, começou a falar. As brigas dos dois tornara-se públicas, assim como alguns dos problemas entre eles.

Houve momentos em que um copo cair no chão já era motivo para ela ser agredida. Ela lembra de ter encontrado na praia uma peça de madeira entalhada com um santo e de ter montado um pequeno altar para ele na casa. Em uma dessas brigas, ele bateu com a peça de madeira na cabeça dela. Ela chegava a desmaiar de dor em algumas dessas agressões.

Por outro lado, a vida fora da casa era outra. O lugar era lindo e ela adorava sair de bicicleta com a filha pela praia e lembra de ter sido muito bem tratada por todos da vila onde moravam, de se envolver nas questões sociais do local e de sentir-se aceita e amparada pela comunidade, cada vez mais ciente do que acontecia dentro da casa.

O segundo relacionamento

O futuro namorado de Doralice já estava interessado nela muito antes de ela o conhecer. Sem que ela soubesse, ele já havia alugado um quarto que dava visão para a sua casa para poder ficar mais próximo, até mesmo por uma preocupação com ela devido aos barulhos de brigas e objetos quebrando que eram recorrentes no local. Ele frequentava o mesmo restaurante que ela e reparava no modo como ela era tratada.

Doralice não tardou a reparar na aproximação dele, que conhecia sua rotina e sempre estava por perto. Ela passou a gostar disso e, quando se deu conta, já o estava procurando também.

O pai de seu filho teve que viajar e, ao se despedir, Doralice disse um adeus diferente, definitivo. Sentiu-se muito bem sozinha na casa, livre para fazer tudo como queria pela primeira vez.

Doralice e seu novo namorado passaram a se encontrar em segredo. Esses encontros foram muito marcantes para Doralice, que estava experimentando um tipo diferente de intimidade. Ela pode se conhecer sexualmente de um modo que não havia experimentado até então, chegando ao seu primeiro orgasmo.

Quando o pai de Doralice voltou de viagem, ela já era uma pessoa diferente. Quando voltaram da casa da praia para o condomínio, foi um choque para Doralice. Porém, não tardou para que o namorado viesse para a cidade dela, para a encontrar. Nesses momentos, eles tinham longas conversas, se conheciam e se divertiam muito. Em pouco tempo, esse relacionamento ganhou corpo e ela se divorciou do pai de sua filha e pode assumir a relação com seu namorado.

O processo de separação foi rápido, mas bastante violento. O pai de sua filha estava bebendo muito e não aceitou bem o fim da relação. Ela teve de se mudar para um outro apartamento, a fim de conseguir definitivamente encerrar a relação.

Nesse momento, Doralice estava passando por muitos problemas. Além de cuidar de sua filha que sofria com o processo de separação, sua mãe e sua avó estavam em uma forte crise e precisavam ser internadas. Porém, ela não contava seus problemas para seu namorado, para evitar trazer esse peso para a relação.

Com a separação, ele a convidou para um almoço, para apresentá-la a toda sua família e amigos. Em meio à sua confusão Doralice atrasou doze horas para o evento. O namorado, com a

demora dela, começou a beber muito e os amigos começaram a fazer brincadeiras e piadas sobre o atraso dela que o deixavam cada vez mais nervoso e irritado.

Quando Doralice chegou, a maioria das pessoas já havia ido embora. Ela ficou assustada com o estado dele e quis ir também. Ele proibiu a todos de sair. Com uma tesoura fincada na mesa dizia que Doralice só sairia de lá morta. Uma amiga que havia resolvido sair do apartamento de todo modo, foi perseguida por ele e chamou a polícia. Após alguma confusão, ela voltou para casa arrasada, culpada e escoltada pela polícia. No dia seguinte, Doralice já o havia perdoado, uma vez que, como ela havia escondido seus problemas dele, era natural ele desconfiar dela e se irritar com seu atraso.

A partir desse dia, porém, o namorado de Doralice começou a beber mais e a ter um ciúme excessivo e algum desejo de controle sobre ela, sobre o que ela deveria fazer, vestir etc. Em uma briga, Doralice, muito nervosa, propôs o fim da relação, algo que ele levou muito a sério. Ela se arrependeu do que disse e o procurou, mas algo parecia ter mudado e eles passaram a se encontrar menos.

Nessa fase, ela teve de encarar sua vida sem ele. Foi nesse momento, então, que ela teve de lidar efetivamente pela primeira vez com sua separação e com a condição de mãe solteira. Ela ficou muito triste e sozinha. Por recomendação de uma amiga, ela passou a frequentar uma cartomante que sempre previa e lhe avisava com antecedência quando o namorado iria ou não visitá-la.

Foi nesse período também que Doralice iniciou um tratamento medicamentoso com um psiquiatra, que envolvia uso de antidepressivos. A mãe e a avó, que estavam saindo da internação, já estáveis e medicadas, foram morar com Doralice e sua filha no apartamento dela. Com a companhia e o tratamento, Doralice sentiu-se melhor. Nesse tempo, ela começou a malhar muito em uma academia e a sair bastante à noite com amigos. Mas a saudade

do namorado e uma sensação de que a relação não havia terminado permanecia.

O salto de fé

Mais confiante, Doralice tomou uma decisão radical. Ela largou a carreira, juntou toda a família e alugou uma casa em uma praia em outro Estado, próxima da casa onde o namorado foi morar. Ela foi atrás de “seu grande amor”. Eles passaram a se encontrar, mas ele estava diferente, não queria mais assumir o relacionamento como antes, estava muito magoado, com raiva dela e não acreditava mais na relação.

Com o passar do tempo, ela começou a ficar triste, sem dinheiro e passou a ter algumas crises de ansiedade, em que se dava conta dos riscos que havia assumido com a decisão de ter ido para lá, de tal modo que passou a temer por seu futuro. Com o fim de suas prescrições, ela não podia mais comprar seus remédios e não conseguia encontrar um psiquiatra que lhe receitasse a medicação que ela queria. Uma vizinha, viciada em remédios, passou a lhe fornecer ansiolíticos e calmantes. Ela os consumia de início junto com a vizinha, mas, depois, já sozinha e de forma descontrolada e crescente conforme seu sofrimento aumentava.

Percebendo que teria que voltar para sua cidade e tentar retomar sua carreira, Doralice toma uma das mais difíceis decisões de sua vida. Uma que lhe causou muito sofrimento no futuro, mas que foi necessária. Ela entrou em contato com o pai da criança, assumiu que não tem condições de criá-la nesse momento e abriu mão da guarda. Ao mesmo tempo, ela entregou a casa alugada, colocou seus móveis em um depósito e arrumou um quarto e uma cuidadora para a mãe e a avó na praia. Doralice passou a vir sozinha para a cidade com o objetivo de retomar sua carreira de modelo, ficando inicialmente hospedada na casa de amigas.

Depois de ficar por algum tempo nas amigas, ela começou a ficar sem espaço. A depressão estava aumentando, ela estava ficando sem forças e percebia que já estava ficando desconfortável para os amigos continuarem a recebê-la.

Eventualmente, sua medicação acabava e ela tinha dificuldade para conseguir um psiquiatra ou um amigo que lhe pudesse fornecer a medicação. Nesses momentos, ela passava por fortes crises de abstinência. Em meio a uma dessas crises, ela, andando sem rumo pelo bairro, entrou em uma clínica de psicologia, muito nervosa, sem conseguir organizar seus pensamentos, pedindo desesperadamente por uma receita médica.

O TRATAMENTO

Recebi Doralice para uma entrevista prontamente, tendo percebido tratar-se de uma pessoa que estava claramente passando por muito sofrimento. Após um breve histórico do caso, fiz o encaminhamento para um colega psiquiatra que estava presente e que a avaliou e receitou um antidepressivo. Com a receita, Doralice se medicou e agendou para mais tarde, no mesmo dia, a primeira sessão de um processo psicoterapêutico que já dura mais de dez anos.

Doralice logo passou a frequentar a clínica para além do horário de suas sessões. De início, chegava um pouco antes das sessões e ficava um pouco mais, mas, com o tempo, passou a chegar horas antes e ficar o quanto podia depois. Diferentemente do local em que estava hospedada, em que não se sentia mais à vontade, a sala de espera da clínica era um local em que ela podia descansar.

Ela estava hospedada na casa da “última das amigas que poderia acolhê-la”, uma vez já havia ficado o quanto podia em outros lugares e não saberia mais para onde ir se tivesse que sair dali. Porém, era uma casa e um estilo de vida em que não havia espaço para ela e foi ficando cada vez mais claro que sua presença não estava mais sendo suportada. Por mais que ela tivesse dividindo todas as contas com a proprietária, o agravamento de seu quadro depressivo e o modo como a proprietária precisava que as coisas acontecessem para se sentir bem foram tornando aquele espaço cada vez mais inóspito, de tal modo que Doralice foi cada vez mais se recolhendo a uma vida marcada pelo seu quarto e pela clínica.

Porém, quando voltava para a praia para visitar e cuidar de sua mãe e sua avó, ela tinha outra experiência. Lá ela experimentava o acolhimento da comunidade em que vivera. Era bem tratada por todos.

De início, Doralice percebeu o espaço clínico como algo parecido com as conversas que tinha com o namorado, em que se sentia acolhida e que podia falar de tudo. Eu logo ocupei um lugar parecido com o que o namorado ocupou em sua vida.

Após algumas sessões, a depressão de Doralice piorou bastante e ela passou a comparecer às sessões com frio e fome. Nessas ocasiões, eu lhe fornecia um cobertor e um sanduiche. Ela passava as sessões deitada, muitas vezes chorando e sempre pedia para que abaixasse a luminosidade da sala. Algumas sessões ela passava dormindo e o modo como eu a acordava a acalmava. Após esse repouso, ela conseguia voltar para casa onde estava hospedada sem estar assustada. Ela estava em um mundo estranho, mas aquela sala era familiar, ela conseguia se sentir bem ali. Suas sessões passaram a ter como tema basicamente a sua luta para organizar o uso de medicação e para conseguir sair da cama, assim como minhas propostas para que Doralice considerasse outros dispositivos clínicos que poderiam beneficiar seu tratamento, como psicoterapia de grupo e acompanhante terapêutico.

A proposta

Em pouco tempo, outro tema começou a tomar corpo nas sessões de Doralice. Ela começou a manifestar um desejo sexual e amoroso por mim. Inicialmente por meio de sonhos eróticos que eram relatados por ela em detalhes na sessão. Sempre sonhos objetivos, diretos, envolvendo relações sexuais entre nós dois, em sua casa ou na sala de terapia. Nessa época, eu havia ficado noivo e passei a usar uma aliança, o que teve algum impacto no processo. Mesmo assim, Doralice passou a acreditar que eu poderia terminar meu noivado e ficar com ela, ou que a aliança era falsa, apenas um subterfúgio para manter a ética e conter um possível desejo por ela.

Em um episódio, uma amiga de Doralice me procurou com uma carta dela endereçada a mim, em que ela explicitamente fazia a proposta para que interrompêssemos o processo clínico e passássemos a viver como homem e mulher. Eu recebi a carta e ouvi os argumentos da amiga, mas lhe disse que nunca poderia haver algo para além da relação clínica entre mim e Doralice e que iríamos conversar sobre a proposta dela na sessão seguinte.

No encontro posterior à proposta, disse a Doralice ter considerado sua oferta e entrando em contato com como me sentia em relação a ela e que meu desejo mais sincero era cuidar dela como clínico, para que ela conseguisse estabelecer relações amorosas fora da sala de terapia e não ficar com ela como homem. Ela ficou frustrada, mas, meses depois, me disse ter sido esse o momento em que descobriu que realmente podia confiar em mim como seu psicoterapeuta.

Terra firme

Nessa época, seu apartamento, que estava alugado, ficou livre e ela pôde se mudar. Essa volta para casa, ter novamente um lugar seu, foi um momento cheio de esperança. Ela iniciava essa nova fase motivada, com o objetivo de se tratar, conseguir largar a medicação, voltar a trabalhar e trazer sua filha de volta para sua casa.

Porém, sozinha no apartamento, esse ímpeto foi diminuindo. As visitas da filha nos fins de semana eram difíceis e o pai dificultava ainda mais as coisas. Quando a menina não vinha, ela piorava muito e abusava pesadamente dos remédios. Nesse apartamento, Doralice viveu a pior fase de sua depressão e do abuso de medicação. A sua filha tinha ido morar com o pai com nove anos e só voltou a morar com ela com doze anos. Esses foram três anos de sofrimento, depressão e luta, marcados pela presença constante da ausência da filha.

Durante essa fase, Doralice vivia com o dinheiro da pensão da mãe que era gerenciado por ela. Porém, como a maior parte do dinheiro era destinado aos gastos envolvendo os cuidados com a sua mãe e a avó na praia, o que envolvia o aluguel, a cuidadora e os demais custos, sobrava muito pouco para ela. Muitas vezes, ela não tinha dinheiro nem para receber a filha, ou seja, para “comprar uma pizza e um refrigerante” e pagar pelo transporte.

Seu apartamento nessa época era vazio, tinha apenas um colchão no quarto, pois ela não tinha dinheiro para trazer seus móveis da praia (eles tinham ficado em um depósito quando ela devolveu a casa e voltou para a cidade). Algumas vezes, ela pegava cestas básicas na igreja para ajudar no supermercado do mês, outras pedia dinheiro emprestado para quem podia.

As poucas vezes em que sua filha ia visitá-la durante essa fase nos fins de semana, ela deixava claro seu incômodo com a situação da mãe. Na maior parte do tempo, ficava jogando videogame na sala, enquanto a mãe lutava inutilmente para sair da cama em uma depressão pesadíssima.

Nesse tempo, sem telefone, sem carro, sozinha no apartamento e em depressão, Doralice começou a abusar de forma perigosa da medicação, especialmente calmantes. Ela ficava tonta e caía muito. Em um episódio chegou a quebrar uma mesa de vidro e se cortou, a ponto de ter de ser levada para o hospital pela síndica. Não foram poucas as vezes em que, indo ou voltando para o consultório, ela chegou a se machucar no percurso.

Doralice passou a ficar acordada durante as noites e a dormir de dia. Normalmente acordava muito culpada, mas, conforme anoitecia, tudo ficava silencioso e já não havia mais ninguém para cobrá-la de nada. Ela estava sozinha. Assistia muitos filmes, na sua maioria sobre mães que tinham perdido os filhos ou que eram obrigadas a viver longe deles.

No auge do uso descontrolado dos remédios, Doralice vivencia um mundo dela dentro do apartamento. Ela chegou a molhar bastante uma parte do assoalho que estava apodrecendo e a tomar esse pedaço molhado pela “sua praia”. Doralice tinha uma praia dentro do apartamento. Lá ela se sentia tranquila, ela não fazia nada para ninguém e ninguém fazia nada nela. Nessa fase, começou a ficar mais difícil vir para a terapia. Ela atrasava bastante e chegava confusa.

Doralice começou, então, a se identificar com os “abandonados”, passou a se alimentar em espaços públicos sempre comprando comida em excesso para dividir com quem estivesse passando necessidade. Ver as pessoas no metrô também a fazia “ver vida”, no movimento do ir e vir das multidões, ela eventualmente experimentava algumas trocas, olhares, expressões, fragmentos.

Os “empurrões”

No consultório, os efeitos do abuso dos remédios passaram claramente a atrapalhar a terapia. Doralice tinha seu pensamento confuso e lento. Antes de iniciarmos uma sessão, Doralice comentou algo sobre a sala de ludoterapia da clínica e propôs que fizéssemos a sessão ali. A sala era repleta de objetos infantis, o que a fez rapidamente entrar em contato com a falta que sentia de sua filha e do quanto o uso descontrolado da medicação a afastava dela.

Nas sessões seguintes, Doralice passou a comentar que o “choque” com a sala infantil a tinha ajudado a perceber melhor as coisas e que gostaria de ter mais desses confrontos com a realidade. Nesse momento, fiz um encaminhamento para que Doralice comparecesse a uma reunião dos Narcóticos Anônimos, já que lá ela poderia ter um “choque de realidade” importante para que pudesse perceber os riscos do uso descontrolado de medicação que estava fazendo e ter uma ideia de para onde seu vício a poderia levar.

Após a sessão, Doralice decidiu comparecer à reunião que ocorreria na mesma tarde. Comeu um sanduíche e foi de táxi ao local que ficava atrás de uma igreja. Lá ela foi recebida por um garoto que lhe ofereceu um café e explicou o funcionamento do local. As pessoas começaram a chegar e, com o início da reunião, começaram uma a uma com seus depoimentos. Doralice lembra de ter começado a chorar já no primeiro depoimento e ter sofrido com a história de todas as pessoas que ali estavam. Porém, ao se dar conta de onde estava, após sentir alguma raiva e se culpar pelo que estava sentido, começou a se identificar com aquelas pessoas. Um professor que não conseguia terminar as aulas pois as esquecia devido ao uso abusivo de drogas, uma pessoa que perdeu o casamento, outra o filho, outra ainda que se prostituía para conseguir as drogas. Ela lembra da pessoa ao seu lado, um homem magro e tatuado, que, chegando a sua vez, disse que já havia nascido no caixão, que seu caminho era a morte e que não haveria outro jeito para ele. E que ele gostava. Aquele depoimento foi muito forte para Doralice.

Ela foi para casa muito assustada, julgando descabida minha decisão de encaminhá-la para aquele local. Com o tempo, porém, ela percebeu o quão importante tinham sido para ela cada uma daquelas histórias que ouviu. Ela se identificou com eles em muitos aspectos e se deu conta de que a distância entre as pessoas dentro e fora daquela sala era muito menor do que lhe parecia em um primeiro momento. Ela esperava encontrar pessoas diferentes dela e encontrou pessoas que, como ela, tinham se perdido.

A segunda parte da herança

Doralice, nesse momento, recebe a notícia de que havia recebido uma parte de sua herança que havia ficado retida. Com esse dinheiro, sua vida melhorou. Doralice pode regularizar suas dívidas, comprar um carro e trazer seus móveis.

Com o apartamento montado, ela convidou sua mãe, sua avó e a cuidadora delas para passar uma semana na cidade. Elas vieram e essa foi uma semana ótima. Doralice se sentiu muito feliz e disposta. Elas passearam bastante, o apartamento ficou cheio e passou a ter aquele cheiro de comida saborosa que ela tanto gostava.

Porém, quando elas voltaram para a praia e Doralice se encontrou uma vez mais sozinha no apartamento, ela começou a sofrer fortes crises de ansiedade. Ela se apegou a seu cachorro a ponto de só comer, dormir e sair com o cachorro.

Nesse período, Doralice passou a evitar a todo custo sair do apartamento, mesmo ir à padaria da esquina já era um enorme esforço. Ela passou, então, a me telefonar para dizer que não conseguia sair de casa para a terapia e que precisava que eu conversasse um pouco com ela para que conseguisse vir.

Doralice passou a evitar até mesmo o contato com sua filha, pois tinha medo que ela percebesse o quanto ela não estava bem. A presença do cachorro começou a não bastar mais para conter seu medo constante e Doralice passou a contratar empregadas domésticas para que ficassem com ela no apartamento. Ela chegou a ter de manter essas funcionárias vinte e quatro horas por dia com ela, em algumas fases em que simplesmente não conseguia ficar nem um minuto sozinha. Durante todo esse período, ela continuou fazendo uso da medicação psiquiátrica, sempre com dificuldades para manter a dosagem indicada do calmante.

A volta da filha

A situação entre o pai e a filha de Doralice começou a ficar mais difícil no início de sua adolescência. Eles começaram a se desentender de forma crescente até o ponto em que o pai expulsa a

filha de sua casa, que, aos doze anos de idade, volta para a casa da mãe.

Com a volta da filha, Doralice “teve” que melhorar. Com a auxílio de uma dessas empregadas com quem teve uma relação importante, ela gradualmente foi saindo dessa clausura e alcançando um melhor controle no uso da medicação. O contato diário com a sua filha fez muito bem a Doralice.

Algum tempo depois, sua filha lhe apresentou o primeiro namorado. Por mais que no início tenha se incomodado com a relação, pois a filha passou a ficar menos tempo com ela, depois de conhecer o rapaz e de ele passar a frequentar a casa, Doralice envolveu-se bastante com ele e pode aproveitar bastante sua presença. Gostava de ficar com eles. Conseguiu vencer o medo de dirigir que a havia tomado desde que tinha ficado sozinha no apartamento, passou a passear com eles e depois a levá-los e buscá-los nos programas.

A filha a deixava participar da relação e faziam muitos programas os três. Com o dinheiro que havia recebido e uma enorme necessidade de “tirar o atraso” com a filha, eles três se divertiram muito. Ela se apegou muito ao namorado da filha, por quem desenvolveu um enorme carinho. Sua presença sempre a fazia se sentir melhor e mais leve.

A mãe e a avó de Doralice, depois da visita, passaram a reclamar muito da vida na praia e a manifestar o desejo de voltar para a cidade. Ela não tardou para trazê-las de volta e instalá-las com ela em seu apartamento. Essa foi uma decisão que beneficiou muito elas, que puderam melhorar a sua qualidade de vida em relação à vida na praia. Para Doralice, porém, isso foi muito difícil.

Agora que havia conquistado um estilo de vida de que gostava, que estava se sentindo leve, que estava melhorando, a presença das duas, por mais que com o auxílio da cuidadora que veio com elas, alterou radicalmente seu ambiente. Doralice piorou.

Sempre que podia, ela saía com a filha e seu namorado para passear. Em um desses passeios, ela reencontrou um ex-namorado de infância com quem passou a se encontrar.

O marido de Doralice

Seu interesse no início era ter com ele uma amizade. Mas ele começou a procurá-la, a preocupar-se com ela e a cativá-la. Ela deixou. Eles ficaram juntos um fim de semana e na semana seguinte decidiram se casar. Os dois iriam realizar um grande sonho. O dela de ter um grande casamento romântico e o dele de ficar com seu grande amor da adolescência. Estavam cegos.

Doralice havia comentado com ele enquanto estavam se conhecendo que ela fazia terapia com um homem por quem tinha se apaixonado em um determinado momento do processo. O marido de Doralice, que já tinha algum ciúme dela, passou a se incomodar com o processo psicoterapêutico quando se tornaram noivos. Isso, somado ao fato de, em análise, ter sido questionado se ela não estava sendo um pouco precipitada nesse processo, se não deveria conhecê-lo um pouco melhor antes de se casar, levaram Doralice a interromper bruscamente a psicoterapia, sob o pretexto de estar se sentindo bem e acolhida e de não ter mais tempo ou dinheiro, devido aos custos do casamento e todas as suas atividades.

Realmente foi um casamento dos sonhos, eles não pouparam e fizeram uma grande festa. Ela se casou de branco, na igreja, com aliança. Depois, ele acolheu a todos em sua casa, Doralice, a filha, a mãe e a avó e passaram a viver como uma família.

No início, tudo caminhou bem, o marido de Doralice fazia tudo o que ela queria e cuidava de tudo e ela se esforçava para ser a esposa perfeita e deixar tudo alegre e leve. Mas não tardou para começarem os conflitos.

O marido e a filha de Doralice começaram a se desentender. A filha, já adolescente, passou a fumar e a contestar a autoridade do marido, que tentava inutilmente “colocar ordem na família”. A situação entre os dois foi ficando insustentável ao ponto de surgirem agressões físicas. Num desses episódios em que eles se agrediram fisicamente, Doralice foi para cima do marido para tentar impedi-lo e foi empurrada. Ela gritou na janela pedindo ajuda, mas, antes da polícia chegar, ele já havia ido embora. Esse evento marcou o fim do casamento. Doralice voltou para a terapia.

Doralice e a pintura

Com o luto pelo fim do curto casamento e as dívidas da festa, Doralice voltou a se deprimir, passando uma vez mais a fazer uso abusivo da medicação. Nessa fase da terapia, ela voltou ao ponto de ter de lutar para conseguir fazer o básico como acordar, se alimentar e se relacionar com as pessoas.

Após abordarmos detidamente no processo clínico a necessidade de deixar as pessoas se aproximarem, de se tornar uma vez mais disponível para elas, Doralice matriculou-se em uma formação em pintura em uma escola de arte. E, nesse espaço, recuperou uma relação consigo mesma que havia perdido desde que havia parado de escrever poesia na adolescência. Sua vida passou a ganhar outro espaço. Para além da terapia e da casa, Doralice também passou a frequentar a escola de arte, depois um museu. Montou um atelier em seu apartamento, um espaço onde se sentia bem e podia pintar.

A morte da avó

Em uma tarde em seu apartamento, a avó de Doralice sofreu uma queda e foi hospitalizada. Ao retornar, já se encontrava

acamada, precisando do auxílio de Doralice para tudo, desde alimentar-se até ir ao banheiro. Às vezes, ela contava com enfermeiras e cuidadoras, mas, no dia a dia, era ela quem tinha que cuidar da avó. Nesse momento, sua mãe também sofreu uma queda, se hospitalizou e Doralice se viu tendo de cuidar das duas, assim que a mãe saísse da internação.

A avó de Doralice morreu algum tempo depois em sua cama, no quarto de empregados do apartamento de Doralice, antes de a mãe sair do hospital. A perda da avó e todo o processo de velório foi desgastante e sofrido para ela. Todavia, ao ver tudo terminado e a vida tendo voltado ao normal, ela experimentou algum alívio por poder sair da restrição a que estava submetida e poder voltar a se dedicar à sua formação em arte.

Com a volta da mãe do hospital, também acamada, Doralice passou a temer ter de passar com a mãe por todo o processo que tinha experimentado com a avó, com o agravante de que, com a morte da mãe, acabaria a pensão que a sustentara por todos esses anos. Esse medo paralisou Doralice, que voltou a abusar dos medicamentos para atenuar seu sofrimento. Conforme, porém, sua mãe foi melhorando e reestabelecendo sua saúde e independência, Doralice foi se acalmando e voltando a poder se dedicar a seus projetos de arte.

Doralice terminou sua formação em pintura. O fim desse projeto, por mais que seja motivo de muito orgulho e alegria, abriu novamente um vazio em sua rotina. Sem ter as aulas para frequentar, ela voltou a ficar tempo demais no apartamento e na cama.

Gente na vida de Doralice

Um tema recorrente na terapia de Doralice era a necessidade de permitir a aproximação de pessoas novas em sua vida. De trabalhar no sentido de construir vínculos novos ou retomar antigos. Em uma sessão, ela comentou que gostaria de saber como uma de suas irmãs por parte de pai estaria fisicamente depois de tanto tempo. Propus que procurássemos a sua imagem em uma rede social, o que fizemos juntos durante a sessão por meio de um microcomputador na sala. Passamos a sessão toda procurando seus parentes e vendo suas imagens. A cada novo rosto, Doralice contava uma nova história.

Depois dessa sessão, ela resolveu procurar esses parentes depois de muitos anos. Ela foi bem recebida por uns, de forma rancorosa por outros, mas por aquele rapaz com quem sua mãe tinha namorado antes de trocá-lo pelo pai, hoje seu meio irmão, ela foi muito bem recebida. Hoje, eles têm uma relação próxima e Doralice muitas vezes sente com ele ter finalmente encontrado a família que sempre buscou.

ANÁLISE

A necessidade de analisar um caso clínico foi se tornando evidente ao longo da construção da presente tese. Isso se deu, antes de tudo, devido à natureza de seu objeto de investigação. Não estamos apenas estudando a intimidade, um modo de ser-com para nós determinante da experiência de convivência plena em geral entre existentes, mas também estamos pensando como esse modo de ser-com pode nos possibilitar uma aproximação mais radical do fenômeno do cuidado clínico. Nesse sentido, enquanto método, temos de pensar não apenas em como nos colocarmos no sentido de liberar, desobstruir ou despertar o modo íntimo de ser-com no espaço clínico, mas também como, uma vez instaurado, ele pode agir clinicamente. Assim, somente por meio de um caso foi possível efetivamente encontrar os elementos ônticos necessários para articular e clarificar de que modo a intimidade é central para o trabalho clínico. Se, por meio desse exercício de análise clínica, conseguirmos compreender de modo suficiente para nossa investigação metodológica quem é Doralice, o que se deu em seu tratamento clínico e de que modo isso está relacionado à questão da intimidade, essa tarefa terá cumprido sua função.

Quem é Doralice e qual o sentido de seu sofrimento?

Tal como o próprio relato do caso indica, podemos compreender quem é Doralice, seguindo o mais próprio estilo binswangeriano, acompanhando o modo como sua existência se estruturou a partir de dois mundos separados¹⁶³. O mundo que denomino íntimo e o

¹⁶³ Tal compreensão do mundo do paciente a partir de seus “mundos” e de temas centrais e subtemas é bastante características dos casos de Binswanger. Exemplos importantes podem ser encontrados nos casos Ellen West (peso e leveza), Jürg Zund (mundos dos pais, dos avôs e da rua), Ilse (tema do sacrifício), Suzanne Urban (tema do câncer do marido).

outro a que atribuo o neologismo de mundo «êxtimo»¹⁶⁴, sendo o primeiro constituído pela relação com o pai, a escola, o clube, a amiga e sua família, instâncias que a ampararam na lida com sua existência, e o segundo pela casa da mãe e da avó, espaço tão marcado pela loucura e pela instabilidade radical. Ela viveu seus primeiros dezoito anos de vida, literalmente, alternando entre esses mundos, praticamente diariamente.

No mundo de sua mãe, no espaço «êxtimo», Doralice teve de sobreviver em um ambiente caótico e violento. Para tanto, encontrou como possibilidade isolar-se em um mundo fantasioso, só seu. Nesse mundo, assim constituído, ela pode descerrar lugares possíveis para existir, lugares tais como embaixo da escada com seus sonhos e brinquedos e debaixo da cama, montando seu enxoval secreto, seu plano de fuga. Embaixo da escada e da cama era onde Doralice morava, quando a casa em cima não tinha lugar. Tal como ainda veremos, nem todo espaço é lugar e nem todo lugar é íntimo.

Esse movimento de retirada do espaço comum em direção a um lugar privado ou particular está no cerne da noção de patologia em Binswanger e também aparece claramente em Boss. Doralice, porém, ao menos naquilo que pude perceber ao longo dos anos em que me dedico a seu tratamento, nunca efetivamente rompeu com o mundo comum - em suma, ela nunca enlouqueceu. Mesmo em seus piores momentos, seu pensamento e seus modos de ser sempre foram organizados e coerentes. Claro que experimentava muita lentidão e confusão de ideias em meio ao entorpecimento dos remédios, mas nunca teve algo da ordem de um surto psicótico. Nunca ouviu vozes, jamais teve alucinações ou experimentou qualquer sintoma psicótico ou esquizofrênico. Ela só se esvaziava, se deprimia, quando ficava sozinha. E Doralice ficava muito sozinha.

¹⁶⁴ O neologismo «êxtimo» não foi criado por mim, entrei em contato com o termo através do trabalho do filósofo e escritor Juliano Pessanha. Em sua pesquisa, que tem como base, entre outros, o trabalho de P. Sloterdijk em torno das “Esferas”, Pessanha propõe o neologismo «êxtimo» para referir-se, em contraposição ao íntimo, à experiência do desterro, do desamparo. O termo também faz referência do trabalho do filósofo francês Serge Tisseron, porém seu uso aqui é outro.

Tal como vai ficando claro, justamente esse era o seu maior problema: ela não “sabia” ficar junto.

Enfim, seu mundo «êxtimo» é marcado pela privação por afastamento de um ser-com violento e caótico, em direção a um lugar próprio em meio a sonhos e fantasias. Nesse lugar solitário, porém, não era possível se sustentar por muito tempo sem se deprimir, sendo ela, assim, lançada novamente no mundo compartilhado como se tivesse ficado por muito tempo embaixo de água e precisasse subir para respirar um ar que, nesse espaço «êxtimo», era rarefeito e lhe agredia os pulmões.

No mundo íntimo, por outro lado, Doralice pode encontrar um lugar compartilhado. Nesse lugar, o ser-com pode libertar-se de seu aprisionamento privativo no modo do isolamento fantasioso. Nos finais de semana, na chácara, ela pode viver o acolhimento e o pertencimento familiar fundamentais para manter sua sanidade ao longo de todos esse anos. Porém, ela nunca foi plenamente nenhum deles. Doralice era *como se fosse*¹⁶⁵ um deles e apenas *como se*. Um papel conhecido que já havia sido ocupado por sua mãe e, antes dela, por sua avó.

Mesmo sua relação com seu pai, o mais importante relacionamento de Doralice, foi marcado por um “filtro” bastante claro. Para ela, só aparecia o ideal no pai, o resto permanecia velado. Tal privação foi o que possibilitou a ela simplesmente não perceber a esquizofrenia do pai, seus surtos e sua morte.

Podemos perceber aqui claramente o encurtamento radical em seu modo de perceber e se relacionar em geral, um encurtamento que tem em seu cerne importantes e restritivos compromissos identitários prévios. Os compromissos em jogo na “identidade” de Doralice (compreendida como concreção ôntica do projeto de sentido

¹⁶⁵ A temática do *como-se* tem importante ressonância com o trabalho da psicanálise winnicottiana em torno da noção central de falso self. Não iremos discutir essa relação na presente tese, pois nos desviaria por demais de nossa linha de argumentação.

que ela é) interferem radicalmente em cada situação em foco, de tal maneira que ela já aparece sempre pré-posicionada com vistas ao tema identitário com o qual o projeto de sentido está comprometido. Tal movimento é central para nós, uma vez que nos possibilita pensar um possível parâmetro para a psicopatologia. Não estamos aqui tratando de algo como o movimento de repressão, tal como compreendido na psicanálise, no sentido de que teríamos algo da ordem de um inconsciente que filtraria aquilo que pode emergir para a consciência, a partir de uma economia entre forças pulsionais e seus limites enquanto leis internalizadas. Trata-se antes de compreendermos que o âmbito do projeto de sentido é total. Ao posicionar a facticidade a partir da compreensão afetiva do Dasein, Heidegger abarca um campo mais originário com relação ao foco fenomenológico. É o projeto de sentido que sustenta e posiciona o foco fenomenológico, é ele que o coloca aí de modo a aparecer a partir de um determinado âmbito de suas possibilidades e não de outro. Como fica claro na relação de Doralice com seu pai, sua percepção dele já é de início posicionada a partir de compromissos identitários prévios (que restringem o âmbito de iluminação dos entes) de modo a possibilitar apenas uma lida empobrecida com o que acontece. Compromissos identitários referem-se aqui justamente ao âmbito de posituação do aí-ser, de cuidado de si via absorção no horizonte histórico, por meio da lida ocupada - algo que acontece, segundo *Ser e Tempo*, no tornar-se projeto de sentido (*Entwurf*), a partir de seu caráter de jogado (*Geworfenheit*). Nesse sentido, “identidade” ou “compromissos identitários” são fruto da sedimentação histórica do espaço existencial em meio à lida ocupada com as coisas e preocupada com os outros. No caso de Doralice, podemos acompanhar o modo como o projeto de sentido que ela é se constitui a partir de uma radical sedimentação que acaba por obstruir ou restringir a possibilidade de sua rearticulação, algo que acontece via um posicionamento prévio que empobrece o âmbito de aparecimento dos entes. Tal constatação nos permite não apenas associar a noção

de patologia em psicoterapia a um radical posicionamento prévio do projeto de sentido na lida circunvisiva, mas também abre o campo para pensarmos a relação entre o método clínico e a questão da transparência entre a identidade (ôntica) e o projeto de sentido (ontológico). No sentido de que aquele que se conhece é quem tem clareza a respeito dos compromissos prévios em jogo no projeto de sentido que é, e de qual o âmbito de suas possibilidades e restrições.

Tal clareza, porém, não basta para que esses compromissos deixem de ser a cada vez reinseridos, uma vez que não tratamos aqui de um sujeito autônomo, que pode por meio de sua vontade decidir ser deste ou daquele modo, mas de um sujeito que depende de uma rearticulação do próprio projeto de sentido que ele é. Essa rearticulação, por mais que não possa ser produzida, pode ter sua possibilidade desobstruída e suportada a partir do despertar da tonalidade afetiva da intimidade no espaço clínico: essa é minha tese fundamental. Intimidade aqui não pode ser compreendida como algo que possa vir a ser adquirido ou conquistado em uma relação. Ao contrário, intimidade aqui é familiaridade própria, é o que de um modo ou de outro já sempre vige, de tal forma que as relações meramente utensiliares e sua extensão para o campo das relações com os outros, por exemplo, só podem acontecer como sua privação. Tal condição é central para que possamos pensar o movimento de despertar dessa tonalidade afetiva, uma vez que apenas é possível despertar aquilo que, adormecido, está aí para ser desperto. Mas não nos adiantemos, a análise do processo nos possibilitará compreender melhor sua ação clínica enquanto despertar do espaço íntimo.

Análise do processo e a ação clínica do espaço íntimo em Doralice

Talvez o ponto mais relevante a ser analisado no caso Doralice seja um elemento antes negativo: o fato de não se dar algo assim

como uma “cura” do paciente. Não se parte em momento algum no processo terapêutico do pressuposto de que se teria inicialmente uma situação problemática sobre a qual, em seguida, se aplicaria a psicoterapia, de tal modo que, ao final do processo, se poderia constatar a melhora ou os resultados do procedimento, comprovando, portanto, a eficácia de nossa abordagem. O que ocorre é, em verdade, algo bem distante disto. O “tratamento” de Doralice nada mais é do que o modo como nos relacionamos no espaço clínico enquanto espaço íntimo. Por mais que, na maior parte do tempo, tenhamos nos debruçado sobre aspectos de sua história de vida, de nossa relação, dos eventos ocorridos na semana ou qualquer tema relacionado a algo que estivesse se dando, que tivesse acontecido ou que se daria fora do consultório, estávamos a cada vez, em primeiro lugar, nos relacionando um com o outro no espaço clínico. Todo e qualquer relato do paciente é sempre derivado em relação ao modo como estamos abertos juntos a cada vez no espaço clínico, no “aqui e agora” da relação entre o terapeuta o paciente, tal como se diz segundo a terminologia amplamente utilizada no campo da psicologia existencial em geral.

Assim, por mais que possamos descrever uma trajetória com pontos nodais no tratamento, isso não quer dizer que eles tenham sido propositadamente planejados ou perseguidos. O esforço clínico, mesmo que estejamos nos referindo a um processo longo, de mais de uma década, sempre envolveu o modo como eu a cada vez estive com ela em sessão. Mais do que qualquer investigação de natureza hipotético-temática, o esforço sempre foi o de alcançar uma atenção ao ser-no-mundo-com, atenção brilhantemente descrita em uma passagem de Roberto Novaes de Sá acerca do método clínico:

“Esforçar-se por apreender o sentido da analítica existenciária não é um mero aprendizado teórico que poderá ser, em um momento posterior, empregado em

alguma atividade prática; é, antes, a insistência da atenção sobre o nosso ser-no-mundo-com (...) A psicoterapia busca o diálogo com a analítica da existência quando compreende que não é uma técnica entre outras, em que a obra a ser realizada ultrapassa o conhecimento empregado como meio, constituindo-se enquanto algo acabado para além dele. A prática psicoterápica, como cuidado de si e do outro, não tem outro fim senão o realizar-se da existência, a cada momento em jogo, como poder-ser mais próprio”¹⁶⁶.

Nesse sentido, torna-se clara a necessidade de superação de toda e qualquer perspectiva funcionalista e pragmática como fundamento para o método clínico em psicoterapia, uma vez que tais posições transgredem radicalmente a constituição do humano como *aí-ser*. Frente a tais abordagens, a condição humana se recolhe enquanto tal e o que pode aparecer é o sistematizável a respeito do humano segundo o modelo das ciências naturais, tal como pudemos explorar em nossa discussão sobre os *Seminários de Zollikon*. Assim, por mais que essa forma derivada possibilite maior controle e previsibilidade, ela abandona por completo aquilo que há de mais relevante e central no fenômeno humano, sua condição enquanto tal e, portanto, não tem como manter sua “eficácia” frente às questões e angústias do ente que existe. Essa posição tem importantes consequências para o método clínico, uma vez que inviabiliza definitivamente pensarmos uma clínica da intimidade como algo que possa ser produzido, no sentido da aplicação de procedimentos técnicos com vistas a resultados específicos.

Claro que, com o desenvolvimento do trabalho clínico, é possível se construir uma percepção temporal do processo, delimitar suas

¹⁶⁶ CAMASMIE, A.: *Psicoterapia de grupo na abordagem fenomenológico-existencial: contribuições heideggerianas*, Rio de Janeiro, Via Verita, 2014, Pág.22.

fases, refletir sobre ele etc. Porém, é sempre importante ressaltar que esse percurso não foi e nem poderia ter sido planejado ou perseguido conforme a fins. A trajetória de cada relação clínica durante o processo terapêutico, assim como qualquer outro modo próprio do ser-com, é algo que vai se dando a cada vez. Um modo do ser-com que é em virtude de si mesmo e que, portanto, nunca pode ser pensado como meio, mas sempre como um fim.

Assim, conhecer Doralice significa deixá-la aparecer a partir dos compromissos identitários em jogo no projeto de sentido que ela é, uma vez que, para além desses compromissos, não há mais Doralice, mas apenas o aí-ser em suas determinações existenciais formais. Na relação clínica, contudo, nunca podemos permanecer no âmbito formal, pois aqui tudo acontece sempre a partir de uma atenção ao modo como tais compromissos mencionados acima a cada vez se manifestam no campo relacional. É importante frisar, eles aparecem primeiro e mais originariamente enquanto modos do ser-com e, apenas em seu modo derivado, podem ser teorizados ou interpretados. Tal descoberta não é novidade e constitui um dos pilares fundamentais da clínica psicanalítica, sob a forma do binômio transferência\contratransferência.

Um recorte no caso Doralice pode ser explorado de modo a evidenciar esse tipo fundamental da atenção clínica. Trata-se do modo como se deu o vínculo terapêutico, mais exatamente, o modo como o espaço íntimo foi despertando em nós uma atmosfera propícia à proximidade e nos afinando. Logo de início, conforme fica claro no relato, o espaço clínico se constituiu como uma extensão de seu espaço íntimo. No esteio de seu pai, a chácara, amigos e homens, aquele lugar rapidamente passou a ganhar uma importância central para Doralice, assim como eu passei a ocupar a princípio o papel de “salvador”, tal como acontecia com todas as figuras masculinas de sua vida.

O Trabalho com Doralice se deu, inicialmente, assim como normalmente acontece, no sentido de desobstruir, descerrar, buscar a cada vez mais clareza e proximidade em nosso modo de ser-com no espaço clínico. Posteriormente, fomos juntos percebendo e delimitando nossa relação, de modo a buscar os modos e distâncias adequados ao aprofundamento do espaço íntimo, como fica claro no seguinte ponto.

A proposta

Na passagem em que Doralice, por intermédio de uma amiga, apresenta uma proposta de uma relação conjugal comigo, minha análise, na época, restringiu-se a perceber a dificuldade de delimitar sua relação com os homens e, portanto, ao fato de que ela estava me colocando, assim como a todos os homens com quem se relacionara até então, no lugar do pai salvador. Para nós, esse é um importante exemplo do poder prescritivo dos horizontes históricos, seja amplamente em termos da abertura das possibilidades históricas, quanto estritamente em termos de história de vida. Com o tempo, em meu contato com Doralice, pude perceber o quanto suas possibilidades existenciais tendiam a se restringir a compromissos antigos e radicalmente empobrecedores. Em certo sentido, Doralice nunca saiu às últimas consequências da casa de sua mãe e de sua morada fantasiosa embaixo da escada. Seus relacionamentos amorosos quase sempre foram uma espécie de faz de conta, repletos de elementos fantasiosos, ela “brincava” de namorar e de casar. Quando conversávamos sobre trabalho, ela podia se imaginar trabalhando, pedindo emprego, o que falaria, como agiria, as roupas que usaria para trabalhar, ela se imaginava sentada em uma mesa trabalhando. Era *como se* ela pudesse trabalhar, *como se* ela pudesse namorar, *como se* ela pudesse se casar. Mas, no limite, ela não acreditava que podia fazer essas coisas, essas possibilidades

mostravam-se a cada vez como fechadas para ela. Esse era o poder do horizonte histórico sobre Doralice, ela, a cada vez, se colocava *como se fosse*. Nesse sentido, sua psicoterapia precisou estar antes de tudo voltada ao cuidado com esse compromisso profundamente arraigado no projeto de sentido que Doralice era.

Em uma análise posterior do evento, quando ele foi retomado pela paciente em terapia, pude perceber outra possibilidade de compreensão, mais originária, e, portanto, mais próxima do campo relacional e menos do teórico. Ao ouvir a paciente falar de como se sentia a meu respeito naquela época, eu me dei conta de que aquilo ainda me envaidecia. Por mais que fosse claro para mim que eu não tinha nenhum interesse em concordar com sua proposta, deixei de perceber que havia um lado meu que se aprazia com seu desejo. O modo como ela se oferecia para mim sem pedir nada em troca, de modo quase subserviente, alimentava um lado meu que se envaidecia com aquele desejo. Seu ultimato me pedindo um posicionamento talvez tenha servido para que eu pudesse perceber que algo em mim alimentava, em nossa relação, um modo de estarmos juntos que não nos possibilitava tematizar e lidar, no sentido de buscar desobstruir, esse padrão identitário privativo, mas correspondia à sua solicitação de modo velado por meio da minha vaidade.

Nesse sentido, já podemos perceber uma questão metodológica central no que diz respeito à importância, também por parte do terapeuta, de obter transparência hermenêutica em relação aos seus próprios compromissos identitários em jogo, a cada vez, em seu modo de estar no espaço clínico. Mas de que modo, afinal, isso é possível? Poderíamos supor que a melhor maneira de proceder seria por comparação. No sentido de que a transparência hermenêutica seria adquirida a partir do reconhecimento de padrões identitários nas diversas situações ônticas, padrões esses a partir dos quais se poderia circunscrever ou deduzir comparativamente o projeto de

sentido. Tal metodologia, que pode ser encontrada na Logoterapia de Viktor Frankl, por exemplo, acaba, porém, por ser tardia e derivada em relação ao modo de constituição do projeto de sentido no Dasein. Acompanhemos brevemente como, a partir do § 32 de *Ser e Tempo*, podemos explicitar a transparência hermenêutica a partir das estruturas prévias da interpretação (*Auslegung*).

Interpretação aqui não pode ser compreendida como uma instância que projeta uma significação sobre um ente, ou que toma conhecimento dele. Ela é antes a elaboração ou a efetivação (de caráter puramente intencional, e portanto, autogerido) das possibilidades projetadas na compreensão afetiva do Dasein. Nesse sentido, a mais simples visada de um ente, por mais antepredicativa que possa parecer, já é uma compreensão interpretada. Dito de outro modo, a interpretação é a articulação em possibilidades da compreensão afetiva.

Como se constitui, portanto, o ente que se mostra na visada, de tal modo que ele possa acontecer a cada vez já interpretado? O ente que se mostra é o que a circunvisão, no para-algo da lida ocupada, interpreta como tal, em meio ao todo referencial posicionado conjunturalmente pela compreensão afetiva. Em outros termos, o ente, que em sua estrutura de algo-como-algo, é anterior a toda enunciação temática (ter-prévio), é 'recortado' interpretativamente em um 'ver-prévio', tal como podemos acompanhar na seguinte passagem de *Ser e Tempo*:

“A apropriação do entendido ainda encoberto desvenda sempre o encoberto sob a condução de um ponto-de-vista que fixa aquilo em relação a que o entendido deve ser interpretado. A interpretação se funda

a cada vez num ver-prévio que ‘recorta’ no ter-prévio aquilo que fica sujeito a uma determinada interpretação.”¹⁶⁷

É justamente essa relação entre o “ter-prévio” compreensivo e o “recorte” do “ver-prévio”, ou entre o projeto de sentido e o foco fenomenológico, que é central para pensarmos nossa questão acerca da transparência hermenêutica. Entretanto, é preciso ainda explorar um ponto central na interpretação, que nos fornecerá a chave para pensar a diferença entre o transparente e o distorcido. Nos termos de Heidegger:

“A interpretação pode extrair a pertinente conceituação do ente por interpretar ele mesmo ou pode forçar esse ente a submeter-se a conceitos a que ele se opõe conforme seu modo de ser.”¹⁶⁸

A falta de transparência hermenêutica ou os compromissos identitários que obstruem a plena aparição do ente dizem respeito justamente a essas posições que forçam o ente à submissão a conceitos prévios, permitindo apenas sua mostraçãõ de forma privada, derivada e pré-posicionada segundo o tema em jogo. Finalmente, transparência hermenêutica diz respeito não a um modo de ser que advém de um posicionamento prévio em relação ao ente que transgride seu modo de constituição, mas que segue justamente a orientação de seu modo de ser enquanto algo-como-algo e que, portanto, não visa a um fundamento ôntico absoluto, mas ao ente em sua constituição fenomênica originária enquanto possibilidade.

¹⁶⁷ HEIDEGGER, M.: *Ser e Tempo*, tradução de Castilho F., Campinas, SP: Editora da Unicamp, RJ: Editora Vozes, 2012, pág.425.

¹⁶⁸ Idem, pág. 427.

Ter podido deixar aparecer para mim o modo como Doralice alimentava minha vaidade foi uma etapa fundamental para o avanço na constituição do espaço clínico como espaço íntimo, uma vez que esse modo obstruía a possibilidade de descerrarmos mais originariamente, a cada vez, nossa relação. Essa percepção minha foi apresentada para ela em uma sessão em que estávamos discutindo o assunto e que nos possibilitou perceber melhor quem era Doralice e de que modo ela despertava o interesse dos homens, assim como o quanto esse modo a colocava em situações que agiam contra ela. Tal como veremos, Doralice se colocava nas relações *como se* ela fosse o ideal de mulher que ela fantasiava para si. Ao se colocar de modo a buscar incessantemente retirar o peso de sua existência e permitir apenas vir à luz aquilo que corresponda ao ideal de si no âmbito da relação, Doralice acaba por retirar também o peso dos atos violentos dos outros sobre ela.

A violência química

Por mais que permitir a aproximação das pessoas e procurar construir relações com elas fosse um tópico recorrente ao longo dos anos em seu processo clínico, alguns momentos em que Doralice se isolou e abusou radicalmente da medicação foram motivos de grande preocupação para mim.

Nas fases mais depressivas de Doralice (mas não apenas nelas), eu frequentemente tentava a inserção de outros dispositivos clínicos no tratamento, dispositivos esses tais como acompanhante terapêutico, psicoterapia de grupo, entre outros. Porém, a resistência de Doralice era enorme e, nas poucas vezes em que foi a alguma consulta ou encontro, ela logo rejeitou essas possibilidades por motivos que a meu ver não se justificavam. Os psiquiatras que eu indicava não pareciam acertar sua medicação e Doralice sempre

marcava sessões com outros profissionais em paralelo para obter as receitas que queria.

O risco físico a que o abuso de medicação submetia Doralice, aliado à sua dificuldade de se relacionar e mesmo de se levantar da cama, frequentemente me levava a pensar na possibilidade de intervir de forma radicalmente substitutiva no caso, no sentido de fazer um encaminhamento para a família de Doralice, de uma intervenção involuntária (internação) ou mesmo acionar os serviços pertinentes de assistência da rede pública.

Sustentar seu cuidado clínico, mesmo na presença da violência química que Doralice infringia a si mesma, foi um dos grandes desafios desse tratamento.

Tal situação clínica nos convida a retomar um *topos* central da Análise existencial, discutido em nosso capítulo inicial - a questão dos dois modos fundamentais do cuidado apresentados por Heidegger em *Ser e tempo*, o cuidado substitutivo e o cuidado antepositivo ou responsabilizador. O primeiro, no qual se pode “como que deduzir o ‘cuidado’ do outro, assumindo seu lugar na ocupação, *substituindo-o*. Essa preocupação-com-o-outro se incumbe pelo outro daquilo com o que este deve se ocupar. Este é expulso de seu lugar, dali se afasta para regressar posteriormente e receber, como algo terminado e disponível, aquilo de que se ocupava ou, então, para ficar de todo desobrigado desse encargo. Em tal preocupação-com, o outro pode se tornar dependente e dominado, mesmo que o domínio seja tácito e permaneça oculto para o dominado.”¹⁶⁹ No segundo modo do cuidado há “a possibilidade de uma preocupação-com que não substitui o outro, tanto que o pressupõe em seu *poder-ser* existenciário, não para retirar-lhe o ‘cuidado’, mas para, ao contrário, restituí-lo propriamente enquanto tal. Essa preocupação-com que concerne em essência à solicitude que propriamente o é – a saber, a existência do outro e não um *quê*

¹⁶⁹ Idem, pág. 353.

de que se ocupe – ajuda o outro a obter transparência em seu cuidado e a se tornar *livre* para ele.”¹⁷⁰ Por mais que Heidegger tenha deixado claro no cuidado antepositivo e responsabilizador que a não substituição não é algo da ordem do abandono do outro à sua própria sorte, mas um modo próprio de ser-com em que acompanhamos o outro em seu processo de assunção da responsabilidade sobre si, minha tese é a de que esse “dar um passo para trás” para que o outro possa aparecer, porém, apenas pode acontecer enquanto tal a partir da afinação da intimidade. Ou seja, *a tonalidade afetiva em jogo no cuidado antepositivo e responsabilizador é a intimidade enquanto um modo do ser-com, marcado pela familiaridade própria*. É justamente essa tonalidade afetiva que instaura o tipo de vinculação necessária para que o outro se sinta abrigado e acolhido e para que, portanto, não mais precise de seus modos privativos de asseguramento do espaço existenciário, devolvendo, assim, ao projeto de sentido sua possibilidade de rearticulação.

Tal compreensão da tonalidade afetiva da intimidade como sendo a afinação que possibilita o cuidado antepositivo e responsabilizador nos permite ampliar o foco metodológico para além da questão da substituição ou não do paciente, uma vez que, no espaço íntimo, todo “fardo” é compartilhado. Ou seja, em última instância, a natureza do que é compartilhado na relação íntima não permite substituição, uma vez que, tal como veremos, *o espaço íntimo, enquanto morada para o êxtimo é em si lugar para o ente que existe enquanto tal*. Assim, qualquer ação que vise a retirar do outro o peso de sua existência, por mais bem intencionada que possa ser, acaba por obstruir a possibilidade do *carregar juntos o nosso fardo* enquanto tal, que apenas o espaço íntimo do cuidado antepositivo e responsabilizador oferece.

¹⁷⁰ Idem, pág. 353.

Assim, confundir os “empurrões” - ou as indicações que fiz durante o processo clínico - com substituições no sentido do cuidado substitutivo de Heidegger seria cometer o erro de confundir estruturas ontológicas com determinações ônticas. O que está em jogo na substituição envolve um modo de ser-com o outro que nada tem a ver com possíveis propostas ônticas por parte do psicoterapeuta. Envolve antes uma alteração no modo de relação com o outro, no qual ele não aparece como aí-ser, mas apenas em uma forma derivada enquanto coisa dotada de propriedades, a partir das quais se pode fornecer indicações técnicas com vistas a fins.

O espaço clínico como espaço íntimo

Doralice aprendeu desde cedo a apenas intimar (despertar intimidade) consigo mesma em seus lugares particulares embaixo da cama e da escada em meio à sua solidão fantasiosa. O espaço «êxtimo» da casa de sua mãe sempre expeliu toda a possibilidade de constituição de uma intimidade no ser-com. No mundo íntimo de seu pai, por mais que tenha encontrado um lugar para existir, o que lhe possibilitou encontrar o apoio para se sustentar no espaço compartilhado, ela raramente pode experimentar o tipo de pertinência e acolhimento em jogo no espaço íntimo. Ela nunca pode encontrar lugar lá para o «êxtimo» nela e isso sempre lhe foi deixado claro. Tal limite não tem como ser estabelecido sem, com isso, deixar ai por água abaixo toda a real possibilidade de intimidade. *O lugar íntimo é um abrigo para o «êxtimo» em nós.* O ser-com o outro afinado pela tonalidade afetiva da intimidade é um modo da morada para o «êxtimo», um modo da familiaridade própria.

Aqui começa a tomar forma com mais clareza um critério fundamental para percebermos a natureza do espaço íntimo enquanto tal, a sua diferenciação com relação ao espaço adequado. Enquanto modo do espacializar, o lugar adequando se constitui a

partir da tentativa constante de eliminação ou controle do «êxtimo». O lugar adequado abre como possibilidade para o ser-com apenas sua forma privativa enquanto constante asseguramento e positividade. Aqui “patinamos em gelo fino” no que diz respeito ao modo de abertura vigente nesse espaço. Tal constatação está assentada sobre a questão central de que o asseguramento por adequação é uma forma radicalmente derivada em relação ao pertencimento em jogo no lugar íntimo. A vida humana apenas pode acontecer a partir do lugar íntimo. Sem esse solo constituído, nenhuma adequação por asseguramento pode se sustentar.

O espaço íntimo é lugar para o inominável, para o indeterminado, para o finito.

Finalmente, neste ponto da análise, já estamos preparados para firmar as bases últimas de nossa investigação acerca do lugar central da intimidade como método na psicoterapia de orientação hermenêutico-fenomenológica

CONCLUSÃO

Tendo sido concluído nosso percurso investigativo em torno do tema da intimidade pensada como método clínico a partir da fenomenologia hermenêutica de Heidegger e de seus desdobramentos na Análise existencial, estamos agora preparados para, finalmente, sistematizar os apontamentos centrais para tal método. Cabe-nos antes, porém, em linhas gerais, levantar em formato final, os principais pontos investigados e as conquistas obtidas.

Em nosso primeiro capítulo, tivemos a oportunidade de acompanhar o modo como a noção da intencionalidade em Husserl, quando pensada no âmbito da psicologia fenomenológica, impacta radicalmente sobre a compreensão dos transtornos existenciais em geral, assim como na reflexão acerca do método clínico. O epicentro desse impacto reside na possibilidade da quebra da atitude natural como modo de abertura do campo fenomenológico. Neste, o ente já não pode mais ser compreendido como extenso e dado, mas aparece em seu processo de auto-constituição intencional. Dito em termos husserlianos, aqui não é possível à consciência em fluxo, a partir de seus atos, decidir sobre a natureza dos campos correlatos sintéticos a cada vez correspondentes. Pelo contrário, podemos apenas acompanhar o processo de sua mostração. Tal posição em Husserl coloca já de início em cheque a possibilidade de pensarmos uma psicologia se proponha a, através de seu método, assumir o controle sobre o próprio existir decidindo através da vontade com que entes se relacionar e como. Assim como de considerarmos a intimidade algo que possa ser produzida tecnicamente.

Na segunda parte do capítulo, dedicada à reconstrução dos aspectos centrais da fenomenologia de Heidegger para nossa investigação, pudemos acompanhar o modo como a noção de intencionalidade, ao ser fundida com elementos da tradição

hermenêutica, principalmente Dilthey, radicaliza-se no pensamento heideggeriano sob a forma de abertura de mundo. Nesta, já não temos algo da ordem de atos de uma consciência em fluxo que retém e atualiza campos correlatos sintéticos, mas o ser-no-mundo, em seu ter-de-ser.

Nossa discussão sobre a abertura de mundo nos permitiu perceber a afetividade em sua dimensão mais originária, em copertinência com a compreensão e o discurso. Somente compreendida a partir de seu lugar próprio, a afetividade nos abre o acesso ao modo de constituição afetivo do espaço existencial como um todo. Tal como fica claro, não existe antes o espaço em sua constituição extensa e de modo tardio um sentir-se deste ou daquele modo nele, mas o sentir-se enquanto tal, as tonalidades afetivas às quais estamos a cada vez afinados, tem uma influência central no modo mesmo de constituição do espaço existencial.

Ao apresentarmos o existenciário ser-em em seu modo de constituição nos utilizamos da etimologia que Heidegger buscou no alemão arcaico para o termo “em”, como *innan*, que entre outros significados, tem o caráter de morada. Antes um tema de sua obra tardia que da fase do pensamento de Heidegger no final da década de vinte, o tema da morada para nós tem importância central, pois é justamente aqui que se encontra o ponto de ligação entre a intimidade e a fenomenologia hermenêutica. Toda morada tem como referência fundamental o íntimo. Este é um caráter intrínseco do morar, que acontece como familiaridade própria.

Retomemos, em linhas gerais, de que modo fez-se necessária a proposição da noção de familiaridade própria e qual seu sentido fundamental. Em *Ser e Tempo*, ao referir-se ao ser-em em seu caráter de morada, Heidegger refere-se ao mundo em sua dimensão fática estável, como lugar de viabilização do projeto de sentido. É a estabilidade do mundo que garante a imersão nos campos de uso, onde ocorre a gênese prática dos sentidos e significados. A esse

modo de familiaridade, chamo familiaridade imprópria. A familiaridade própria, por sua vez, não está ligada diretamente ao ser-em, no sentido estrito da imersão na lida com os campos de uso, mas antes ao ser-com (não há ser-com sem ser-em).

Por mais que essa não seja a compreensão de Heidegger, por vezes, em *Ser e Tempo*, tem-se a impressão de que os outros aparecem apenas nas remissões dos utensílios, ou seja, aqueles para quem algo é feito ou de onde provém, como se o ser-em fosse mais originário que o ser-com. Ao propor a familiaridade própria, não pretendo sugerir que algo em Heidegger precise ser revisto, mas apenas que determinados aspectos da analítica do Dasein precisem ainda ser melhor iluminados. Sua investigação acerca do sentido de ser não lhe permitia buscar a compreensão dos aspectos do ser-com que não estivessem diretamente ligados a sua pesquisa. Portanto, quando me refiro a familiaridade própria como um âmbito diretamente ligado ao ser-com, isso não pretende a considerar com um fenômeno à parte. Trata-se de um modo de ser-no-mundo como qualquer outro. Apenas que, por sua própria constituição, está mais próximo da noção de ser-com, que dá de ser-em ou outro existenciário.

Muitas vezes, é no âmbito da familiaridade própria, ou seja, eminentemente do ser-com, que o projeto de sentido que somos afina-se a cada vez. Que determinadas afinações como que aderem a cada vez a determinados projetos de sentido, comprometendo de início determinados modos de abertura de mundo e iluminando outros.

Antes, porém, de fecharmos nossa introdução à noção de familiaridade própria, precisamos nos valer ainda dos valores de contribuições da obra tardia de Heidegger, que nos permitiram avançar significativamente em nossa investigação. Tal como vimos, em sua obra tardia, a morada já não mais se dá a partir da estabilidade do mundo fático, mas antes no assumir-se como lugar

de acontecimento da história, como o “pastor de ser” atento e disponível na clareira, ao pôr-se em obra da verdade do ser. Neste lugar, o aí-ser escuta o ser, ele põe-se a serviço de um zelo por esse lugar de escuta (clareira) e pelo deixar dizer a verdade do ser que daí ressoa. Não é o pastor que diz, é a linguagem que pode se fazer dizer em seu discurso (*Rede*). Na clareira, o aí-ser se avizinha do ser e o escuta/deixa dizer. Tal movimento central do pensamento tardio de Heidegger abre o caminho para a perspectiva clínica da intimidade e, portanto, é de grande valia para nosso processo investigativo.

A familiaridade própria, portanto, por ser, em última instância, o modo próprio compreendido à luz do ser-com, também acontece como uma escuta/deixar dizer, que se faz no pôr-se em obra da verdade. No modo de ser-com íntimo, não há planejamento ou discurso prévio, o que, como não cansamos de enfatizar, não significa que o dizer seja randômico ou aleatório. Trata-se de um dizer orientado pelo próprio encontro, que não pode ser antecipado, planejado, mas que provém de um modo bem específico de escuta e atenção e de um deixar ressoar cuidadoso. É justamente desta interface entre o pastoreio heideggeriano e a familiaridade própria que pudemos conquistar, portanto, nosso fundamento metodológico central. A intimidade como método clínico acontece como despertar de um modo de ser-com, marcado pela familiaridade própria. Ao colocar-se a serviço de tal modo de encontro, o terapeuta abre uma possibilidade de uma escuta, que acontece como colocar-se a serviço da verdade e um deixar ressoar cuidadoso que permite o constante desvelamento do que está a cada vez em jogo, na medida específica daquele encontro, daquela ocasião. O dizer aqui em jogo, portanto, tanto de seu tema quanto em seu modo ou intensidade, é orientado pela escuta íntima. Tal orientação é rigorosa e, portanto, fenomenologicamente evidente à escuta.

Isso, porém, não quer dizer que o clínico deva ignorar seu conhecimento técnico acerca do paciente, mas apenas o colocar em

suspensão (*epoché*), para que o seu dizer, em seu tema, modo, intensidade, etc., não seja orientado pelo saber prévio, mas pela escuta íntima. É o próprio ressoar de escuta íntima que tece o dizer, que é amalgama do conhecimento técnico prévio e o encontro único. Somente em sua ocasião um dizer pode ser rigorosamente escutado.

Nosso capítulo metodológico em torno dos *Seminários de Zollikon* nos ofereceu um possível itinerário de desconstrução de alguns dos principais edifícios teóricos que obstruem o campo fenomenológico, e portanto, a possibilidade de alcançar a escuta/deixar dizer íntima. A fenomenologia da natureza, do espaço, do tempo e do corpo possibilitam para quem acompanhou o movimento desconstrutivo, algumas poderosas visadas do acontecer originário do existir em alguns de seus elementos constituintes. Sem tal percurso, a presente metodologia pode parecer demasiado abstrata, ingênua.

Binswanger, apesar de ter dado início a Análise existencial décadas antes da realização dos *Seminários de Zollikon*, já havia sido impactado pela descrição dos existenciários em *Ser e Tempo*. No capítulo dedicado a sua obra acompanhamos o modo como a noção de história de vida vai se imbricando com a de espaço resultando na noção de espaço da história de vida interior, marcado pelo caráter de morada e estada. Aqui já é claro o quanto o espaço existencial já está sendo pensado a partir da noção de morada. Para Binswanger, a morada está relacionada com a comunidade, com o poder compartilhar. E os transtornos, portanto, ligados a abalos nessa morada, sob a forma de isolamento, enquanto impossibilidade de compartilhamento (*Sonho e Existência*). Muitas vezes, com vistas a reconstituição desta morada, frente a condições adversas, o aí-ser encontra como único refúgio possível o transtorno, sob o modo da desproporção. Nessa condição a facticidade se adequa, deformando-se, à condição necessária para a reconstituição da morada, condição primeira para manutenção do existir.

No capítulo em que discutimos as contribuições de Medard Boss, a nossa compreensão acerca do sentido dos transtornos existenciais avançou no sentido das questões da abertura privativa e das motivações e inibições. Ao invés de determinações causais para os transtornos, Boss os compreende com sendo motivados por inibições. Ele se refere com isso a certas ocasiões, a que chama de incidentes patogênicos, em que alguma possibilidade ou modo-de-ser é inibido, de tal modo que essa inibição é a cada vez reinserida na abertura de mundo. Tal possibilidade não é eliminada mas, ao contrário, é a cada vez reinserida como inibida e, portanto, por mais que não esteja a cada vez tematicamente compreendida, tem influência sobre meu modo de ser e, principalmente, para ao campo das possibilidade que eu a cada vez experimento (tematicamente ou não) como fechadas. A esse modo de compreensão dos transtornos existências nos referimos como posicionamento prévio.

Em nossa apresentação e discussão sobre o caso Doralice, podemos compreender na realidade concreta de um caso clínico, o modo como os nossos três apontamentos metodológicos fundamentais (familiaridade própria, posicionamento prévio e despertar do modo íntimo) podem ser evidenciados. Se considerarmos apenas o material aqui publicado, torna-se evidente que ela esteve durante todo o percurso de nosso tratamento sob o domínio de uma inibição radical: Doralice é como se fosse. No limite, ela havia inibido a possibilidade de ser como os outros, de poder estudar, exercer um papel social, sustentar relacionamentos próximos e duradouros. Ela podia se imaginar fazendo, viver desse planejamento. Até frequentar um pouco alguns ambientes. Mas no limite, a todo momento, mesmo que atematicamente, a possibilidade de ser como os outros e fazer o que eles fazem estava inibida. Esse radical posicionamento prévio a cada vez reinserido em seus modos-de-ser reduz radicalmente suas possibilidade a um ser como se fosse. Somente neste modo de ser ela podia restituir, minimamente,

a familiaridade própria necessária para manutenção de sua absorção no mundo.

Tal como pudemos acompanhar na análise do caso, poucas vezes esse posicionamento do *ser como se fosse* pode ganhar voz no encontro clínico. Na maioria das vezes em que Doralice era solicitada a confrontar sua situação, seja no consultório ou fora dele, sua reação era de afastamento, distanciamento. Ela se recolhia em seu “mundo próprio”. As poucas vezes que ela pode sustentar o olhar para si, no espaço clínico, foram as que se deram na sua própria ocasião (Boss). Eu destaquei aqueles que considere as principais na análise no caso. A questão em torno de sua proposta e o desvelamento de nossa relação, em que ela era como se fosse minha namorada, e os “empurrões”, em que ela era como se fosse mãe (sala de ludoterapia), ou em que ela era como se não estivesse aprisionada em uma relação de absoluta dependência de seus remédios (reunião NA). Tais acontecimentos, a saber: a conquista da relação clínica mais autêntica, a volta da filha para casa e a recuperação de sua relação com ela e a confrontação com o perigo de uma relação desmedida com a medicação psiquiátrica e a possibilidade de recuperar um uso controlado, foram conquistas importantes para Doralice. De que modo, porém, podemos então compreender metodologicamente essas conquistas, naquilo que estas dizem respeito ao trabalho clínico?

Minha tese é se que o despertar do modo íntimo de ser-com, como familiaridade própria, foi o que possibilitou que pudéssemos desvelar a cada vez, no pôr-se em obra da verdade, nossa relação. Vejamos: não se trata de uma quebra de posicionamentos prévios que possibilitam aproximação a cada vez, mas, ao contrário, é o modo como nos aproximamos no espaço íntimo que torna, em nosso ser-com, os posicionamentos prévios obsoletos, desnecessários, e que, portanto, por si só, caem em desuso. Não há aqui destruição direta de posicionamentos prévios. No caso de Doralice, por exemplo,

seria inclusive irresponsável e perigoso esse modo de ser-com, com vistas a essa destruição.

Estamos agora, finalmente em condições de colocar em termos finais os três aspectos metodológicos centrais para nosso ensaio de fundamentação duma psicoterapia fenomenológico-existencial e hermenêutica.

Posicionamentos prévios

Compreendemos os transtornos existenciais como sendo derivados de um radical posicionamento prévio na abertura de mundo. Tais posições já estão a cada vez dadas em nossa experiência existencial e portanto não é possível influenciá-las através da vontade. Tais posicionamentos são advindos de inibições e são a cada vez reinscridas. A rearticulação dos posicionamentos prévios dependem de acontecimento de ser que não podem ser produzidos.

Familiaridade Própria

Conquista central para a constituição de nossa investigação metodológica a noção de familiaridade própria nos permitiu acesso ao modo-de-ser com íntimo. Mais do que a imersão nos campos de uso, tal como Heidegger descreve o ser-em, a familiaridade própria ilumina a imersão nos campos de relação, ou modos de recepção. Aqui, o que está em jogo não é a asseguramento advindo da estabilidade dos campos de uso, mas compartilhamento do “fardo” advindo da própria condição de ser-no-mundo. Um modo fundamental da morada em que o aí-ser pode ter lugar enquanto tal. Onde não apenas a expressão angustiosa da condição humana pode ter expressão, mas onde pode encontrar ressonância e acolhimento.

Despertar do modo de ser-com íntimo

O despertar do modo de ser-com íntimo é o apontamento metodológico por excelência de nossa investigação. Tal despertar, como vimos, precisa acontecer como familiaridade própria. É fundamental aqui o colocar a serviço do escutar/deixar dizer da verdade do espaço clínico. Este colocar-se em obra, que foi conquistado a partir da noção do “pastor do ser” em Heidegger, não significa dispensar todo o conhecimento técnico ou histórico da relação clínica, mas colocá-lo em suspenso. Deixar que o dizer advenha da escuta íntima e que, portanto, não seja guiado por um saber prévio, mas que seja orientado pelo próprio encontro. Tal orientação, por sua vez, acontece a partir de uma escuta íntima, disponível e atenta.

A nossa tese central é a de que o despertar do modo de ser-com íntimo, enquanto familiaridade própria, pode, ao permitir que determinados encurtamentos caiam em desuso no encontro clínico, abrir a possibilidade para que novas solicitações se apresentem. Vejamos: se um paciente está radicalmente identificado com seus posicionamentos prévios, ele não pode se deixar solicitar por acontecimentos transformadores caso eles se deem. No modo de ser-com íntimo, porém, ao poder se deixar des-identificar com tais posições radicalmente encurtadas, por poder eventualmente experimentá-las como desnecessárias ou obsoletas no encontro clínico, ele pode tornar-se disponível para ser solicitado por outras possibilidades, caso essas se deem, e a partir de então, poder correspondê-las.

Não podemos criar acontecimentos transformadores do projeto de sentido que somos por meio da vontade, menos ainda no projeto que os outros são, mas podemos, através da familiaridade própria

nos tornar disponíveis, atentos, para que, caso um acontecimento solicite, ele possa ser correspondido.

Apontamento para os próximos passos investigativos

Por se tratar de um novo campo de investigação, meus esforços me permitiram apenas colocar em linhas gerais os três aspectos centrais de nossa investigação metodológica. Assim faz-se necessário o desenvolvimento da investigação de cada uma dessas noções, tanto no sentido do aprofundamento da discussão filosófica em torno de seus modos de constituição, quanto na compreensão advinda da reflexão e exercício clínico em torno dessa fundamentação.

BIBLIOGRAFIA

1. Bibliografia primária:

1.1 - Binswanger, Ludwig.

BINSWANGER, Ludwig (1977): *Três formas da existência malograda: extravagância, excentricidade, amaneiramento*, tradução de G. Almeida. Rio de Janeiro: Zahar.

_____ (2013): *Sonho e existência: ensaios e conferências 1: escritos sobre fenomenologia e psicanálise*, tradução de M. Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita.

_____ (2001): “Sobre a psicoterapia”, tradução de M. Seincman. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 4 (1), 143-166.

1.2 - Boss, Medard.

BOSS, Medard (1963). *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*. 2 ed. E.U.A.: Basic Books.

_____ (1975). *Angústia, culpa e libertação: ensaios de psicanálise existencial*, tradução de B. Spanoudis. São Paulo: Duas Cidades.

_____ (1977). O modo-de-ser do esquizofrênico à luz de uma fenomenologia daseinsanalítica. In: *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. Nº 3, São Paulo, p. 5 – 27.

_____ (2011). Tratamento de uma neurose do tédio: um olhar daseinsanalítico, tradução de M. de Almeida Prado. In: *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. Nº 15 e 16, São Paulo: 2011, p. 85 – 97.

_____. Solidão e comunidade. In: *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. Nº 1, 2 e 4, São Paulo: 1997, p. 36 – 49.

_____. Introdução à Daseinsanalyse. In: *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. Nº 8, São Paulo: 1997, p. 6 – 16.

_____. A paciente que ensinou o autor a ver e pensar de uma maneira diferente. In: *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. Nº 11, São Paulo: 2002, p. 5 – 36.

_____. O caso Regula Zücher. In: *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. Nº 14, São Paulo: 2005, p. 6 – 25.

BOSS, Medard / Condrau, G. Análise existencial – Daseinsanalyse. In: *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. Nº 1, 2 e 4, São Paulo: 1997, p. 23 – 35.

1.3 - Heidegger, Martin.

HEIDEGGER, Martin (2012). *Ser e Tempo*. Tradução de F. Castilho. Petrópolis: RJ, Editora Vozes.

_____. (2009a). *Ser y tiempo*. 2. ed, Trad. de J. Rivera. Madrid: Trotta.

_____. (2007a). *A questão da técnica*, traduzido por M. Werle. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-398.

_____. (2008). *Ensaio e conferências*, traduzido por E. Leão, G. Fogel e M. Schuback. 5. ed. Petrópolis: Vozes.

_____. (2009b). *Sobre a questão do pensamento*, traduzido por E. Stein Petrópolis: Vozes.

_____. (2001c). *Serenidade*, tradução de M. Andrade e O. Santos. Lisboa: Instituto Piaget.

_____. (2015). *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*, tradução de M. Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita.

- _____ (2001b). *Seminários de Zollikon*, tradução de M. Prado. São Paulo: EDUC, Petrópolis: Vozes.
- _____ (2010). *Meditação*, tradução de M. Casanova. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2006). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____ (1999). *Introdução à metafísica*. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____ (2007b). *Nietzsche I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____ (2007c). *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____ (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*. Madrid: Trotta.
- _____ (2009c). *Que é isto – A filosofia? identidade e diferença*. 2. ed. Petrópolis: Vozes/ São Paulo: Duas Cidades.
- _____ (2012). *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- _____ (2005). *Carta sobre o humanismo*, 2 ed. rev., tradução de Rubens Eduardo Frias, São Paulo: Centauro.
- _____ (2009). *Já só um Deus nos pode ainda salvar*, tradução de I. Borges-Duarte, Lusosofia.net, Projeto Heidegger em português.
- _____ (2012). *Caminhos de floresta*. Tradução de I. Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- _____. “A proveniência da Arte e a determinação do pensar.” (Conferência de Atenas, 1962). Tradução de I. Borges-Duarte. Consultada em: [http://www.martin-heidegger.net/Textos/html/Athenaer_Vortrag-Pt-fin\[1\].pdf](http://www.martin-heidegger.net/Textos/html/Athenaer_Vortrag-Pt-fin[1].pdf).
- _____ (1999). “Anúncio da situação hermenéutica.” Excerto inicial (pp. 237-238) de Martin HEIDEGGER, "Phänomenologische

Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation." (1922), na edição de H.-U.Lessing, Dilthey-Jahrbuch, 6/1989, 235-269. Tradução de I. Borges-Duarte em Philosophica (Lisboa), 13 (1999), 151-167.

2 – Bibliografia secundária:

BORGES-DUARTE, Irene (2014). *Arte e técnica em Heidegger*. Lisboa: Documenta.

_____ (2006). O tédio como experiência ontológica. Aspectos da Daseinsanalyse heideggeriana. In: M. J. Cantista (Org.), *Subjectividade e Racionalidade. Uma abordagem fenomenológico-hermenêutica*. Porto, Campo das Letras, 297-323.

_____ (2016). O afecto na Análise Existencial heideggeriana. In: Casanova, M.A. & Estrada, P.C.D., *Fenomenologia Hoje V. Fenomenologia e Filosofia Prática. Atas do Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia*. Rio de Janeiro, Via Verita.

_____ (2013). O Tempo do cuidado e o Tempo do mundo na Análise existencial heideggeriana. In: *Casanova, Marco A. & Melo, Rebeca F. (org). Fenomenologia hoje 4*. Rio de Janeiro, Via Verita, pp. 163-189.

_____ (2008). A experiência do tempo nos Zollikoner Seminare de Heidegger. In: *Phainomenon – Revista de Fenomenologia*. Lisboa, nº 16/17 (2008), 261-276.

_____ (2010). A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo. In: *Ex-Aequo*. Coimbra, 21, 115-131.

CAMASMIE, A (2014). *Psicoterapia de grupo na abordagem fenomenológico-existenciária: contribuições heideggerianas*, Rio de Janeiro, Via Verita.

CASANOVA, Marco (2009). *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes.

_____ (2006). *Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____ (2012). *O homem entediado: niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia, v. 1, n. 1, *Hermenêutica e Fenomenologia: caminhos filosóficos no fim da Metafísica*, ISSN - 2316-4786 (on-line).

_____ (2017). *Mundo e historicidade: leitura fenomenológica de Ser e tempo*. Vol. 1: Existência e mundaneidade. Rio de Janeiro, Via Verita.

CARDINALLI, Ida Elizabeth (2012). *Daseinsanalyse e esquizofrenia: um estudo na obra de Medard Boss*. São Paulo: Escuta.

CLINI, Máira Mendes (2018). *Contemplações fenomenológicas entre arte e clínica*. Rio de Janeiro: Via Verita.

CRITCHLEY, Simon/SCHÜRMAN, Reiner (2016). *Sobre o Ser e tempo de Heidegger*. Rio de Janeiro: Mauad X.

DASTUR, Françoise/CABESTAN, Philippe (2015). *Daseinsanálise: fenomenologia e psicanálise*. Rio de Janeiro: Via Verita/Instituto Dasein.

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

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

EMARF (Cadernos) (2013). *Fenomenologia e Direito*, Rio de Janeiro, v.6, n.1, p.1-151, abr./set.

GAMBINI, M. (1993): *A presença de Freud na obra de Ludwig Binswanger*. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica – PUC-SP, São Paulo.

HOLZHEY-KUNZ, Alice (2018). *Daseinsanálise: o olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia*. Rio de Janeiro: Via Verita/Instituto Dasein.

HUSSERL, Edmund (2012a). *Investigações lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Rio de Janeiro: Forense.

_____ (2001). *Meditações cartesianas*. São Paulo: Madras.

_____ (2017). *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Rio de Janeiro: Via Verita.

_____ (2012b). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à fenomenologia*. Rio de Janeiro/RJ: Forense Universitária, 2012b.

_____ (2006). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Aparecida/SP: Ideias e Letras.

_____ (2005). *Sínteses activas: a partir da lição lógica transcendental de 1920-1921*. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa.

_____ (1992). *Invitación a la fenomenologia*. Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós.

JASPERS, K. (1985). *Psicopatologia geral*. Psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia, Tradução de Reis S., Rio de Janeiro, Livraria Atheneu.

LOPARIC, Zeljko (1982). A fenomenologia do agir em *Sein und Zeit*. In: In: *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. Nº 5, São Paulo.

MARTINS, Joel (1997). *Um seminário avançado em fenomenologia / Org: Maria Aparecida Viggiani Bicudo, Vitória Helena Cunha Espósito*. São Paulo: EDUC.

MATTAR, Cristine Monteiro (2016). *Psicologia, Cuidado de si e Clínica: diálogos com Kierkegaard e Foucault*. Rio de Janeiro: Via Verita.

PENNA, Antônio Gomes (2001). *Introdução à psicologia fenomenológica*. Rio de Janeiro.

SÁ, Roberto Novaes de (2002). A Psicoterapia e a questão da técnica. In: *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, vol. 54, n. 4. Rio de Janeiro: Instituto de Psicologia da UFRJ/ Ed. Imago.

_____ (2017). *Para além da técnica: ensaios fenomenológicos sobre psicoterapia atenção e cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita.

STEIN, Ernildo (2008). *Seis estudos sobre “Ser e Tempo”*. Petrópolis: Vozes.

3 – Bibliografia complementar:

BACHELARD, Gaston (1993). *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes.

_____ (1997). *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. São Paulo: Martins Fontes.

_____ (2001). *A terra e os devaneios da vontade: ensaio sobre a imaginação das forças*. São Paulo: Martins Fontes.

_____ (1998). *A poética do devaneio*. São Paulo: Martins Fontes.

BLEULER, E. (2005). *Dementia Praecox ou Grupo das Esquizofrenias*, Lisboa, Climepsi Editores.

BUBER, Martin (1979). *Eu e tu*. 2. ed, São Paulo: Editora Moraes.

DEPRAZ, Natalie (2011). *Compreender Husserl*, 3ed. Petrópolis-RJ: Vozes.

DESCARTES, René (2009). *Discurso sobre o método*, 4ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

_____. *Meditações metafísicas* (2011), 3ed. São Paulo: WMF Martins Fontes.

FRANKL, Viktor (2012). *Logoterapia e Análise Existencial*. Forence Universitária.

FREUD, Sigmund (2006). Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, volume XV, *Conferências introdutórias sobre psicanálise (partes I e II - 1915/1916)*, Imago.

KIERKEGAARD, Soren (2010). *O desespero humano: doença até a morte*. São Paulo: Editora UNESP.

_____ (2010). *O conceito de Angústia*, 2ed. Petrópolis-RJ: Vozes.

MERLEAU-PONTY, Maurice (2011). *Fenomenologia da percepção*. 4 ed. São Paulo: Martins fontes.

NIETZSCHE, Friedrich (2011a). *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____ (2011b). *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____ (2004) *Aurora: reflexão sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____ (2013). *Fragmentos póstumos*, Vol. VII. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____ (2007). *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*. São Paulo: Hedra.

POMPEIA, João Augusto (2010). *Na presença do sentido: uma aproximação fenomenológica a questões existenciais básicas*. 2 ed. São Paulo: EDUC; ABD.

_____ (2011). *Os dois nascimentos do homem: escritos sobre terapia e educação na era da técnica*. Rio de Janeiro: Via Verita.

PESSANHA, Juliano (2015). *Testemunho transiente*. São Paulo: Cosac Naify.

_____ (2009). *Instabilidade perpétua*. 1ª. ed. São Paulo: Ateliê Editorial.

_____ (2002). *Certeza do agora*. 1ª. São Paulo: Ateliê Editorial.

_____ (2000). *Ignorância do sempre*. São Paulo: Ateliê Editorial.

- _____ (1999). *Sabedoria do nunca*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- SAFRA, Gilberto (2006). *Hermenêutica da situação clínica: o desvelar da singularidade pelo idioma pessoal*. São Paulo: Edições Sobornost.
- _____ (2004). *A po-ética na clínica contemporânea*. 4 ed. Aparecida, SP: Ideias & Letras.
- _____ (2005). *A face estética do self: teoria e clínica*. 6 ed. Aparecida, SP: Ideias & Letras/ São Paulo: Unimarco Editora.
- SANTO AGOSTINHO (2000). *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural. (Coleção Os Pensadores).
- SARTRE, Jean-Paul (2011). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 20 ed. Petrópolis: Vozes.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich (2012). *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. 9. ed. Petrópolis/RJ: Vozes.
- VATTIMO, Gianni (2007). *O fim da modernidade: Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes.
- YALOM, Irvin (1980). *Existencial Psychotherapy*. USA: Basic Books.
- _____ (2006). *Os desafios da terapia: reflexões para pacientes e terapeutas*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- _____ (2006). *Psicoterapia de grupo: teoria e prática* 5. Ed, Porto Alegre: Artmed.



Contactos:
Universidade de Évora
Instituto de Investigação e Formação Avançada - IIFA
Palácio do Vimioso | Largo Marquês de Marialva, Apart. 94
7002-554 Évora | Portugal
Tel: (+351) 266 706 581
Fax: (+351) 266 744 677
email: iifa@uevora.pt