

HEIDEGGER PARA PSICÓLOGOS¹

Irene Borges-Duarte

O tema deste colóquio apresentou-se a partir de um pedido da professora Henriette para que eu fizesse uma apresentação das ideias da Fenomenologia e como é possível essa articulação da Fenomenologia com a Psicologia. Eu sou uma estudiosa de Heidegger, entre outros autores, e há muito trabalho com a possibilidade de aproximações entre a Fenomenologia Existencial e a Psicanálise, mas também entre a Fenomenologia Existencial e a análise existencial de Boss, a *Daseinsanalyse*.

Respondendo ao desafio proposto, eu gostaria de vos dizer por que é importante aquilo que a Fenomenologia, e Heidegger em particular, têm a nos dizer. Principalmente, pretendo mostrar porque Heidegger e a Fenomenologia são importantes para a Psicologia e, muito especialmente, para a Psicologia Clínica.

Em princípio, a Fenomenologia não só não tem nada a ver com a Psicologia, em sua origem, como até, de alguma maneira, Husserl se dirige contra aquilo que naquele tempo era considerado “psicologismo”. O psicologismo era, no fundo, uma tendência redutora de toda atividade mental àquilo que era o “psicológico”, ou seja, àquilo que era a perspectiva do desenvolvimento anímico,

¹ Capítulo elaborado a partir da fala apresentada no LEFE em 31 de março de 2017.

à margem da consideração da existência de estruturas lógicas. Ao psicologismo opunha-se o logicismo. Husserl, na sua origem, teve muito contato com a matemática, de que provinha. Ele é o grande pensador fundador da Fenomenologia, embora a Fenomenologia também tenha origem nas ideias de outros pensadores anteriores, como o mestre de Husserl: Brentano.

Brentano, inclusive, era um investigador da Psicologia. Neste primeiro momento, com Brentano, a Fenomenologia - que ainda não se chamava assim - tinha bastante a ver com a Psicologia. Mas Husserl, que é o autêntico fundador da Fenomenologia, de certa maneira, se coloca contra Brentano, pretendendo mostrar a importância daquilo que são as estruturas puramente lógicas e não propriamente dependentes de seu substrato psicofisiológico – digamos, o cérebro e sua produção “psicológica”. Portanto, parece que há no início uma tentativa de libertação daquilo que é o mais diretamente vinculado e ligado à atividade psíquica.

Contudo, o panorama não evoluiu desta maneira. Pouco a pouco, Husserl foi tentando desenvolver aquilo que é considerado uma metodologia de rigor no trabalho dos objetos de cada ciência e muito especialmente da Psicologia. Mediante uma perspectiva descritiva, que se dedicava à descrição dos fenômenos tal como eles se mostram, ele procurou uma base para uma edificação rigorosa daquilo que poderia ser o desenvolvimento de qualquer ciência. Portanto, a Fenomenologia originalmente pretendia ser a base da metodologia de quaisquer ciências e, muito especialmente, das ciências humanas. Por quê isso? Porque, naturalmente, as ciências exatas não precisavam da Fenomenologia para nada. Elas não precisavam de uma metodologia, porque já estavam afiançadas como tal.

A peculiaridade das ciências do espírito

Neste contexto, é importante também ter em conta que esta preocupação por aquilo que eram as “Ciências do Espírito” (a de-

nominação de ciências humanas/sociais só vem depois), era porque estas ciências eram “mal nascidas”, não podiam ser tão exatas como as ciências físico-matemáticas, de base rigorosa, no cálculo, na utilização da matematização para a prescrição das regularidades chamadas “leis” - e, portanto esse modelo para ciência já estava imposto nas ciências ditas exatas. Mas as ciências nascidas no final do século XIX (biologia, psicologia, sociologia) não tinham as mesmas características que as ciências ditas exatas, nas quais se podia aplicar realmente o modelo do cálculo. Isso significava, portanto, que estas novas ciências eram de alguma maneira ciências débeis, que não tinham a fundamentação suficiente para serem consideradas como tal. Contudo elas incitavam a ter tal fundamentação.

Então surgem várias tentativas de organização e fundamentação de uma base metodológica segura e uma delas é a de Wilhelm Dilthey, um pensador alemão, tal como Husserl. Dilthey (1986) escreveu dois grossos livros chamados *Introdução às Ciências do Espírito*. Ele propunha a célebre distinção que vocês já devem ter ouvido entre as ciências explicativas, que funcionam a base da explicação; e as ciências compreensivas, que utilizam a compreensão como forma de explicitar. Explicar e compreender não são a mesma coisa: explicar é aquilo que se faz em função de uma legalidade causal. Todo acontecimento, todo fenômeno tem a sua causa. Podemos, portanto, dizer que há uma ligação fixa e forte entre dois fenômenos, um que antecede e outro que sucede, de tal maneira que podemos chamar o primeiro de causa do segundo, e isso é suficiente para mostrar num sistema coerente, as interimplicações de toda a realidade natural. As ciências físico-matemáticas são deste tipo e são, portanto, do tipo determinista causal, expressam-se na linguagem matemática e bastam-se por elas mesmas, digamos assim.

Em contrapartida, as ciências nascentes no final do século XIX não têm essas características, até porque aquilo que têm por objeto é algo que não é completamente claro, demonstrável, o

que naquela altura se chamava de “espírito” - designação usada por Dilthey. As questões ligadas ao espírito não se explicam, mas podem se compreender. Mas compreensão é algo que estamos habitualmente acostumados a ligar com a relação humana, não é? Eu, pela vossa presença, pelo vosso olhar, pela vossa postura, comprehendo sem explicar o que está neste momento pendente daquilo que eu ainda vou dizer. Eu comprehendo, ao olhar para vocês que há uma atenção da vossa parte àquilo que eu digo, procurando entender e seguir aquilo que eu digo. Isso não tem explicação nenhuma, mas uma compreensão. Então aquilo que Dilthey encontra é que estas ciências que têm a ver com o humano requerem uma metodologia que seja rigorosa também, e que portanto necessitam um método, mas que seja basicamente do tipo descriptivo e comprehensivo. A ciência base desta descrição é, para Dilthey, aquilo que ele chama de “psicologia descriptiva”. Isso porque, evidentemente ela tem a ver com a descrição dos estados de ânimo e vivências, de tal forma que se possa, dessa maneira, construir um discurso e constituir uma teia de dados interligados. Essa teia, este tecido, que é o texto - a palavra texto e a palavra tecido tem a mesma origem - é susceptível de ser interpretado e para isso devemos ter uma metodologia rigorosa, cujas regras se trata-de estudar - e assim fez o próprio Dilthey - de tal maneira que permita realizar uma hermenêutica.

O ponto de partida das Ciências do Espírito, na linguagem de Dilthey, era a psicologia descriptiva e aquilo que com essa base se fazia é a construção textual de um discurso acerca daquilo que se dá enquanto psicologia base. Não é o mesmo sentido da Psicologia hoje em dia, já que tratava-se de uma descrição do psicológico, do anímico e-susceptível de uma hermenêutica rigorosa. Portanto, essa metodologia e estas ciências que são as ciências da compreensão chamam-se, de acordo com Dilthey, “hermenêuticas”.

Nessa época, que é contemporânea a Husserl e aoascimento da Fenomenologia, nascem, por um lado, as Ciências do

Espírito, de metodologia comprehensiva interpretativa – surge assim a Hermenêutica. Por outro lado, a abordagem fenomenológica se define pelo grande lema, de acordo com Husserl, da necessidade de irmos “às coisas elas mesmas”. Portanto devemos deixar as histórias, deixar o enquadramento, deixar de andar à volta das coisas e irmos às coisas diretamente. Essa é a ideia inicial da Fenomenologia.

A Fenomenologia Husserliana

Este “ir às coisas diretamente” implica o *ir*, pois as coisas não simplesmente aparecem, temos que dirigir o olhar às coisas elas mesmas. Portanto, só há o “aparecer” das coisas ao olhar que as olha, ao olhar intencional que as procura. A Fenomenologia nasce, portanto, sobre a base de uma noção de fenômeno enquanto “a coisa ela mesma”, mas *a coisa ela mesma no seu mostrar-se ao olhar intencional* que a busca. Então a Fenomenologia nasce com uma dupla referência. Husserl recorre à língua grega, como os filósofos sempre gostaram ao longo da história, para se referir a essa busca intencional e orientada como *noesis*. *Nous* é o espírito, na sua capacidade de captar o que advém, aquilo que se mostra. Trata-se de um captar intelectual, que é ao mesmo tempo quase intuitivo, porque é imediato. É uma captação que não é raciocinante: é uma captação direta, imediata. Husserl utiliza essa linguagem falando da *noesis*, que é esta intuição daquilo que se apresenta e o que se apresenta é o que se apresenta a essa *noesis*. Portanto, digamos que é o *noema*. *Noema* é o objeto da *noesis*. O que a Fenomenologia inicial de Husserl irá defender é, primeiramente, o *ir à coisa mesma*, tal como ela se mostra, e deixarmos todo o tipo de contextualização histórica, cultural, etc. Isto que se mostra - o fenômeno - não é a coisa “em si”, ou seja, “as coisas elas mesmas”, no fundo, são as coisas *elas mesmas na sua mostração* ao olhar que as visa. Portanto, as coisas elas mesmas não estão à margem do olhar, há sempre o que Husserl irá chamar de uma *correlação*, sem a qual não há princípio metodológico possível.

Kant coloca como ideia central que todo nosso conhecimento é uma construção sobre uma base organizativa, que começa no nível sensorial. De acordo com Kant, nós não temos meras sensações, nós temos um conjunto de sensações e formas de compreender. Kant é um antecedente da Fenomenologia, ou melhor, a Fenomenologia é uma evolução daquilo que Kant já tinha, de alguma maneira, descoberto. Para o autor não há “coisas em si”, há só fenômenos. Os fenômenos são resultados da estruturação racional a diferentes níveis (sensorial, intelectual) daquilo que são as informações da experiência. Não há informações puras: há informações percebidas e organizadas à maneira como eu, ser humano racional, posso organizá-las.

A coisa ela mesma da Fenomenologia também não é a “coisa em si”. É a coisa tal como se mostra ao olhar que a seleciona como tal. Esta seleção é aquilo que Husserl designa por *intencionalidade*. O nosso olhar é sempre intencional. Intencional não é no sentido de “eu quero beber água nesta garrafinha”, não implica a vontade. É intencional no sentido em que todo comportamento mental está *orientado para* algo. Esta orientação para algo é o que em Fenomenologia se chama intencionalidade.

Então com essa base da compreensão noético-noemática, ou seja, da correlação entre *noesis* e *noema* e com concentração nas coisas elas mesmas tal como se mostram a esse olhar intencional, podemos elaborar uma base que sirva de princípio para organizar toda relação metodológica com a realidade. Esta relação metodológica – portanto a Fenomenologia como método – deve superar o sentido redutor da atividade mental à mera atividade cerebral e psíquica, para poder extrair aquilo que ela chama de ideal. Ideal aqui no sentido da ideia platônica, aquilo que é a essência. O que a perspectiva fenomenológica extrai é a coisa na sua essência. Essa essência não é visível psicologicamente, é de caráter lógico, segundo Husserl.

Há um texto magnífico e fundamental – e também simples, que eu vos aconselho a ler para trabalhar esta temática – que é

um artigo chamado “Fenomenologia”, escrito por Husserl (1998) a pedido da Encyclopédia Britânica, que naquela época era uma publicação fundamental como introdução às diferentes temáticas. Então, os ingleses pediram a Husserl que redigisse um breve artigo para a encyclopédia acerca do que era esta nova metodologia que estava a surgir e que era o seu próprio trabalho. Husserl, curiosamente, como era habitual com grandes professores, primeiramente trabalhou o tema em seu grupo de trabalho, lançando-se nesta investigação em seminário. Então, ele escolhe um de seus discípulos mais importantes, que nesse caso era um jovem chamado Martin Heidegger, para que ele redija o tal artigo. Mas foi um desastre. Isso porque os discípulos são discípulos durante um tempo, mas depois eles voam: os bons discípulos são aqueles que chegam a voar por si próprios.

Na época do artigo, Heidegger já estava na época de voar. E então, ao escrever o artigo, que pretendia ser fiel às ideias de Husserl, ele acaba não sendo fiel, indo por outra via, pois percebia as coisas de outra maneira. Isso acabou sendo complicado. Há quatro versões do artigo: uma versão do Heidegger, uma versão do Heidegger corrigida pelo Husserl, enfim a reelaboração heideggeriana dessa correção. No fim, Husserl teve que redigir o próprio artigo (4ª versão), pois caso contrário ele não iria para os ingleses como ele queria que fosse.

Heidegger entra em cena

O que se passava com Heidegger é outro aspecto interessante nessa conversa. A ideia de Heidegger era que Husserl, com sua ideia da intencionalidade e das “coisas elas mesmas”, que são escolhidas pelo olhar, no fundo não era suficientemente fiel a si próprio. Se queremos pensar na coisa “ela mesma”, temos que pensar não propriamente no que ela é em si, mas em como ela se mostra – nisso, os dois estão de acordo. Só que o que é que

se mostra? O que constitui “a coisa”? É a garrafinha d’água e as cadeiras, e a parede que temos aqui à nossa frente? Para Heidegger, aquilo que se mostra é mais vago, está presente em todas as coisas: é *o ser de tudo quanto há*. Aquilo que se mostra é o ser. Mas o que é o ser? O ser é aquilo que só chega a mostrar-se, a dar-se a ver, na medida em que adquire uma forma. A forma é a forma de cada coisa. Portanto, o ser dá-se a ver na garrafinha de plástico, no formato da água dentro da garrafinha, no formato da cadeira, no formato do ser humano. O ser é algo que se dá *tomando forma*.

Praticamente, todas as ciências se ocupam de cada uma dessas formas: a matemática ocupa-se do ser à maneira daquilo que “consiste em”. O triângulo, por exemplo, não é uma coisa realmente existente, e aquilo em que consiste é ter três ângulos e três lados. E as coisas, em que consistem as coisas? As coisas todas, em geral, consistem em sua disponibilidade de *estar à mão*, de *estar diante da minha visão, do meu olhar* como tal. Aquilo em que consiste uma teoria acerca do ser humano é ser objeto da minha atenção. Qual é a forma de um animal? Há muitas ciências positivas (biologia, fisiologia) que podem estudar cada forma de animal. Mas aquilo em que consiste um animal é o que Heidegger chama de *vida*. A forma mais importante, para Heidegger, caracteriza o ser humano.

O ser humano tem uma característica muito especial e própria, que basicamente é ser, de tal maneira que ao viver *exerce o ser* conscientemente. O humano leva em si conscientemente o ser, ou seja, é capaz de dar-se conta (por exemplo) que a perna dói, porque sofreu um acidente há alguns dias, e que a perna é sua e a dor também. Portanto, o ser humano é aquele que, ao fim e ao cabo, se sente concernido pelo seu próprio ser e por isso tem consciência de ser. Os restantes entes viventes também vivem, também têm dores, mas não se sentem concernidos por isso: simplesmente vivem, sentem, padecem, sem fazer sua a sensação, a dor. Há no ser humano algo radicalmente diferente dos outros seres, que Heidegger nos leva a aceitar a consideração de que há

duas maneiras de ser: o ser dos entes, e o ser à maneira do ser humano (*Dasein*, aí-ser).

A tradução para ser-aí não é ruim, mas é insuficiente. O que quer se dizer com *Dasein* não é exatamente “ser-aí”, embora também seja. No fundo, o que o autor vai dizer é que o característico do ser humano é que, no seu ser próprio, ao ser à sua maneira, nós humanos “somos o aí” em que tudo se dá. Somos o “aí do ser”. Qual ser? O ser de tudo quanto há. O que é o “aí”? O “aí” é compreensão (*Verstehen*), afetividade (*Befindlichkeit*) e a articulação entre compreensão e afetividade que dá-se no *logos* ou *Rede* (do alemão). *Rede* significa fala, discurso. O discurso é o que expressa a compreensão, a qual é sempre inicialmente afetiva. Para Heidegger, a compreensão não é uma coisa diferente da afetividade. Não é que nós temos por um lado emoções e por outro um córtex cerebral com identificações cognitivas. As duas coisas (afeto e cognição) dão-se em conjunto desde sempre, articuladamente. Essa articulação pode se dar num nível pré-verbal ou verbal. Heidegger não pensou realmente nos bebês, nas crianças pequenas: ele pensa o ser humano já completo, adulto, que domina o uso da palavra. Portanto, eu costumo dizer que o “aí do ser” é a compreensão afetiva articulada em palavra.

Inicialmente, na grande obra *Ser e Tempo* de 1927, Heidegger chama atenção para a compreensão afetiva articulada em discurso (*logos*), e depois também irá ser articulada em gesto, ato e obra. Nesta perspectiva, como nós ficamos em relação à Husserl? Em vez da correlação entre *nous* e *noema* (ou seja, entre o olhar intencional e o objeto desse olhar intencional, que é a coisa ela mesma, tal como se mostra), Heidegger propõe que a Fenomenologia é o processo do sentido chegar ao *lógos*. Fenomenologia compõe-se de *phainomenon* e *lógos*: é o processo do aparecer do que aparece em palavra, ou seja, é o chegar daquilo que se mostra à compreensão afetiva articulada em palavra. O que se mostra? O ser. O ser de tudo quanto há, incluindo o do ser humano.

Nessa mostração aparecem aspectos daquilo que o ser humano é no seu próprio exercício, porque o ser humano não é uma

ideia, não é uma coisa, não é à maneira da garrafinha d'água. Mas a garrafinha d'água sim que é à maneira daquilo que o ser humano seleciona para poder viver com comodidade onde vive - num mundo que ele próprio constrói e edifica. Portanto, tudo isso que acontece aqui - que é no fundo o mostrar-se do que se mostra do ser de tudo quanto há - mostra-se num aí, que é uma compreensão afetiva articulada, mas que dá-se ao longo da história, dá-se culturalmente, dá-se num mundo culturalmente edificado. O ser humano constrói o mundo e é no mundo que ele é. Digamos que há uma parte que expressa aquilo que é o ser humano, o ser humano é no mundo, é constitutivo do ser humano ser-no-mundo. Mas dessa maneira, tudo quanto há é aí no mundo humano. Portanto, há algo implícito no "ser aí": há o ser à maneira do próprio *Dasein*, e o ser de tudo quanto há na compreensão humana, que se processa ao longo do tempo, e que portanto é histórico.

Essa maneira de ser-no-tempo Heidegger chamará de *existência*. Em alemão, existência diz-se *Dasein*. Heidegger utiliza a palavra *Dasein* para caracterizar a maneira de ser própria do ser humano. Tal palavra, em alemão, habitualmente, quer dizer existência. Mas ele investe essa palavra daquilo que seus componentes etimológicos dizem e portanto, faz falar a palavra: *aí-ser*. Reparem: é muito disso que está implícito quando dizemos que a Fenomenologia é o movimento de *articular em palavras* a compreensão. É o mostrar-se na palavra, o aparecer em palavra. Portanto, a coisa ela mesma da Fenomenologia husseriana é o mostrar-se da coisa ela mesma. Para Heidegger não é ao olhar que olha, mas o âmbito que se abre para ela, que é o "aí" (ou seja: a compreensão do ser humano). Esta ligeira diferença é brutal. Aquilo que aparece aí, ou seja, na compreensão do ser humano, é o ser nas suas mais diferentes possibilidades. Para Heidegger não se trata de selecionar pelo meu olhar, também não é a coisa "em si" propriamente dita, uma vez que ela só se mostra "aí". Também não é o produto de uma correlação entre um olhar, que vai a procura da coisa, e a coisa que é agarrada no olhar - como diria

Husserl. Assim, já é possível entender porque se deu o problema na elaboração do artigo sobre a Fenomenologia: Husserl pede que Heidegger escreva, e Heidegger escreve à sua maneira, a qual não ia de encontro com aquilo que Husserl queria.

Onde a Psicologia se localiza aqui? Em tudo. Em primeiro lugar, há aspectos que se referem fundamentalmente àquilo que, em Psicologia, seria chamado de "cognitivo". Uma Psicologia da cognição seria demasiado pouco para Heidegger. Nela estariam contidos aspectos ônticos, que fazem parte das ciências particulares, fazem parte da Psicologia enquanto ciência - e ele não está interessado em oferecer uma metodologia para Psicologia como uma ciência. Há uma forma básica de compreender o ser humano, que é a sua força própria, que é a de acolher o ser, e dar-lhe forma. Dar-lhe forma em ideia, em conceitos, em obras. Aquilo que caracteriza o ser humano é o seu poder de criar, seja pela palavra, seja pela obra (um fazer, um edificar). Portanto é sua capacidade de criar um mundo para habitar. As ideias de Heidegger sobre construir, habitar e pensar só aparecem no final dos anos 50.

A importância da afetividade

Há outras implicações da visão de Heidegger. Compreender a compreensão como inicialmente unida à afetividade, e a afetividade como inicialmente unida à compreensão, significa dizer: *tudo afeto, mesmo o mais elementar, é já compreender*. Também significa que sem afetividade não há compreensão. Portanto, não estamos a separar sensação (o empírico) e conceito, como em Kant. Nele havia uma separação entre o nível sensorial e o nível intelectual, e ele conseguiu encontrar uma forma de conectar ambas as coisas numa teoria muito complicada e interessante. Heidegger não precisa resolver esse problema porque ele está resolvido desde o princípio: toda compreensão é afetiva; toda afetividade é compreender. Estão articuladas verbalmente, na linguagem, pelo menos no ser humano maduro, completo.

Vamos supor um bebê, do qual Heidegger não disse nada. O bebê comprehende pelo menos alguma coisa já desde a barriga da mãe. Ao menos entende se está bem, se não está, se há alguma agitação ou não. Porém, evidentemente ele não comprehende com conceitos. Um exemplo disso costuma ocorrer com crianças pequenas, com cerca de 6 meses de vida. Quando acontece alguma coisa inusitada, tipo a porta bater, a criança se assusta e olha para os pais. Se os pais demonstram calma e serenidade nos gestos e expressões, o bebê não chora. Se os pais se assustam com o bebê, ele chora. É uma sensibilidade afetiva. Se vocês lhe dão a confiança de que não se passa nada, ele fica bem. Se nota que em vocês que alguma coisa se passou, então ele não fica seguro e, portanto, é provável que chore.

A afetividade é desde o início uma forma de compreender, só que é a primeira porque é pré-verbal, é mais inicial e confusa. Confusa porque ainda não há distinções entre o fora e o dentro, se é psíquico ou se é físico. Desde o início a afetividade é sensibilidade afetiva ao que se passa. Com o desenvolvimento e a maturação o indivíduo adquire a capacidade de circunscrever conceitualmente e verbalmente o que vive. Há muitos adultos que não têm muitos conceitos. Podem ter conceitos no sentido de referências a objetos mais concretos, como uma garrafa d'água; mas não tem conceitos mais abstratos e complexos. E na verdade não precisam nada deles, isso não é preciso para viver. Às vezes convém tê-los, usar nosso aparelho conceitual para algumas coisas, mas realmente imprescindível não é.

Angústia e medo

A compreensão afetiva é, portanto, um todo. Este todo funcionando, em exercício - que é o exercício de ser "aí", enquanto âmbito da manifestação de tudo quanto há - é muitas vezes indistinto, e tanto mais indistinto quanto menos definido seja o objeto.

Por exemplo, a angústia, exemplo consagrado de Heidegger. A angústia é uma espécie de medo, e de fato ele trata de sua relação com o medo, dizendo que ela não é igual ao medo. Em alemão, *angst* significa medo, que pode traduzir-se por angústia ou medo. Mas temos que fazer uma distinção usando o sentido daquilo que Heidegger diz, e não só a palavra, pois a palavra por si só, em alemão, é a mesma para medo ou angústia. Medo - que depois ele explicita como *Fürcht*, palavra que só significa medo, distingue-se de *Angst*, que significa medo no sentido da angústia - é o sentimento que nós temos de um perigo, ante esse perigo. Ou seja, eu, por exemplo, vejo uma cobra lá fora. Eu tenho medo da cobra por aquilo que ela é, pois eu sei que ela é potencialmente perigosa. E eu não tenho angústia da cobra, né? Mas eu posso sentir em uma noite, o que as crianças sentem com muita frequência: as "angústias noturnas". Do que é que a criança tem medo nesses medos noturnos? Ela não sabe. Tem medo de um perigo qualquer, não sabe qual. A diferença de medo e angústia é essa: ver um objeto claro, e portanto podemos dizer que o medo é um sentimento ultra racional, é o sentimento que nos ajuda a estar prevenidos diante de situações potencialmente perigosas. A angústia é o sentir-se apavorado, inquieto em vários matizes, sem saber porquê: não há propriamente uma razão, um objeto.

Heidegger vai explorar essa ideia da angústia dizendo que a angústia tem um aspecto que não é só negativo. Entretanto, a angústia pode chegar a causar uma tal alteração nas pessoas ditas angustiadas, de tal forma que elas não conseguem viver. Umas das razões por que vão ao psicólogo é por causa da angústia. E vocês no plantão devem apanhar de vez em quando pessoas que têm, por exemplo, um ataque de pânico. O pânico não é angústia, mas tudo se conecta. Há matizes diferentes, diz Heidegger, de um mesmo sentimento radical que é o sentido de um perigo indefinido, mas absoluto. De forma absoluta, até poderíamos dizer que esse sentido profundo é o medo da morte, mesmo que não tenhamos consciência disso. O bebê não tem consciência da

morte, mas no fundo o que teme é por sua vida. Ele não tem mais nada o que temer. No fundo, é sentir uma insegurança absoluta e uma incerteza.

Quando Heidegger vai assumir a cátedra que o mestre Husserl deixou vaga, ele fala o que é a Fenomenologia à maneira dele, fala sobre o que ele pensa sobre a Fenomenologia. Então o que ele vai dizer é que o mais importante na Fenomenologia não é essa essência captada pelo olhar noético, mas o preceder da totalidade da realidade à qual pertencemos. De repente, sem eira nem beira, em total perplexidade e em sentir-se exposto: o ser humano caracteriza-se por estar continuamente exposto. Mas, felizmente, não nos damos conta disso em todos os momentos da nossa vida, porque senão não viveríamos, estariam sempre no sufoco. Portanto, o dar-se conta disso tem uma característica muito importante que é, no fundo, o permitir – apesar de ser negativa, apesar da angústia que se assenta, apesar do incômodo – perceber, ao fim e ao cabo, que estamos vivos e expostos à morte. Isso é perceber a nossa condição humana.

Ser mortal como condição humana

Para Heidegger a condição humana é a condição de mortal. Em *Ser e Tempo* (Heidegger, 2012) menciona isso com uma expressão que induz muito a erro, que é a expressão ser-para-morte. Parece que nós somos *para* a morte, ou seja, que nossa finalidade é morrer. Não é isso o que ele quis dizer. O que ele quis dizer é que estamos expostos, em qualquer momento, à morte. O *para*, não só no português como nas restantes línguas latinas, dá uma ideia errada, induz a erro. Portanto, a nossa condição é a condição de mortal. Mais no final da vida, a partir dos anos 50, Heidegger fala uma e outra vez sobre o ser mortal, para o qual os gregos nos alertaram, muito especialmente a Antígona de Sófocles, à qual Heidegger dedica muita atenção. Ele chega ao famoso “canto dos

velhos tebanos”, primeiro canto do coro da Antígona, que é um texto muito importante para ele.

O que quero mostrar é porque o Heidegger acabou por servir de base a uma forma de abordagem psicoterapêutica que vocês devem conhecer pelo nome da *Daseinsanalyse*. Depois da guerra, portanto a partir de 1946, ele entra em contato com o psiquiatra Medard Boss, que o desafia a dar uma formação aos psiquiatras de Zurique. Boss era professor na universidade de Zurique. De 1959 até 1969, Heidegger dará lições para os psiquiatras justamente no sentido de oferecer a sua visão, que tem muito de base de *Ser e Tempo*. Embora já seja um período mais tardio, basicamente o que ele fala é de *Ser e Tempo* para esses psiquiatras. E essa é a base do desenvolvimento por Medard Boss, dessa via que é a análise existencial, aqui no Brasil chamada de *Daseinsanalyse*.

Ao chamar atenção basicamente para o que o ser humano é no mundo, é um ser-no-mundo, o ser de tudo quanto há e é nesse mesmo mundo: é produto cultural, é transformação cultural. Isto se dá ao longo da história. Mas, ao mesmo tempo, Heidegger encontra como parte fundamental da Fenomenologia a importância da afetividade, transformando-a numa metodologia muito importante para entender o ser do ser humano. A afetividade e o exemplo que nós estamos a utilizar, da angústia, é que através da angústia de repente nos sentimos completamente suspensos, no meio do nada. Tudo desaparece. Mas só pode desaparecer tudo porque nós temos consciência do tudo, não é? Esse tudo é o ser. Portanto, na experiência de que tudo desaparece, na experiência do “nada”, estamos a fazer a experiência do ser, estamos a perceber o ser. E eu percebo o ser, isto é, o ser aparece-nos na forma que é nossa, na maneira como nós somos. Assim estamos a refletir sobre a existência.

O que nós podemos pensar que é o desaparecer do ser? O desaparecer de tudo é o desaparecer de nós próprios. É a morte, e a morte que implica no desaparecimento de tudo que é de fora e de mim próprio. Qual é a experiência, por exemplo, de um suici-

da? O desistir de tudo. Esse desistir de tudo, que permite o ato, é uma espécie de realização daquilo que aparece na angústia. Nem toda angústia leva a isso, e em certo nível ela é uma experiência importante. Não direi que é banal, nem vulgar, mas com toda certeza ela já aconteceu a todos. Não é uma experiência raríssima. A todos nós acontece alguma vez a experiência da angústia. Mas isso que experimentamos não nos leva ao suicídio. Eu estou a chamar a atenção para isto, porque a forma mais radical é essa do suicídio, pois é o desaparecimento de tudo ao mesmo tempo.

Quem é que passou a vida a falar da angústia, a dar uma explicação para angústia neste mesmo tempo, 1929, em que Heidegger estava a falar destas coisas? Freud. O nascimento da psicanálise é extremamente importante, pois marca um ambiente cultural de certa maneira afim ao pensamento de Heidegger. Ou seja, Heidegger foi escrevendo e manifestando seu pensamento numa época em que o ambiente cultural estava preparado para entender aquilo que ele estava a oferecer, de uma determinada maneira. Eu trouxe aqui um pequeno texto que dá a ideia de como este pensamento de Heidegger foi recebido na altura em que foi aparecendo. Eu o escrevi há alguns anos, justamente para um colóquio de Psicologia, e é um texto sobre a experiência do tempo (Borges-Duarte, 2013). Mas o que eu queria ver era essa parte inicial, para entender como surge e como é aceito o pensamento de Heidegger:

A ideia da análise existencial com a psicanálise ao fundo

Numa carta a Karl Löwith, um dos discípulos de Heidegger, de agosto de 1927, ano em que a obra *Ser e Tempo* foi publicada, Heidegger refere-se de veemente maneira ao que considera uma clara alteração do seu pensamento por Löwith e diz: “a razão pela qual tenho me interessado tão pouco pela psicanálise é porque

fundamentalmente, do ponto de vista filosófico, e no que respeita aos problemas centrais, ela não parece suficientemente relevante [Portanto não lhe interessa a psicanálise, porque não vale suficientemente a pena]. Becker [que é outro de seus discípulos] e você retorceram desde o princípio minha hermenêutica da facticidade à maneira da psicanálise, forçando meu trabalho numa perspectiva em que ele nunca se moveu.” (Heidegger, 1992).

A designação hermenêutica da facticidade indica que a conversa já vinha de muito antes, ou seja, não é de 1927. Löwith já vinha a conversar com o mestre acerca destas coisas de muito antes. Quando, numa primeira grande versão articulada em forma letiva, em 1923, Heidegger apresenta sua ontologia, não tinha ainda inventado a designação de ontologia fundamental, pelo que fala de uma “hermenêutica da facticidade”. Löwith, que não assistiu de forma direta a esse curso teve, contudo, acesso aos relatórios de um dos assistentes, de quem fez uma cópia para seu uso pessoal. Terá sido com esse ponto de partida, podemos suspeitar, que mais tarde terá procurado entender *Ser e Tempo*. Ora, Heidegger caracterizou-se por fazer uma interpretação de todos os grandes pensadores da história da Filosofia. É um dos filósofos que mais história da Filosofia sabia e deu a conhecer. Mas foi sem aparente pretexto histórico, isto é, sem o propósito de interpretação de nenhum autor, como até aí tinha sido o caso, que, naquele último curso da primeira etapa de Friburgo, ele deu um novo sentido à palavra hermenêutica, como auto-interpretação da facticidade – ou seja, como a tarefa de tornar acessível a si mesma, em cada caso, a própria existência: o *Dasein*. Portanto, ele passou a falar da hermenêutica não como aquela técnica e metodologia que Dilthey propunha para a interpretação dos textos, mas da interpretação do ser humano no seu exercício de existência própria e, portanto, no fundo, poder extrair a compreensão daquilo que nós realizamos vitalmente sem prestarmos atenção.

A novidade destas lições não reside só, especificamente, na temática – em que, numa linguagem ainda não definitiva, apare-

cem já os temas centrais de *Ser e Tempo* – mas no fato da designação hermenêutica se utilizar totalmente à margem do seu habitual contexto histórico-filosófico. O ser humano aparece como quem, no seu viver cotidiano, necessita interpretar-se a si mesmo. Já estão a ver por onde é que vai a Psicologia? Por isso, ele vê o seu passado à luz de como presentemente se encontra. No hoje dá-se o que passou. O nosso passado não ficou lá para trás, nosso passado é o que trazemos sempre conosco, é o que nos faz viver. Nós somos o nosso passado *vivo*. Portanto, dá-se o que se passou *num estar interpretado*, e só nesse estar interpretado, que vem de trás, podem surgir propósitos. A palavra alemã para propósitos é *Vorhaben*, que significa um “ter prévio”. É um ter de antemão, como propósito, aquilo que ainda não é. Aqui há uma espécie de viver o tempo: o ter prévio daquilo que ainda não é.

Essa torção da interpretação proposta por Löwith – se bem que se compreenda que seja rejeitada por Heidegger, no uso de seu legítimo direito, ante leituras enganadoras – não parece assim tão torcida. A hermenêutica fora até então ciência e arte da interpretação, quer de textos e de seus autores, quer da lei. A deslocação do contexto de uso para a vida cotidiana, ou existência fática, aproxima claramente a intenção filosófica de Heidegger da problemática freudiana, entendida não tanto no que tem de constituição de uma via terapêutica e da respectiva intervenção interpretativa, mas no que permite compreender do ser à maneira dos humanos.

Löwith (2013) tem uma obra cujo nome é *O indivíduo no papel do ser-com-outro*, que aparece logo a seguir a *Ser e Tempo*, em 1928. Aprofunda, num sentido antropológico, essa relação eu-outro. Löwith não foi, decerto então, o único que se deu conta dessa proximidade. Em 1942, Binswanger – psiquiatra inicialmente discípulo de Jung, o qual o apresentou a Freud, de quem se aproximou – foi o primeiro a conceber uma forma de enquadramento do trabalho psicoterapêutico no que chamou “*Existential Analysis*”, cujas coordenadas procurou explicitamente em *Ser e Tempo* de

Heidegger. Embora também mencione a importância da Fenomenologia, o ser na concepção dialógica de Martin Buber, sem se esquecer de mencionar o trabalho de Löwith.

Não vou continuar a ler este texto, pois somente estava a chamar a atenção para esta proximidade da problemática de *Ser e Tempo* naquilo que tem de expressão do ser humano como ser-no-mundo-uns-com-os-outros, de tal maneira que o aí no mundo em que o próprio é, em que o próprio constrói, se dá o ser de tudo o mais. Nisso aparece uma maneira de ser que permite compreender antropologicamente o ser humano, mas também oferece de forma embrionária uma maneira de acompanhar o ser humano na terapia. Daí que muito mais tarde se possa ter desenvolvido essa via, quer por Binswanger, que foi o primeiro a falar disso, quer por uma via um bocadinho mais independente, mas que também surgiu daqui, que é a da logoterapia, de Viktor Frankl. Viktor Frankl não tem relação com Heidegger, mas está nesse mundo, levando em conta a questão do sentido em que ele põe especialmente a atenção. Por fim, pode ser também pela via de Medard Boss.

Portanto, considero mostrado o meu propósito que era de dizer que a Fenomenologia tanto em Husserl como, sobretudo em Heidegger oferece uma base muito importante e muito interessante para trabalhar em terapia.

É importante perceber que quando a gente traz o passado, de certo modo é um passado que também tem um certo movimento de projeção, no sentido de ir para diante. Acredito que isso não tenha só a ver com a análise existencial ou com uma terapia de tipo psicanalítico, tem a ver com terapia, de modo geral, e, sobretudo, com o modo próprio de ser humano.

Freud quando pensa no tempo, pensa no tempo linear. Mas quando exerce como analista, não está no tempo linear. Há um psicanalista que se chama André Green, morreu há dois anos. Ele tem um texto que eu acho ótimo, em que ele tematiza justamente o tempo da análise e diz o seguinte: “tentei descrever como o

tempo na sessão funciona. Acho que o analista no seu trabalho presta atenção e de repente comprehende que tal elemento, pertencente a uma cadeia associativa, tem conexões indiretas com o elemento anterior. A isto chamo eu de *reverberação retrospectiva*. Mas por outro lado o analista vai ouvindo, e ouvindo algo que ele prevê como anúncio do que o paciente vai falar disso ou daquilo, o que é uma associação prospectiva, a que eu chamo de *antecipação enunciadora*. O que cada um tem que compreender é que a linearidade da associação não tem importância nenhuma. O que importa é a conexão que pode ser feita para trás e para frente. Chamo isso de *radiação associativa*. Há que prestar atenção ao movimento e à irradiação do significante, e à maneira como conecto os significantes quer com os traumas, quer com memórias e afetos anteriores. Todo este movimento é um movimento de separação e de encontro. Se aproximar do analista e de se afastar dele. É isto que a chamo de movimento.” (Green, 2008, p. 1039).

Eu costumo falar do tempo em Heidegger de duas maneiras: como o tempo que ele caracteriza como *tempo extático*, que é tempo prospectivo e retrospectivo, é o lançar do vivido no futuro em cada instante; e aquilo que eu chamo o *tempo estático*. Não é ele que diz essa palavra, sou eu que digo. Estático por quê? Porque eu vejo o tempo passar no horizonte como se fosse numa tela de cinema. Nós vemos passar o movimento. Esse movimento é movimento, mas é um movimento aí à frente, parado, dentro da tela, situado. É o tempo do relógio, o tempo cronológico, esse tempo linear. Enquanto que o tempo vivido, o tempo enquanto o vamos vivendo, vamos vivendo e produzindo. Produzimos lançando-nos e projetando-nos no futuro. Mas aquilo que projetamos no futuro é aquilo que já somos, ou seja, é aquilo que diríamos passado. Mas não é passado. É vivido, mas não passado. Ele continua ativo em nós, continua vívido.

E é engraçado porque encontrei esse texto do André Green que diz exatamente isso. O que ele diz é equivalente ao tempo extático de Heidegger. É aquele que se manifesta na sessão do analista.

Irei percorrer agora o tema do sentido. É um tema e tanto, mas irei tecer algumas considerações a respeito. O sentido é a compreensão afetiva articulada já em palavra, obra, ato, gesto. Ou seja, a realização desse processo é o sentido. E o sentido é ao mesmo tempo *dar sentido* e *perceber sentido*. Nós damos sentido à garrafa, como tal garrafa se mostra: é um recipiente que leva um líquido dentro, posso agarrá-la e beber dela. Nós damos sentido. Mas esse sentido é o sentido que eu já percebo na garrafa, porque vivo na Terra e sei que se fabricam garrafas d’água. Já sei de antemão que isso é uma garrafa com água. Até mesmo se eu não soubesse o nome. Essa é a diferença entre sentido e significado. Significado é a garrafa d’água.

É uma questão que, às vezes no trabalho clínico, se acaba indo pelo significado e não pelo sentido. Os nomes ajudam, pois saltamos com eles um nível de compreensão. Mas às vezes eles nos prendem, nos prendem com os conceitos. E às vezes o trabalho terapêutico fica um pouco aí e se perde. Por exemplo, o terapeuta e o psiquiatra estão mais preocupados em dizer: este é esquizofrênico, este é borderline. É importante saber distinguir os casos, mas é importante minimamente. É importante o que nós fazemos disso. Portanto, a designação não é o que realmente importa.

Uma criança, por volta do primeiro ano de vida, quando uma porta bate, por exemplo, ela já olha para o adulto ao redor e fala: susto. Isso quando a porta bate, quando alguém berra, enfim, quando ela sente algum medo de alguma coisa ele vai nomeando de “susto”. Mas o sentido ela já tinha. Ela começa a dar expressão, ela identifica com palavras. Portanto, o fenômeno chega até a palavra. O gato também se assusta, mas não tem palavra. Ou seja, esse não poder dizer palavra é o que faz com que não haja uma civilização de gatos, e haja uma civilização de seres humanos. Nós temos um salto que permite a construção e edificação do mundo. É por isso que Heidegger diz dos animais que são “pobres do mundo”.

Gostaria de retornar agora ao tema da afetividade, o qual falei o mínimo possível, e dou-lhe muita importância. Heidegger utiliza a palavra *Befindlichkeit*, a qual é uma invenção dele. Ele transforma em substantivo um adjetivo, que por sua vez vem de um verbo que significa “como me sinto”, como eu me encontro, como se encontra cada um. Esse “encontrar-se” é o encontrar-se, por exemplo, no humor: se estou de bom humor, se estou de mau humor. É uma espécie de osmose com o meio. Portanto é uma sensibilidade *porosa* ao meio. E essa porosidade ao meio é aquela que me põe, com maior humor ou menor humor, mas com esse humor, que eu tenho, eu também transformo o ambiente. É o exemplo da garrafinha meio cheia ou meio vazia. O que está de bom humor vê a garrafa meio cheia, não é? O que está de mau humor já vê a garrafa meio vazia.

Portanto, a maneira como eu vejo, a maneira como eu sinto, a forma como eu sou afetado pelo exterior e ao mesmo tempo como me deixo afetar com afeição... Em português temos muita riqueza, porque podemos dizer *afeição*, que significa ser afetado pelo exterior e *afeição*, que é a mesma palavra, mas com uma evolução fonética e semântica, que significa o eu ficar afetado e afetar. Afeição é o meu apego àquilo que me afeta. É disso que Heidegger está a falar, que, portanto, implica ao mesmo tempo influenciar o fora e o dentro. Então a afetividade é o primeiro momento compreensivo, e depois permanece lá. Por exemplo, vocês simpatizaram comigo, porque senão não aguentavam o que eu estava a dizer. É o que acontece em uma aula. Imagina o que é um professor com o qual se antipatiza. Aguentam-no, mas realmente a coisa não vai. Por quê? Porque a compreensão se dá com o afeto. Se não há afeto, não chega a desenvolver-se a compreensão. O afeto é o primeiro momento da compreensão.

Portanto a afetividade tem essa característica que é importante, e depois há diferentes afetos em particular. É parecido com a emoção, mas não é meramente a emoção. Eu considero que a emoção é o nome que usamos basicamente para exteriorização

dos nossos estados interiores. É a exteriorização dos nossos estados interiores. É a manifestação do estado. Por exemplo, se eu tenho vergonha, eu corro. A emoção traduz tanto em ter vergonha como sua manifestação em comportamento, por exemplo: o corar. O afeto não é bem isso, mas tem a ver com a emoção. Ele se manifesta emocionalmente. Mas é nossa ligação às pessoas, às coisas, à nós próprios, às situações.

Por último, irei me debruçar um pouco sobre a diferença entre *Angst* e *Sorge*. *Sorge* é o cuidado no sentido mais rico possível. Ou seja, *Sorge* é preocupação com nós próprios, com os outros. Mas é também o “ter cuidado”. O cuidado de estar alerta, quando dizemos “cuidado!” é *Sorge*. Mas é também a mãe que cuida do bebê, é ser cuidadoso. Mas ao mesmo tempo ser vigilante, atento. Também tem a ver, por exemplo, com o estar ocupado em fazer coisas, fazer pela vida. É a realização do cuidado na maneira mais habitual. Ir ao supermercado e abastecer-se, por exemplo. Portanto, *Sorge* tem a ver com todos os aspectos daquilo que nós ligamos com a palavra cuidado, que são amplos.

O cuidado para Heidegger tem, além disso, um segundo matiz, que é o exercício do tempo. O cuidado é aquilo que corresponde à temporalidade do Dasein. O Dasein é temporal, o aí é temporal. É mais tempo que espaço. Com o tempo, já a partir das “Contribuições à Filosofia”, que é de 1936 a 1938, Heidegger (2014) começa a utilizar uma expressão muito boa, que significa do alemão “o espaço de jogo do tempo”. O “aí” é o espaço do jogo do tempo. E esse espaço do jogo do tempo na prática manifesta-se cuidando. Cuidando de nós, dos outros, do planeta. E também no descuido. O descuido é a forma privativa do cuidado. Mesmo se estamos descuidando do planeta, essa é uma forma de cuidado negativa. É a falta de cuidado. Heidegger tem esses dois matizes: o matiz real e o matiz mais formal que é o que se liga à temporalidade.

Angst é realmente uma manifestação de que somos cuidar. Porque se não fossemos capazes da angústia, não seríamos

capazes de cuidar. A angústia aparece quando sentimos que somos “cuidado” e algo não está bem. E esse algo não é uma coisa em particular. Por essa via, pode-se pensar que este é o sentido de plantão. É aí que a possibilidade do plantão psicológico aparece. O plantão se efetiva por aí, como um exercício de cuidado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Borges-Duarte, I. (2013). O Tempo do cuidado e o Tempo do mundo na Análise existencial heideggeriana”, in Casanova & Melo (Org). *Fenomenologia hoye* 4. Rio de Janeiro: Via Verita, 163-189
- Dilthey, W. (1986). *Introducción a las Ciencias del Espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia.* Trad. J. Marías. Prólogo de Ortega y Gasset. Madrid: Alianza.
- Green, A. (2008). Freud's concept of temporality: differences with current ideas. *International Journal of Psychoanalysis*, 89, 1029-1039
- Heidegger, M. (1992). Drei Briefe M. Heideggers an K. Löwith, in Pappenfuss, D., Pöggeler, O. *Von der Aktualität Heideggers*, v. 2. Frankfurt: Klostermann, 27-38.
- Heidegger, M. (2012). *Ser e Tempo*. Ed. Alemão/português de F. Castilho. Campinas e Petrópolis: Unicamp e Vozes.
- Heidegger, M. (2014). *Contribuições à Filosofia (Do Acontecimento Apropriador)*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Husserl, E. (1998). El artículo «Fenomenología» de la Enciclopedia Británica, in Husserl, E. *Invitación a la Fenomenología*. Barcelona: Paidós, 35-73,
- Löwith, Karl (2013). *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*. Freiburg: Alber.

Fenomenologia Existencial & Prática em Psicologia

Colóquios LEFE II:
Da oportunidade do diálogo

ORGANIZAÇÃO:

Henriette Tognetti Penha Morato
André Prado Nunes
Pedro Vitor Barnabé Milanesi