



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**DASEINANÁLISE COMO METÓDO HERMENÊUTICO-
FENOMENOLÓGICO**

Por uma metapsicologia do existir

RICARDO DÉCIO DA SILVA SANTOS

João Pessoa-PB

2023

RICARDO DÉCIO DA SILVA SANTOS

**DASEINSANÁLISE COMO METÓDO HERMENÊUTICO-
FENOMENOLÓGICO**

Por uma metapsicologia do existir

Dissertação de Mestrado apresentada à banca examinadora do programa de pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha.

João Pessoa/PB

2023

RICARDO DÉCIO DA SILVA SANTOS

**DASEINANÁLISE COMO METÓDO HERMENÊUTICO-
FENOMENOLÓGICO**

Por uma metapsicologia do existir

Dissertação de Mestrado apresentada à banca examinadora do programa de pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

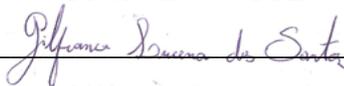
João Pessoa, 28 de julho 2023

BANCA EXAMINADORA



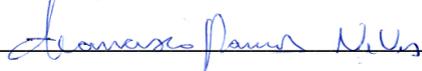
Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha

Presidente - UFPB



Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos

Membro Interno - UFPB



Prof. Dr. Francisco Ramos Neves

Membro Externo – UERN

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S237d Santos, Ricardo Décio da Silva.
Daseinsanálise como método hermenêutico-fenomenológico : por
uma metapsicologia do existir / Ricardo Décio da Silva Santos. -
João Pessoa, 2023.
231 f.

Orientação: Iraquitan de Oliveira Caminha.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Existência - Daseinsanálise. 2. Transtornos existenciais.
3. Ser-aí. 4. Epoché. I. Caminha, Iraquitan de Oliveira. II. Título.

UFPB/BC

CDU 111.11(043)

AGRADECIMENTOS

Sou imensamente agradecido aos aliados que me deram sustentação filosófica e existenciais para a realização desta dissertação. No decorrer deste caminho árduo, muitos foram os que contribuíram direta ou indiretamente para a sua concretização. No que diz respeito ao âmbito acadêmico, agradeço por ter encontrado companheiros de viagem sobre o pensamento fenomenológico e hermenêutico no decorrer do programa de pós-graduação de Mestrado em Filosofia da UFPB, como prof. Dr. Robson Costa Cordeiro, Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos, em especial ao meu orientador Prof. Dr. Iraquitana de Oliveira Caminha, por sua colaboração e empenho nas reflexões fornecidas nas aulas, na orientação, leitura e correção deste trabalho, bem como aos colegas de turma por ajudar no duro aprendizado da Filosofia. Com certeza, as leituras e discussões que juntos fizemos nas disciplinas e nos grupos de estudos, em torno da compreensão do pensamento dessa linha de pesquisa, oportunizou em meu ser uma forte motivação para pensar a Daseinsanalyse como uma metapsicologia do existir.

Tive a oportunidade de encontrar outros companheiros e professores no curso de Filosofia da UERN (Campus-Central-Mossoró), que possibilitaram o aprofundamento em leituras e discussões diárias, na divisão da angústia e no fortalecimento da mesma. Agradeço em especial o Prof. Dr. Francisco Ramos Neves pelos ensinamentos e motivações para seguir em frente na vida filosófica e profissional, aos amigos incansáveis de diálogos clandestinos, dentro e fora da academia, mas sem dúvida, de onde brotou o maior aprendizado e força espiritual: Davi Rebouças, Rafael Ramon, Samuel Uitley, Jefferson Bessa, Rogério Edmundo, Hiago Felipe, Vinícius Campelo, Murilo Nepomuceno, sem esquecer do grande Adson Magno que, um dia antes de fechar as inscrições do processo seletivo, lembrou-se de mandar o edital que possibilitou a minha participação no programa, concretizar este trabalho e conquistar o título de Mestre em Filosofia.

Por fim, agradeço e dedico um carinho profundo aos familiares que foram (e são) a fortaleza do edifício do meu ser-no-mundo: minha companheira Alana Nepomuceno, pela dedicação, apoio e compreensão, meus pais Cícero Firmino e Noême Santos, irmã Carla Katiliany, filho Rickson Décio e sobrinho Guilherme Natan, especialmente aos meus entes queridos que lutaram muito por mim em vida: avó Antônia Maria e tia Vera Lúcia. Obrigado a todos!

“Aqui só é possível à disposição sobre um caminho, que um singular pode abrir para si, prescindindo de vislumbrar a possibilidade de outros caminhos, talvez mesmo mais essenciais”.

(HEIDEGGER, Martin, *contribuições à filosofia*, 2015, p. 62).

RESUMO

Esta dissertação visa desenvolver e pensar a Daseinsanálise como metapsicologia do existir, na compreensão e interpretação das crises e transtornos existenciais. Consiste em um olhar filosófico existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia com base nos métodos fenomenológico e hermenêutico a partir dos existenciais-ontológicos presentes na analítica do ser-aí [*dasein*], apresentados por Heidegger em “*Ser e Tempo*” em sua ontologia fundamental. Para isso, tentou-se reconstruir os fundamentos filosóficos desses métodos, ao mesmo tempo, em que situa a crítica sobre as questões metafísicas da ontologia tradicional e moderna sobre o ser do homem, a partir dos princípios da [*epoché*] e intencionalidade, compreensão, interpretação, tonalidade-afetiva, angústia. Com isso, pretende-se acompanhar como foi a recepção e o impacto causado pela analítica existencial do ser-aí nas ciências psicológicas nos “*Seminários de Zollikon*”, realizados por Heidegger na Suíça, apresentando uma lida destrutiva do horizonte sedimentado das acepções: “natureza, espaço, tempo, corpo”, com vistas a liberar o campo fenomenológico para compreender o ser-aí como abertura de relação-com o mundo. Por último, busca-se acompanhar os trabalhos dos pioneiros da Daseinsanálise psiquiátrica, Ludwig Binswanger e Medard Boss, acerca do sofrimento, crises e transtornos através do fenômeno do sonho, sem se remeter a uma instância “psíquica” ou “cerebral”, mas enfatizando a ligação desses fenômenos com a existência como um todo, interpretando as crises de sentido pela confrontação com o ser, as quais geram restrição e privação da liberdade, como modos de abertura de mundo, afinados emocionalmente, experimentando a presença do não-ser, do nada, como na angústia que, no limite, gera uma ruptura, crise e decisão existencial do instante. Ao mesmo tempo em que apresenta o modo como a arte de curar pode-se mostrar no cuidado [*sorge*] presente na relação-com o outro em um espaço ôntico clínico, visando alcançar a possibilidade de pensar a Daseinsanálise na contemporaneidade.

PALAVRAS-CHAVE: Existência - Daseinsanálise, Transtornos existenciais, Ser-aí, Epoché.

ABSTRACT

This dissertation aims to develop and think about Daseinsanalysis as a metapsychology of existing. An existential philosophical look at psychic suffering and its therapy based on the phenomenological and hermeneutic methods from the existential-ontological aspects of the existential analytics of [*dasein*], presented by Heidegger in “Being and Time”. For this, it was tried to reconstruct the epistemological and ontological foundations of these methods, at the same time that it places the criticism on the problematic questions of the metaphysics of the traditional and modern ontology about the being of man, with the principles of existential aspects like understanding, interpretation, [*epoché*], intentionality, being-there, anguish. With this, it is intended to scrutinize the reception of existential analytics in the psychological sciences in the "Seminars of Zollikon" held by Heidegger in Switzerland, presenting a destructive reading of the sedimented horizon of meanings “nature, space, time, body”: with a view to releasing the phenomenological field to understand being-there as an opening of relationship in the world. Finally, it seeks to follow the work of the pioneers of psychiatric Daseinsanalysis, Ludwig Binswanger and Medard Boss, about crises and disorders through the phenomenon of dreaming, without referring to a “psychic” or “cerebral” instance, but emphasizing existence as a significant historical totality articulated by meaning. Besides that, this work Points out how the mode of [therapheia] can be shown in the care [*sorge*] of the relationship-with the other in a clinical ontic space, aiming to reach the possibility of an understanding of the Daseinsanalysis in contemporary times.

KEYWORDS: Existence – Daseinsanalysis, Existential disorders, Being-there, Epoché.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
-----------------	----

PRIMEIRA PARTE

HERMENÊUTICA E FENOMENOLOGIA COMO MÉTODOS DE INVESTIGAÇÃO DA DASEINSANÁLISE

PRIMEIRO CAPÍTULO – Contribuições do método hermenêutico: compreensão e interpretação.....	23
SEGUNDO CAPÍTULO – Contribuições do método fenomenológico: <i>epoché</i> e Intencionalidade.....	41
TERCEIRO CAPÍTULO – Analítica existencial do <i>dasein</i> : projeto fenomenológico de uma hermenêutica da facticidade.....	53
QUARTO CAPÍTULO – Tonalidades-afetivas como operadora de abertura de mundo: a angústia como verdade-emocional do existir.....	71

SEGUNDA PARTE

SEMINÁRIOS DE ZOLLIKON: A PRESENÇA DA ANALÍTICA EXISTENCIAL DO DASEIN NAS CIÊNCIAS PSICOLÓGICAS

PRIMEIRO CAPÍTULO – Lida destrutiva do horizonte sedimentado para a possibilidade de uma ciência ôntica do existir – Daseinsanálise.....	96
SEGUNDO CAPÍTULO – A “natureza” como legalidade dos fenômenos: o problema da causalidade para o existir.....	109
TERCEIRO CAPÍTULO – Do “espaço” ao modo de espacialização do ser-aí.....	120
QUARTO CAPÍTULO – Do “tempo” ao modo de temporalização do ser-aí.....	130
QUINTO CAPÍTULO – Do “corpo” ao corporar do ser-aí: da problemática físico-biológica ao ser-corpo como tarefa ontológica.....	144

TERCEIRA PARTE

DASEINSANÁLISE COMO METAPSIKOLOGIA DO EXISTIR

PRIMEIRO CAPÍTULO – Sonho e existência: fenomenologia como hermenêutica do ser humano e do sofrimento a partir da condição de ser-no-mundo.....	157
SEGUNDO CAPÍTULO – Daseinsanálise como terapia existencial: a simpatia como modo de aguçar a escuta filosófica das verdades ontológicas.....	187
TERCEIRO CAPÍTULO – Possibilidades da Daseinsanálise na contemporaneidade...	199
CONCLUSÃO	217
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	227

INTRODUÇÃO

O que é existência? Palavra essa banalizada, não só na cotidianidade, mas também no âmbito científico, ficando obscura e esquecida em nosso tempo. O que é a realidade humana? O que é ser? Qual o sentido do ser? Indagações como essas ficam amortecidas na contemporaneidade pela falta de questionamento, pela imersão cada vez mais incessante em modos de relações pragmáticas e funcionais decorrentes do paradigma técnico-científico, que exclui o próprio pensar e a possibilidade de atentar para as questões ontológicas fundamentais acerca do existir humano.

Nesse impasse, a fenomenologia e a hermenêutica abriram, cada uma ao seu modo, novas vias de acesso para compreender e interpretar a existência e suas crises. Isso, na medida em que teceram uma crítica rigorosa frente ao modo operante de objetivação do homem a partir de um olhar filosófico, tão negligenciado, desde o século XIX, com o advento do positivismo científico e sua pretensão de hegemonizar uma interpretação unilateral sobre todas as coisas.

Diante desse contexto, surge uma necessidade latente e perigosa por não perceber o perigo da “pressuposição ingênua” da ciência. A saber, de que todos os fenômenos manifestados pelo ser humano, como pensamentos, ações, comportamentos, sofrimentos, alegrias, tristezas, culpa, depressão e angústia são obras das massas anatômicas, advinda de uma disfunção hormonal químico-física causadora de um desequilíbrio cerebral-neuronal, no qual alteraria o comportamento.

Essa interpretação metafísica foi cunhada na modernidade pelos parâmetros da física moderna e das ciências naturais, tendo a biologia como o discurso hegemônico, na qual pretende desvendar todos os mistérios do existir a partir de uma objetividade explicativa, ligada ao processo funcional do espírito tecnocrata onde reside a calculabilidade e a mensurabilidade para a obtenção do domínio e o controle. Assim, para a realização e concretização desse projeto, o homem é pensado desde o início a partir de determinadas noções categoriais.

Uma delas muito antiga chamada de “vivente dotado de palavra” [*zôom-lógon-échon*], sedimentada na tradição ocidental como “animal dotado de fala/linguagem”, “animal dotado de razão”: “animal racional”. Essa categoria afirmou uma determinação ontológica sobre o “homem” para poder chegar a resultados objetivos advindos do dualismo, que ora se apresenta pela “animalidade” [*animalitas*] do corpo biológico com

a fisiologia, na qual resultam os processos cerebrais químico-físicos; bem como o lado “racional” [*rationali*], que abrigaria a ideia, a cognição, a mente, a psique, etc.

Essas concepções “categoriais” [*κατηγορία*] que, “decomposta em partes” e “diz de cima para baixo” [*kata*] algo diretamente “sobre” o acusado em um “juízo público” [*agoreuein*] na “ágora” [*ἀγορά*], “declarando” o que o ente “é”, têm sua base na ontologia tradicional da filosofia grega na figura de Platão e Aristóteles, no modo metafísico de perguntar: “que é” isto – o homem? Com essa atitude, pretende-se de antemão instituir uma determinação ontológica do ser do homem, na medida em que busca encontrar na resposta a entidade do ente em sua “essência” [*quididade*], seu “quê” [*quid*] determinante: que é – o homem? Resposta: “animal” – “racional”.

Todavia, essas essências metafísicas são pensadas como propriedades substanciais, de modo subsistente e simplesmente dadas. Sobretudo, no âmbito das ciências naturais muito vigente nas psicologias, na qual opera com esse conceito dentro do processo funcional da técnica moderna – como se o “solo fértil” [*húmus*] do humano fosse um objeto passível de manipulação e controle objetivo.

Será que a ciência natural tem o poder para tanto? Ela consegue dar conta de fundamentar o ser do homem a partir de suas explicações naturais? Será mesmo que o ente humano é determinado de modo natural? Como fica sua condição ontológico-existencial presente na dor e no sofrimento, nas crises e nos transtornos? É possível pensar em nosso tempo, uma “viravolta” nas compreensões psicológicas, pondo em xeque as noções e o poder hegemônico do discurso científico? Não seria essa compreensão anticientífica? Como é possível se revoltar contra o Deus moderno, sua religião empírica e seu palácio de cristal, como disse Dostoiévski? Nesse caso, essa compreensão seria o “quê”? Uma nova teoria? Ou, a “suspensão” [*epoché*] justamente desse modo teorizante?

Diante da necessidade de encontrar uma nova compreensão, desde o advento do Niilismo moderno e seu processo de desendeusamento do mundo, o poeta Hölderlin certa vez disse: “que só um novo Deus poderá nos salvar”, ou, nas palavras de Heidegger: “só uma nova linguagem pode nos salvar”, pois, ela é a casa do ser, nela o humano habita como morada, como guarda. Pois bem, nossa linguagem para pensar as questões existenciais presentes nas crises contemporâneas e um possível modo de lidar terapêuticamente em um cuidado ôntico clínico: é a Filosofia.

Sendo assim, o intuito dessa pesquisa é questionar as limitações das concepções metafísicas e científico- naturais, do modo de pensar psicofísicamente o ser do homem e sua pretensão de querer ser a única interpretação válida sobre o sofrimento em geral, como faz a neurociência. Busca-se aqui inserir um olhar filosófico no âmbito das ciências ônticas, como a “psiquiatria, psicologia, psicanálise, neurociência” a partir de uma lida destrutiva do horizonte sedimentado.

Esse questionamento filosófico crítico será viabilizado pelo rigor metodológico da fenomenologia e da hermenêutica, duas investigações que foram articuladas por Heidegger na elaboração da “Ontologia Fundamental” presente em “*Ser e tempo*”. Esta proposta, abriu no século XX uma nova perspectiva para pensar o ser do homem como “ser-aí” [*dasein*], na medida em que procurou nesse projeto uma hermenêutica da facticidade na compreensão dos fenômenos.

Desse modo, o método fenomenológico de descrição do sentido de ser do ser-aí em suas condições ontológicas presente na analítica existencial, proporcionou o surgimento de uma psicologia de base hermenêutica-fenomenológica: Daseinsanálise. Esta, pensada como uma metapsicologia do existir, pois tenta compreender os fenômenos arraigados na existência mesmo, “para além da subjetividade e do psiquismo”.

Para aclarar a compreensão ôntica e ontológica da Daseinsanálise e sua posição anti-psicológica e meta-psicológica, será necessário empreender uma crítica rigorosa como “suspensão dos juízos” [*epoché*] presentes na tradição ocidental, como uma lida destrutiva do horizonte sedimentado. Tanto da história da ontologia tradicional, instituída por Platão e Aristóteles, quando pensou o ser do ente em sua entidade essencial e substancial, quanto às considerações psicológicas baseadas no fundamento moderno da fisiologia do corpo-biológico, psíquico-cerebral, ambos sendo objetos de estudo previamente dados, aliado, claro, ao processo técnico das relações de controle.

Diante desse impasse, é necessário se perguntar: em que medida a posição filosófica dos métodos fenomenológico e hermenêutico da Daseinsanálise será capaz de responder com maior apropriação, as dificuldades presentes no paradigma hegemônico técnico-científico das ciências naturais e exatas e o positivismo funcional da técnica moderna?

Isso porque os modelos paradigmáticos vigentes que tentam solucionar tais questões existências na contemporaneidade, caminham através da calculabilidade

objetiva e de orientações funcionais de tratamento, ao ponto de causar um certo distanciamento entre o homem e seu “ser-aí”, passando ao largo de sua essência como existente [*eksistere*]: “ser e estar para fora”, ou seja, do primado ontológico de sua abertura. O que constitui um dos grandes perigos contemporâneos, tanto na interpretação dos fenômenos quanto em uma lida de cuidado com eles em um âmbito terapêutico.

Nesse sentido, com a Daseinsanálise, busca-se pensar o ser humano como “ser-aí”, no “ser-com” [*mitsein*] os outros, compreendendo [*verstehen*] e interpretando [*auslegung*] historicamente as crises e transtornos como sofrimento existencial com o ser. Não mais como uma doença biomédica, na qual precisa de uma intervenção técnica objetiva, seja ela ortopédica, funcional e medicamentosa de alijamento do mal, mas, sobretudo, em atentar para o modo de “disposição” [*befindlichkeit*] afetiva de abertura de contato com o mundo modificada, em que o ser-aí se encontra em um dado momento.

Em suma, a Daseinsanálise busca enfatizar para o modo como o existente experimenta existencialmente uma fratura em sua relação no mundo, de uma ruptura de sentido como privação do ser e restrição das possibilidades. Analisando como o ser-aí suporta certas verdades ontológicas, que surgem abalando o solo positivo da significância mundana, revelando a negatividade estrutural da indeterminação ontológica que sempre atravessa o ser-aí em sua existência, mais ainda nas crises.

Nesse sentido, daseinsanalíticamente falando, “a cura é pensada como “cuidado” [*sorge*], como o modo essencial de ser do ser-aí, sendo a constituição ontológica desse ente que existe e tem de ser sempre. Haja vista, não possuir nenhuma essência que determine seu ser, pois tem seu ser sempre em jogo para cuidar, lidando e correspondendo faticamente os chamados e interpelações do mundo em relação a todos os outros existenciais presentes na ontologia fundamental em “*Ser e tempo*”, como angústia, ser-para-a-morte, por exemplo.

O sentido de “cura” [*sorge*] em alemão, pensado por Heidegger compreende o nível de estruturação do ser-aí em qualquer relação, pois, diz respeito a sua constituição ontológica, mas quando pensa-se as realizações concretas do exercício dela, pensa-se de modo “ôntico” a partir da palavra “cuidado”. Como a Daseinsanálise se caracteriza como uma “metapsicologia do existir” por usar a analítica ontológica em um exercício ôntico no âmbito clínico, de lida concreta, aproxima-se também com o modo “terapêutico” [*θεραπευτικός*] a partir da significação grega “terapia” [*θεραπεία*]: “zelo, cuidado, cultivo”.

Essa analítica se baseia na escuta das verdades ontológicas de abertura de mundo e de privação de um determinado existente, para que compreenda e se aproprie de como anda seu ser, sobre o modo como espacializa, temporaliza e corpora certas situações limites, quando experimenta a presença de uma ruptura, pronunciado pela linguagem e pelas tonalidades afetivas correspondente. Como também encontrar um modo satisfatório de relacionamento com a existência e uma possível reconfiguração de si mesmo em seu “solo fértil” [*húmus*], até onde for possível, para outras possibilidades.

Posto isso, surge como tarefa a necessidade urgente de conquistar uma relação mais apropriada, no que diz respeito a compreensão, interpretação e análise dos fenômenos existenciais, bem como o modo de vida terapêutica em contraposição aos contextos técnicos e às explicações científicas e suas intervenções. Sendo assim, essa pesquisa tem a pretensão de discutir e desenvolver uma investigação que possa resgatar uma articulação entre filosofia e medicina ou filosofia e psicologia, pensando os fenômenos de modo ontológico-existencial a partir de sua relação com o mundo histórico pelos métodos da hermenêutica e da fenomenologia.

Mesmo porque seria impossível considerar esses âmbitos separadamente, como ainda procedem as ciências ônticas regionais da modernidade, como as ciências psicológicas, por exemplo. É nesse sentido que reina a questão central dessa pesquisa: como considerar a Daseinsanálise enquanto método filosófico como referência para se pensar uma metapsicologia do existir?

A “Primeira Parte” desta investigação debruçar-se-á de modo pontual sobre os métodos hermenêutico e fenomenológico. Para assim, pensar a Daseinsanálise como possibilidade ôntica em um contexto clínico e de pesquisa filosófica sobre o ser-aí e suas crises e transtornos privativos que, irrompem, de quando em quando, dentro de uma configuração histórica.

Nessa perspectiva, buscaremos a investigação do método hermenêutico, perguntando: “o que é hermenêutica”? E, em que medida uma investigação hermenêutica, enquanto modo de compreensão e interpretação, pode ajudar e contribuir para ampliar o questionamento sobre os fenômenos existenciais em um determinado tempo? Esse conceito, será analisado desde os primórdios da significação etimológica do nome, ligado ao Deus Hermes na mitologia grega, bem como o modo que a interpretação foi concebida na história ocidental, até chegar a hermenêutica filosófica moderna.

Para tanto, veremos como o conceito de hermenêutica foi usado na filosofia Clássica, desde Platão e Aristóteles, passando pela Idade Média com Santo Agostinho e Tomás de Aquino, até chegar na hermenêutica moderna com os alemães Friedrich Schleiermacher – “*Hermenêutica: arte e técnica de compreensão*” (1999); Wilhelm Dilthey – “*Introdução às ciências humanas*” (2010) e “*Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*” (2011); e Hans-Georg Gadamer – “*Verdade e método I*” (2008).

Desse modo, a partir das noções de compreensão, interpretação e círculo hermenêutico, a investigação hermenêutica moderna proporcionou uma saída da exegese dos textos antigos para a vida concreta humana em seus modos de ser históricos, tendo a historicidade, como nexos vital dessas próprias relações. Em suma, como um horizonte que possibilita os fenômenos surgirem a partir de uma rede significativa que emana sentidos de interpretação, de algo como algo.

Em seguida, segue-se o fio condutor da tentativa de Husserl no século XX, a saber, da necessidade de instituir um método filosófico rigoroso com a fenomenologia. Sobre as limitações encontradas no seu tempo proporcionada pela “crise” [*krísis*] das ciências europeias como crise teórica e crise da verdade, elaborando assim não mais uma explicação, mas sim uma investigação descritiva dos fenômenos. Tenta-se aqui levar a cabo o esclarecimento dessa descrição a partir dos conceitos de fenômeno e [*logos*], visando assim compreender a orientação metodológica da redução fenomenológica baseada na “suspensão dos juízos” [*epoché*] e pré-conceitos e das hipostasias presentes nos posicionamentos ontológicos em geral.

Husserl faz uma crítica aos juízos que pretendem dizer o que “é” o ser das coisas a partir de entidades subsistentes em si, de substâncias que pretendem ser reais, naturais e efetivas. Sendo ela, ou uma consciência já dada em uma interioridade encapsulada, como “subjetividade” [*subiectun*], quanto os “objetos” [*obiectun*] que se encontram no exterior, independente da relação da consciência com eles.

Segundo Husserl, a subsistência da “coisa” [*res*] é apenas uma ficção hipostasiante, uma interpretação proposta pelo realismo e o subjetivismo. O que acontece é uma correlação intencional entre o “ato da consciência” [*noesis*] com o “objeto visado” [*noema*], pois não há uma separação de coisas subsistentes, porém, os [*noemas*] podem ser reduzidos eideticamente à sua forma essencial a partir da intuição, que será sua garantia de verdade.

Junto com a noção de [*epoché*], houve também a descoberta da “intencionalidade” da consciência proposta por Franz Brentano, a qual Husserl herdou do seu professor. Com esse conceito, buscou se contrapor à consciência como coisa pensante e substancial, base da ideia de subjetividade moderna, posta por Descartes. Em “*Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*” (2006), Husserl teceu uma crítica que englobou idealismo, psicologismo, naturalismo, realismo e empirismo, mostrando que a consciência é sempre “consciência de algo”.

Nesse sentido, a consciência se encontra sempre jogada para fora, pelo seu modo performático de estar em fluxo vivencial, tendendo para o interior de algo fora de si, em uma correlação significativa com os objetos. Por isso Husserl tentou “voltar às coisas mesmas”, aos fenômenos, não aos fatos empíricos, mas para o conteúdo significativo contido nos atos intencionais da consciência.

É só a partir da articulação dessas duas compreensões metodológicas propostas por Heidegger, com seu projeto de uma fenomenologia-hermenêutica em “*Ser e tempo*” como hermenêutica da facticidade, que a pesquisa chegará na principal questão metodológica para a Daseinsanálise, investigando: em que medida a analítica existencial do ser-aí e os existenciais presentes na ontologia fundamental podem ser usadas como referência para pensar uma metapsicologia do existir?

Isso porque a analítica existencial do ser-aí, proporcionou um salto das considerações da antropologia, da biologia, da psicologia e das essências metafísicas decorrentes dessas compreensões, na medida em que Heidegger radicalizou o conceito de “intencionalidade” na suspensão da noção de consciência. Essa ampliação foi realizada quando ele ligou à noção existencial de “existência” [*ek-sistere*] como “ser e estar para fora” [*dasein*].

Portanto, devido ao caráter de abertura ontológica do ser-aí e as consequências resultantes de uma afetação dessa abertura, experimentada por uma disposição afetiva através de uma modificação emocional em termos gradativos, não quantitativos, pela “afinação” [*gestimmtheit*] atmosférica manifestada em situações limites. Ao mesmo tempo, permite um descerramento de mundo, ora ampliando ora privando essa abertura.

Em casos extremos, pode resultar em crises e transtornos existências que apontam para a negatividade estrutural da indeterminação ontológica do ser-aí, presente em fenômenos como a depressão profunda ou uma esquizofrenia, na qual altera radicalmente

os modos de corporar o corpo, de espacializar os espaços e de temporalizar os tempos mundanos e suas normatizações e funcionalidades. O que revela uma ausência parcial ou total de correlação com o mundo e os outros.

Nesse sentido, a proposta heideggeriana contribuirá para a compreensão do limite do horizonte fático onde o ser-aí se encontra, de início e no mais das vezes, da qual extrai suas possibilidades de ser no mundo, respondendo às mensagens enviadas pelo tempo-histórico – destinadas pelo ser. Assim, o ser-aí se mostra como um “ser de possibilidades”, embora possa se privar dessa abertura e gerar uma restrição e a liberdade do seu “poder-ser” ficar comprometida, aparecendo as crises na ruptura do sentido.

Essas questões serão analisadas a partir dos existenciais-ontológicos “angústia, disposição, compreensão, temporalidade, ser e não-ser, finitude, ser-para-a-morte, ser-no-mundo, ser-com e cuidado”. A partir dessas análises preparatórias sobre as estruturas ontológico-existenciais do ser-aí, pensaremos como se dá a descrição de um fenômeno em específico, a saber, a angústia.

O intuito é compreender qual a relação da angústia com a condição humana de finitude, de ser-para-a-morte, do poder-ser ilimitado, da singularização e da decisão. Uma vez que a angústia revela um modo de abertura privilegiada de estar-no-mundo afinado, a partir daquilo que Heidegger chamou em “*Ser e tempo*” e em “*Que é metafísica*”, apontado já por Kierkegaard em “*O conceito de angústia*”: de “tonalidade-afetiva fundamental” [*grundstimmung*] como operadora de abertura de mundo.

Esta, como modo de disposição, uma atmosfera que põe certo astral e deixa o ser-aí-afinado, revelando a verdade emocional de contato com o mundo pelo descerramento do mesmo. A investigação existencial do fenômeno da angústia tem o intuito de alcançar uma perspectiva outra, de alçar voos maiores em termos de compreensão, com uma linguagem “para além” [*meta*] da ideia de “doença” localizada no corpo biológico e do binômio “normal e patológico”.

Sobretudo, porque a angústia aponta para a compreensão da vertigem diante da liberdade, como possibilidade que desvela várias outras possibilidades posteriormente. E que revela, ao mesmo tempo, a nada constitutiva do ser-aí e o aparecimento da liberdade suprema pelo esvaziamento do sentido, que permite a oportunidade de uma ressignificação do espaço existencial proporcionado pelo descerramento de mundo.

Além de influenciar o cenário filosófico do século XX, a Ontologia Fundamental oportunizou também a pensabilidade sobre o existir no âmbito das ciências psicológicas em geral, quer dizer, na medida em que a analítica existencial do ser-aí adentrou no campo médico da psiquiatria e também da psicanálise. Ao mesmo tempo em que possibilitou a Daseinsanálise como ciência ôntica do existir, tema da “Segunda Parte” desta pesquisa.

Em um primeiro momento, busca-se se contrapor com as ciências naturais e os parâmetros de abertura da física clássica e suas leis, baseada nas noções de movimento, causalidade, espaço, tempo. Para assim, contrapor a visão tecnicista de interpretação do “ente homem” pelas ciências “psis” e seu modo de tratamento ôntico, baseado na concepção fisiológica, biológica, psíquica e cerebral, para depois se aproximar de uma interpretação fenomenológica e hermenêutica dos fenômenos em busca de um novo modo de cuidado terapêutico na lida clínica, que enfatize o aspecto existencial.

Toda essa discussão ocorreu na década de 60 do século XX, em encontros realizados por Heidegger na Suíça nos “*Seminários de Zollikon*”, os quais se transformaram mais tarde em um livro base para a perspectiva daseinsanalítica, na sua compreensão, interpretação e o modo de analisar os fenômenos a partir da essência do ser-aí como existência. Foram seminários realizados a convite do psiquiatra e psicanalista Medard Boss que, junto com Ludwig Binswanger, foram os pioneiros dessa compreensão no âmbito da medicina psiquiátrica para interpretar as psicopatologias em uma terapia fenomenológica, daseinsanalítica.

É pensando as principais questões apontadas por Heidegger nesses seminários, para uma plateia de cientistas naturais, alemães e suíços em um diálogo rigoroso com a filosofia para interpretar os fenômenos existenciais, que investigaremos determinados pressupostos presentes em certas acepções científico-naturais, como “natureza, espaço, tempo, corpo”. Trata-se de noções bastante hegemônicas nesse paradigma e também questionáveis, baseadas na “aceitação” [*acceptio*] de pré-conceitos já dados como evidentes.

Dessa maneira, tenta-se aqui acompanhar a lida destrutiva do horizonte sedimentado realizado por Heidegger, uma vez que ele obstrui o acesso aos fenômenos em sua facticidade. Ao mesmo tempo em que busca pensar essas acepções de modo fenomenológico, elaborando, por assim dizer, um salto transformador do elemento

substantivo para a forma verbal, como verbalizando os substantivos, pois, o existir mesmo, acontece desse modo.

Assim, a passagem de uma a outra se mostra desse modo: do espaço ao “espacializar” – do tempo ao “temporalizar” – do corpo ao “corporar”. Considera-se aqui um ponto chave em termos psicológicos-existenciais para a analítica, a saber, na descrição dos conteúdos fenomenológicos manifestados nas crises e nos transtornos, bem como o cuidado com o outro e o modo de relação terapêutica.

Isso porque procura pensar aqui os elementos ontológicos presente em uma determinada situação em um existente específico, com o intuito de atentar para a “dinâmica existencial” [*ekstática*] de temporalização e espacialização do ser-aí contemporâneo e para seu modo de abertura compreensiva-afetiva. O que possibilitará a compreensão da temporalização do tempo, da espacialização dos espaços e do corporar do corpo em relação a essa dinâmica tempo-espacial-histórica nas crises existenciais.

Dito isto, é com esses questionamentos que a pesquisa tenta se debruçar: “como” anda a relação do ser-aí com os espaços e os tempos existenciais e o modo que corporiza o corpo a partir das performances e os ritmos contemporâneos? Como esse tempo possibilita o aparecimento de fenômenos como a tensão do estresse, da ansiedade e do “cansaço” [*burnout*], do abatimento e indiferença do tédio e depressão, bem como o vazio existencial de falta de sentido?

Para responder essas perguntas, tenta-se pensar o modo de correspondência tempo-espaco-corporal em que o ser-aí se relaciona historicamente, como a dinâmica excessiva da pressa e do fazer avassalador da técnica moderna e o fenômeno esvaziador do Niilismo, por exemplo, que atravessa o horizonte do ser-aí com interpelações e sofrendo pelos embates existenciais dos contatos abruptos que vêm ao seu encontro, a cada vez no mundo. Visto que a afetação advém da abertura ontológica manifestada na relação-com o mundo e por ser sensível a toda destinação de ser que lhe é destinado a responder, temporalizando, espacializando e corporalizando modos de ser.

Na “Terceira Parte” da pesquisa, tentaremos apresentar como ocorreu a compreensão da Daseinsanálise como metapsicologia do existir a partir de Ludwig Binswanger – “*Sonho e existência*” e “*Psicoterapia e análise existencial*” – Medard Boss – “*Na noite passada eu sonhei*” e “*Angústia, culpa e libertação*”, dialogando também

com Heidegger e Freud – “*A interpretação dos sonhos*”, acerca do existir e do sofrimento a partir da interpretação do fenômeno do “sonho”.

Um grande esforço metodológico realizado pelos psiquiatras suíços que possibilitou a realização de uma investigação *daseinsanalítica* médica-psiquiátrica, uma psicopatologia fenomenológica e uma psicoterapia clínica existencial. Isso, por estabelecer um diálogo com as ciências naturais e com a psicanálise freudiana, a fim de ampliar a visão sobre o existir e poder suspender os pré-conceitos colocados por essas interpretações, das ideias de aparelho psíquico, seja ele consciente ou inconsciente, uma propriedade anímica, cerebral.

Todas as questões que serão tratadas na última parte têm o intuito de tentar responder, na medida do possível, à questão norteadora da indagação inicial: “sobre a possibilidade de usar a *Daseinsanálise* como referência para se pensar uma metapsicologia do existir na contemporaneidade”. Isso porque a visão subjetivista, psíquico-cerebral e tecnicista-funcional, acabou aprisionando a questão existencial a partir da noção objetiva da “psique”, necessitando assim de uma outra compreensão.

Para isso, passará por acompanhar algumas considerações sobre uma análise ôntica clínica no interior de uma terapia existencial, assim como foi feito no fenômeno do sonho, para tentar responder à pergunta inicial deste trabalho: como a compreensão dos existenciais-ontológicos presentes na analítica do ser-aí pode ajudar a estabelecer uma interpretação e a relação de um vínculo com o outro, para além de uma quintessência vital e subjetiva e o tratamento técnico-funcional?

Em “*Sobre psicoterapia*” e “*Psicoterapia e análise existencial*”, Binswanger ajudará a pensar uma psicoterapia de método hermenêutico-fenomenológico a partir dos existenciais “ser-com” – o outro no mundo compartilhado – no modo de “cura/cuidado” [*sorge*] – na “linguagem” como escuta do ser. Bem como a “simpatia ontológica como escuta aguçada” das verdades filosóficas, como pensou Alice Holzhey-Kunz.

Para enfim, pensar a possibilidade de uma *Daseinsanálise* na contemporaneidade em contraposição aos modelos técnicos vigentes presentes nas práticas “psis”, como uma tentativa de re-existência frente a unilateralidade científico-funcional e a sombra da psicanálise. Por esse motivo, a *Daseinsanálise* é compreendida aqui como uma metapsicologia do existir, na medida em que lança uma crítica sobre a noção objetivista de “psique”, através de um olhar filosófico existencial sobre o sofrimento e sua terapia.

PRIMEIRA PARTE

Hermenêutica e Fenomenologia como métodos de investigação da Daseinsanálise

PRIMEIRO CAPÍTULO

Contribuições do método hermenêutico: compreensão e interpretação

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 proposição, um gesto particular ou uma ação particular. (DILTHEY, *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*, 2011, p. 68).

A Hermenêutica é uma investigação antiga de interpretação, uma arte exegética presente na mitologia, poesia, filosofia, literatura, religião e no direito. Em termos de uma disciplina filosófica, isto é, de uma filosofia hermenêutica só ocorreu em meados do século XIX, na Alemanha, tendo como objetivo inicial se desenvolver como “técnica da interpretação” (Schleiermacher), passando a ser fundamento das “ciências do espírito” ou “ciências humanas” (Dilthey), como hermenêutica-fenomenológica da facticidade (Heidegger) e como hermenêutica filosófica (Gadamer).

O intuito era pensar a possibilidade de uma filosofia que partisse de uma atitude comprometida com o rigor e a seriedade dos princípios metodológicos da aquisição do conhecimento e de como chegar a compreender algo como algo em sua totalidade histórica, não só na exegese textual e literária. Podemos dizer, de acordo com Schmidt (2014), que a principal tarefa da hermenêutica é, de certo modo, lançar luzes na compreensão que possibilitem um diálogo com as mais diversas facetas da interpretação.

Essa tentativa se deu em meio a um processo de modernidade em que a Europa estava passando, de mudança para a experimentação da objetividade do real com base em processos técnicos, da autonomização impositiva das ciências naturais e a vigência de um positivismo radical, que acabou colocando todas as formas de produção do conhecimento humano e de todo saber em submissão ao modelo técnico-científico-natural.

Assim, acabou posicionando e antecipando os fenômenos e construindo modelos explicativos a partir de hipóteses indutivas para dar conta dessas pressuposições em sua certeza e objetividade, produzindo uma violência e desconfiguração dos próprios fenômenos, segundo a tradição hermenêutica, uma vez que acontece uma redução do fenômeno em relação ao seu campo referencial e histórico de manifestação (SCHMIDT, 2014).

Diante disso, o olhar hermenêutico se volta para a investigação que tem como princípio elementar conquistar uma atitude que não chegue a cindir, separar, romper o fenômeno e a vida histórica do fenômeno, para assim, compreender e interpretar a totalidade do todo estrutural em suas manifestações vividas presentes na realidade efetiva, se é para usar uma expressão de Wilhelm Dilthey (2011). Assim, a hermenêutica pretende descrever a particularidade mostrada em cada caso e fenômeno específico em sua totalidade, pois estão imbricados intimamente em relação com a conjuntura histórica e o arcabouço cultural em que o homem participa enquanto realização vital no mundo.

Como arte da “interpretação” [*hermeneia*], a hermenêutica já era presente na antiguidade grega clássica como parte integrante da cultura, tanto pelos poetas e filósofos quanto na herança literária possibilitada pelas bibliotecas em Alexandria (séc. III a. C), exigindo assim o desenvolvimento de várias técnicas filológicas que buscavam comprovar a legalidade do sentido original dos textos, fosse ele de modo objetivo, histórico literal, ou de “modo alegórico de interpretação, fundado na distinção entre um sentido literal e outro espiritual ou simbólico” (SÁ, 2017, p. 12).

Tomando como fio condutor o livro “*Ontologia: Hermenêutica da facticidade*”, de Heidegger, buscaremos uma reconstrução histórica em um pequeno passeio sobre a origem grega desse conceito e seus desdobramentos na tradição ocidental. Percebe-se que a “palavra ερμηνευτική (επιστημη, τεχνη) [hermenêutica¹, ciência, arte)] deriva de ερμηνειν, ερμηνεια, ερμηνευς [interpretar, interpretação, intérprete]” (HEIDEGGER, 2012, p. 15).

Essa palavra se encontra já presente na mitologia grega, ligada a “Ερμης [Hermes], o nome do deus mensageiro dos deuses” (HEIDEGGER, 2012, p. 15), para designar o intérprete, aquele que comunica e transmite algo a alguém. Essa figura mítica já se encontrava no antigo Egito com o nome “Thot”, na qual os gregos foram fortemente influenciados, haja vista ele ser considerado como inventor das letras do alfabeto e da escritura dos deuses e, portanto, um intérprete e revelador da “sapiência divina” [*logos*], um profeta.

¹ A hermenêutica é usada aqui nesta pesquisa tanto como filosofia da compreensão e interpretação, como também percebendo o modo de ser do humano como ente hermenêutico, ou seja, histórico, uma vez que, por sua abertura existencial, este ente se relaciona com seu ser, na medida em que corresponde aos chamados do mundo, recebendo e enviando a mensagem histórica a ele destinada pelo ser, haja vista o “homem” não possuir nenhuma morada fixa, está sempre caminhando, assim como o deus Hermes da mitologia grega.

De acordo com Vasconcelos (1998), a figura mítica de Hermes, filho de Zeus, tinha como destinação ser o “mensageiro intérprete” de seu pai, Deus dos Deuses, que habitavam no panteão do monte olimpo. Hermes era encarregado de ser o mediador [*par excellence*] “entre” céu e terra, divinos e mortais, uma vez que tinha a prerrogativa de transitar em todos os espaços e lugares, bem como ser o mestre da palavra, recebendo e enviando os anúncios dos deuses aos mortais e vice-versa. Assim, era senhor e responsável por todos os caminhos, passagens e comércios, guiador dos sonhos e condutor das almas dos mortos para as regiões do submundo.

Já em Platão, no diálogo “Íon” e Sócrates, podemos encontrar a menção e o sentido de interpretação [*hermeneuein*] para designar o rapsodo Íon como o intérprete [*hermeneus*] da poesia, aquele capaz de transmitir e comunicar a mensagem do poeta em relação aos deuses a partir de uma inspiração divina. “Sim, porque o rapsodo deve ser, para os ouvintes, um intérprete do pensamento do poeta. E, não sabendo o que diz o poeta, é impossível fazer isso bem” (PLATÃO, 1998, p. 530, c). Sendo assim, nesse caso, “vocês, os rapsodos, por vosso lado, interpretam as obras dos poetas?” (PLATÃO, 1998, p. 535, a). Desse modo, “não sereis vós os mensageiros dos mensageiros?” (HEIDEGGER, 2012, p. 15).

Com essa pergunta, Platão (1998) empreendeu uma outra possibilidade de captação do sentido da “poesia” [*poiesis*] como produção intelectual, por meio de uma “ciência” [*episteme*] e “arte” [*technen*] da interpretação [*hermeneutik*] através do pensamento. Platão abre o espaço para o surgimento do conhecimento filosófico enquanto método investigativo e gênero literário a partir da especulação inteligível, possibilitando saltar da poesia para à filosofia, na medida em que passou a compreender a fala do mito, dentre outras, por meio do [*logos*], entendendo o que está em jogo no poema através da reflexão do discurso pelo pensamento.

Para o filósofo grego, há uma cisão de base entre poesia e pensamento, tendo, cada uma delas, uma distinção que permite a diferenciação dos modos de cada um proceder. A poesia baseia-se no elemento da “inspiração” que entusiasma a todos, pois sua manifestação aproxima-se de um sentido divino que aparece na poética, na beleza. Portanto, para Platão (1998) esse sentido divino “inspirador” acabava se afastando da verdade, uma vez que não continha o pensar [*nous*], elemento esse característico do modo da filosofia proceder inicialmente marcada pela reflexão racional, como uma espécie de elo entre pensamento e linguagem.

A poesia, ao contrário, além do caráter hermenêutico possui também o “mimético” [*mimesys*], bem como a capacidade de suspender o pensamento pela inspiração divinatória. Por isso que o dom do rapsodo não é considerado por Sócrates uma arte mestra: “eu vejo, Íon, e vou te fazer-te ver o que é, segundo o meu entendimento. É que esse dom que tu tens de falar sobre Homero não é uma arte, como disse ainda agora, mas uma força divina, que te move” (PLATÃO, 1998, 533 c; 533, d). A efervescência da euforia, à exacerbação e o desespero contido na arte-trágico-cômica, não fazia sentido para Platão e Aristóteles, por se tratar de um dramalhão, uma investida de grande carga sentimental que aumentava a percepção dos fenômenos e ultrapassa a sua realidade.

Segundo o filósofo grego, “através destes inspirados, forma-se uma cadeia, experimentando outros o *entusiasmo*. Na verdade, todos os poetas épicos, os bons poetas, não é por efeito de uma arte, mas porque são inspirados e possuídos” (PLATÃO, 1998, 533, d). Dessa forma, segundo o pensador, “os poetas não passam de intérpretes dos deuses, sendo possuídos pela divindade, de quem recebem a inspiração” (PLATÃO, 1998, 534, e), pois no entendimento platônico dos intérpretes poetas, os rapsodos, como sendo possuidores de um entusiasmo divino, difere da análise racional que sabe do seu saber, pois pensa esse saber.

Em suma: o elemento entusiástico divino proporcionado pela poesia, interpretado pelo rapsodo, por sua vez, não possuía esse saber que sabe, pois não é pensado pelo entendimento racional. Com isso, Platão acabou criando um novo modo de “interpretação” [*hermeneutik*] do discurso a partir do entendimento e do pensamento analisado racionalmente, suplantando assim a poesia, a música e as tragédias ao modelo racional da realidade metafísica, tendo o pensamento como o elemento fundante para chegar nessas verdades ideais presente no discurso.

Concepção essa que ficou sedimentada na tradição ocidental ao longo de seu percurso histórico, introduzida no horizonte interpretativo não só da investigação filosófica e epistêmica, mas também e principalmente como modo de ver e ser-no-mundo do homem ocidental. Portanto, com esse novo horizonte hermenêutico² aberto por Platão

² Para Platão, o discurso é a imagem do pensamento, na qual este último se constitui como um diálogo sem voz que a “alma” [*psyché*] tem consigo mesma. A escrita nesse caso, é a imagem da imagem do pensamento. Nesse sentido, o conceito de hermenêutica para Platão não está dissociado da “ciência” [*episteme*] do “inteligível” [*logos*], pois se configura como um processo de produção discursiva pelo “pensamento” [*dianoia*] que ganha voz pelo [*logos*] contido na mensagem/notícia através do “intérprete” [*hermeneuein*], por meio da “dialética” [*dialektiké*], de uma “interação ou troca da palavra e da razão em busca do conhecimento da verdade e do bem, assim como em transmitir essa mensagem filosófica.

(1998), nasce, no Ocidente, uma tendência universalizante da interpretação como modo de ver o ente na totalidade através da “exegese filosófica”.

Esse horizonte interpretativo aberto por Platão (1998), com a instituição da filosofia, a saber, configura-se em uma investigação racional que, como vimos antes, tinha como objetivo principal perscrutar o sentido do discurso oral e poético presente na linguagem por meio do pensamento. O que possibilitou relacionar pensamento e linguagem para chegar às “essências” dos entes em geral em seu ser, em sua verdade, contida no mundo das “ideias” [*eidós*].

Foi essa possibilidade que levou Aristóteles (2013) a sistematizar e formalizar essa relação entre pensamento e linguagem em um “discurso organizado” [*apophasis*] organizado, presente em seu texto [*Peri hermeneia*]: “*Da interpretação*”. O grande intuito do estagirita foi conceber a “interpretação enquanto voz com significado” como uma espécie de comunicação de um pensamento epistêmico e também convencional, atribuindo a linguagem como composta por signos e símbolos que, por sua vez, são expressões das afecções da alma.

Para aclarar toda essa especulação em torno da interpretação, Aristóteles (2013) tratou de expor em uma passagem lapidar, uma perspicaz síntese sobre aquilo que constitui a linguagem, logo no início do seu tratado filosófico “*Da Interpretação*”. O filósofo mostra nessa passagem os significados dos elementos fundamentais como as vozes, nome, verbo, negação, afirmação, enunciação e oração, dizendo que:

Primeiro, há a necessidade de precisar o que é o nome e o que é o verbo, depois o que é a negação e a afirmação, a declaração e o discurso. Há os sons pronunciados que são símbolos das afecções na alma, e as coisas que se escrevem que são símbolos dos sons pronunciados. E, para comparar, nem a escrita é a mesma para todos, nem os sons pronunciados são os mesmos, embora sejam afecções da alma – das quais esses são sinais primeiros – idêntica para todos, e também são precisamente idênticos os objetos de que essas afecções são as imagens (ARISTÓTELES, 2013, p. 03).

Desse modo, Aristóteles (2013) faz uma distinção dos símbolos, a saber, entre os sons articulados na “voz” (*phoné*) como expressão da “alma” [*psyché*]³ afetada e a “escrita” [*graphema*] como língua gramatical. Nesse sentido, a linguagem se mostra

³ Aristóteles aprofundou essa temática de modo mais detido em seu livro “*De anima*” (2012), de título original: [*Peri psychês*].

como signo linguístico⁴ e sonoro, bem como símbolos escritos que é expressão do pensamento, contendo, além da sintaxe, o elemento semântico para ser considerado um discurso lógico apofântico, este como expressão sensível da alma.

Assim, ficou sedimentando outro modo de conceber a interpretação⁵ na tradição ocidental como uma espécie de formalização universal do pensamento de modo gramatical. Um núcleo de base para a elaboração da análise da linguagem em pensamento formalizado, na medida em que se voltou para o texto escrito e distanciando-se da oralidade. Para Aristóteles, a linguagem do discurso é, por assim dizer, a interpretação através do pensamento que, por sua vez, “trata do λογος em sua função fundamental: descobrir e tornar conhecido o ente” (HEIDEGGER, 2012, p. 17). Dito de outro modo:

A função da fala é tornar acessível algo enquanto tal, o λογος tem a possibilidade assinalada do αληθευειν (desocultar, colocar aí à vista, à disposição, o que antes estava oculto, encoberto). Uma vez que o escrito trata disso, com razão chama-se περι ερμηνειας (HEIDEGGER, 2012, p. 17).

Essa passagem mostra o modo como foi concebida a interpretação por Aristóteles, quando este remete o [*logos*] à “fala” dentro do aspecto do “significado”, de um “signo que fica” em um ente enquanto tal, na medida em que “uma palavra; uma frase quer dizer algo, ‘possui um significado’” (HEIDEGGER, 2012, p. 17) quando ligada ao verbo que remete à indicação do tempo, pois, para Aristóteles, segundo Paul Ricoeur (1970, p. 13): “só a sua conjunção produz um elo predicativo, que se pode chamar *logos*, discurso”.

Ora, a concepção aristotélica da interpretação enquanto um modo de exprimir o pensamento mediante a palavra, através do juízo e da enunciação, por meio de uma teoria da proposição, se baseia no ente vivente que precisa falar sobre as coisas a alguém a respeito de algo, este, se constituindo como o verdadeiro ser do vivente: “aqui ερμηνεια

⁴ Em “*A caminho da linguagem*” (2011), Heidegger problematiza a linguagem [*langue*] como signo linguístico, como fala e modo da boca, na qual expressa as afecções da alma com as coisas que lhes concernem, na designação do ente através de um símbolo, pois a linguagem não se limita a mera comunicação, ela não remete a nada, mas a si mesma. Ao contrário, ela é o elemento que constitui a essência do homem, abrigando em sua morada como a casa do ser. “O vigor da linguagem é a saga do dizer enquanto o mostrante. O seu fundar não se funda num signo” (HEIDEGGER, 2011, p. 203), pois “saga do dizer significa: mostrar, deixar aparecer, deixar ver e ouvir” (HEIDEGGER, 2011, p. 202).

⁵ Para maiores detalhes dessa obra, ver o “*Comentário ao sobre a interpretação de Aristóteles*” do filósofo escolástico Tomás de Aquino (2018).

simplesmente *substitui* a palavra διαλεκτος [conversa], isto é, o falar coloquial a respeito disso e daquilo”⁶ (HEIDEGGER, 2002, p. 16).

Na Idade Média, a “hermenêutica bíblica desenvolveu regras para a interpretação correta da Bíblia. No Renascimento, a hermenêutica filológica cresceu e se concentrou em interpretar os clássicos” (SCHMIDT, 2014, p. 19). Em se tratando da primeira, era ligada à arte exegética de caráter filológico-linguística que, por um lado, tratava da interpretação dos textos e o da crítica textual, por outro.

Nesse ensejo, surgiram perguntas como: “o que significa este texto sagrado? Qual a mensagem autêntica do escritor sagrado? O que quer dizer esta ou aquela inscrição?” (ANTISERI; REALE, 2018, p. 480). Indo mais além no questionamento: “quando podemos ter certeza da adequação ou não de determinada interpretação? Pode haver uma interpretação definitiva de um texto, ou a tarefa hermenêutica é infinita?” (ANTISERI; REALE, 2018, p. 80).

Diante desses impasses interpretativos da Idade Média, por um lado foi enfatizado o método gramatical sistemático das línguas originárias dos textos sagrados e suas leis exegéticas, buscando obter o modo correto da interpretação das Sagradas Escrituras em relação à fé para se aproximar do sentido contido da mensagem de Deus aos homens. Ganhou assim palco nas controvérsias teológicas até o movimento da Reforma protestante com Lutero no século XVI, quando este se levantou veementemente contra os dogmas presente no catolicismo Romano, se desligando do poder eclesiástico e propondo uma nova interpretação da Bíblia por meio da fé (SCHMIDT, 2014).

Vale destacar que, antes, a hermenêutica medieval ganha uma nova roupagem com o movimento da patrística, especificamente com o filósofo e teólogo Agostinho de Hipona (354-430), na medida em que este enfatizou a interpretação em termos teológicos perpassada pela inspiração e divinização, atravessada pelo espírito da fé em comunicação com o espírito divino. Para ele, tratava-se de colocar a interpretação das passagens bíblicas como um modo de interpretar a vontade de Deus, não apenas em uma análise de

⁶ No entanto, acrescenta Heidegger (2012, p. 16): “este falar a respeito de algo só é o modo fático de realizar-se o λογος, e o λογος (a fala a respeito de algo) ocupa-se do δηλον [...] το συμφερον και το βλαβερων (isto é, a fala *faz com que* o ente se manifeste, se torne *acessível*, em sua ser-ventia ou utilidade e em sua não ser-ventia ou inutilidade, a fim de tê-lo em e à vista”.

um objeto puro, mas a partir daquilo que toca na vida, ou seja, uma fé por meio de uma dimensão vital (ANTISERI; REALE, 2014).

O intérprete, nesse caso, tinha que estar munido de armas que não se resumisse apenas aos aparatos técnicos, filológicos e objetivos, mas fosse marcado pela busca da vontade Deus, tendo como instrumento principal o “temor” a Ele e a piedade e a caridade como guia. Em “*As confissões*”, diz Agostinho (1973, p. 275): “posso eu associar-me e deliciar-me em Vós, Senhor, com aqueles que se alimentam com a vossa Verdade, na amplidão na caridade”. Nessa perspectiva, o que está em questão para ele na análise dos textos Sagrados não é o pensamento transmitido pelo autor, daquilo que ele quer dizer, mas de atentar para a própria mensagem na qual remete para a vontade de Deus.

Portanto, o foco agostiniano era obter uma experiência interpretativa da mensagem bíblica que se aproximasse cada vez mais da vontade de Deus, no intuito de saber dos seus propósitos para entrar em comunhão com o sentido proposto por Ele. “Aproximemo-nos simultaneamente das palavras do vosso Livro, procurando nelas o sentido genuíno do vosso Pensamento, segundo a intenção do vosso servo, por cuja pena as revelastes” (AGOSTINHO, 1973, p. 275).

Foi nesse sentido que o filósofo e teólogo Santo Agostinho (1973) se perguntou, abrindo o campo hermenêutico da era patrística nos primeiros anos do Cristianismo, entre os séculos IV e V, a partir de uma indagação questionadora, diferenciando e apontado o modo fundamental da interpretação bíblica das Sagradas Escrituras, na qual perdurou durante séculos da Idade Média. Diz ele:

Mediante quais armas haverá o homem de realizar a interpretação de passagens da Escritura que não estejam claras: com o temor de Deus, com o cuidado único de buscar na Escritura a vontade de Deus. Formado na piedade, para que não tenha prazer em disputas verbais; provido de conhecimentos linguísticos, para que não fique em suspenso diante das palavras ou locuções desconhecidas; dotado com o conhecimento de certas objetualidades e acontecimentos naturais que venham a se inserir a propósito de ilustração, para que não deixe de ver sua fraqueza demonstrativa, apoiada no conteúdo da verdade (HEIDEGGER, APUD, AGOSTINHO, 2012, p. 18).

Essa passagem é lapidar para vislumbrar o modo de conceber e operar a hermenêutica medieval do início da era cristã, proposta pelo filósofo e teólogo Agostinho de Hipona. Essa percepção abriu um novo modo de interpretar as sagradas Escrituras, na

medida em que pôs o elemento da comunicação com Deus a partir de sua vontade, através do temor e da piedade, o que ultrapassa as meras análises filológicas e linguísticas (AGOSTINHO, 1973).

Mais tarde, especificamente no século XIII, houve o surgimento da hermenêutica escolástica com o filósofo e teólogo São Tomás de Aquino (1225-1274), quando este enfatizou a experiência no âmbito do espírito como sendo capaz de abarcar o sentido a partir de um contato espiritual daquele que tem fé como chave interpretativa das escrituras. Para ele, a hermenêutica baseava-se “sobre a analogia da fé enquanto princípio de interpretação; os afetos; a classificação, o contexto; o paralelismo das Escrituras” (HEIDEGGER, 2012, p. 19), uma vez que o sentido não podia ser revelado só a partir da via filológica, literal e histórica.

Na primeira parte, artigo 10 da “*Suma teológica*”, encontramos uma pista valiosa da concepção de Santo Tomás (2001) sobre a hermenêutica escolástica, quando este faz uma indagação explicitada no próprio título do artigo: “*O texto das Escrituras encerra vários sentidos?*”. Embora respondendo que sim, há, porém, na interpretação tomasiana a presença de sentidos múltiplos que remetem a um sentido plural de uma unidade, de um horizonte de significação de um drama plural de sentidos articulados antecipativos, uma vez que esses sentidos interpretativos “não se multiplicam em razão de que uma só palavra significaria várias realidades, mas porque as próprias realidades, significadas pelas palavras podem ser sinais de outras realidades” (AQUINO, 2001, p. 155).

Retomando a posição de Gregório, a hermenêutica, para Tomás de Aquino, era fundada na revelação cristã, na medida em que “num único e mesmo discurso, ao contar um fato, nos dá um mistério” (AQUINO, 2001, p. 153). Esse mistério, vai muito além das meras palavras, visto que o elemento do mistério está no poder de Deus como aquele capaz de significar algo. Sendo assim, Deus é considerado o autor da Sagrada Escritura por conter em si o mistério e propiciar a significação das coisas.

Portanto, aquilo que se encontra presente na literalidade linguística ressoa nos aspectos espirituais e vice-versa, por isso nada se perde na interpretação das Sagradas Escrituras, “porque nada do que é necessário à fé está contido no sentido espiritual que a Sagrada Escritura não o refira explicitamente em alguma parte, em sentido literal” (AQUINO, 2001, p. 155). Diz o escolástico:

Primeira significação, segundo a qual as palavras designam certas coisas, corresponde ao primeiro sentido, que é o sentido histórico ou literal. A significação pela qual as coisas significadas pelas palavras designam ainda outras coisas é o chamado sentido espiritual, que está fundado no sentido literal e o pressupõe (AQUINO, 2001, p. 154).

Portanto, para o filósofo escolástico, a mensagem do Livro Sagrado contém vários sentidos, pois, ao mesmo tempo que contém o fato expresso tem como pano de fundo o mistério revelado nas palavras. As coisas significadas pelas palavras significam, por sua vez, uma tríade que se mostra através de um sentido histórico, um literal e um espiritual contido na mensagem bíblica para serem interpretados (ANTISERI; REALE, 2017).

Por sua vez, esse sentido espiritual se divide em três sentidos diferentes. Pelo sentido alegórico que se constitui através da lei antiga como figura da lei nova e figura da glória futura, daquilo que se cumpriu e que mostra o que devemos fazer; um sentido moral, tropológico que se refere ao fazer do homem em espelhamento com a vida e o ensinamento da mensagem de Cristo, servindo como modelo de ação e comportamento no próprio modo de se portar na existência; bem como o sentido “anagógico” [*αναγωγικός*] de passar do sentido literal ao místico, são as coisas que significam a glória eterna. Dessa forma, há a presença do sentido figurado das palavras, pois, “o sentido literal não designa a própria imagem, mas o que ela representa” (AQUINO, 2001, p. 155).

A partir do século XVII, houve uma virada, “a hermenêutica já não é mais o mesmo que interpretação, mas teoria ou doutrina das condições, da objetualidade, dos meios, da comunicação e da aplicação prática da interpretação” (HEIDEGGER, 2012, p. 19). Essa nova visão levou o filósofo e teólogo alemão Friedrich Schleiermacher (1999) a buscar uma “*Arte e técnica da interpretação*”, pois, “com a emergência da consciência histórica no século XIX, as tendências dogmáticas de origem religiosa cederam definitivamente o espaço a abordagem gramático-histórica” (SÁ, 2017, p. 13).

Schleiermacher (1999) deu os primeiros passos para a constituição de uma disciplina metodológica formal e sistemática concebida teoricamente como técnica objetiva, colocando a hermenêutica em um lugar de destaque na filosofia como teoria ou estudo técnico da arte da interpretação. Assim, compreendia o pensamento através da fala e a escrita, na qual a técnica aparecia como um meio termo, um instrumento entre linguagem e pensamento, uma vez que estava perpassado pelo paradigma moderno de sujeito x objeto, onde concebia o sujeito como fundamento da interpretação.

Em “*Hermenêutica e crítica*”, Schleiermacher (2005) apontava para o fato de que a interpretação entra em jogo quando não há compreensão, ou melhor, quando ela não é conquistada, quando ficam lacunas. Assim, a hermenêutica tinha como missão completar as insuficiências da compreensão, esta como expressão do pensamento ligada à fala do autor e da significação da escrita dos textos, mas que, ao mesmo tempo, abriu a possibilidade de “saltar fora” [*aus-legen*] no sentido de pousar-fora da exegese dos textos sagrados, “pondo à mostra” os modos históricos da relação mundana.

O sentido acima referido é considerado fundamental para este trabalho, sendo encontrado mais detidamente no caráter semântico etimológico das palavras gregas [*hermeneuein*] “interpretar” e [*hermeneia*] “interpretação”, correlato nas expressões alemãs [*auslegen*] “interpretar” e [*auslegung*] “interpretação”. Ela carrega em si a junção de [*Aus*]: feito de, feito com + [*legen*]: deitar, pousar, (ex-por), “e dizem literalmente ‘pousar fora [*aus*]’, portanto ‘demonstrar, apresentar, pôr à mostra’” (INWOOD, 2002, p. 98).

Desse modo, a “interpretação” como [*auslegung*]⁷ significa des-cobrir o previamente escondido, o sentido velado das sedimentações históricas da tradição, na medida em que esse termo alemão caminha concomitantemente em busca da “verdade” como [*aletheia*]⁸ “des-encobrimento” e “des-velamento” dos sentidos históricos. Isso porque, segundo Inwood (2002), a “interpretação” [*auslegung*] remete para um aclarar, por às claras, uma espécie de aclaração que tem como principal meta, fazer desaparecer aquilo que impede e obstrui a claridade de um ente, a sua manifestação.

Nesse panorama, foi através dessa arte como uma técnica geral, capaz de propiciar o sentido da interpretação, “a partir da própria natureza da compreensão e das regras gerais que a comandam” (SÁ, 2017, p. 13), Schleiermacher (2005) propiciou outra perspectiva para a hermenêutica. O que possibilitou um novo estatuto ontológico, abrindo o espaço para uma postura filosófica enquanto uma disciplina metodológica de

⁷ Veremos no 3^a capítulo desta “Primeira Parte” que Heidegger utiliza [*hermeneutik*] como “interpretação da facticidade” do mundo cotidiano, devendo oferecer ao próprio “ser aí” [*dasein*] a possibilidade de “interpretar” [*auslegen*] a si mesmo a partir do modo em que se encontra e se relaciona com o mundo.

⁸ [*Aletheia*] é um termo grego para designar “verdade e realidade” simultaneamente, advindo da junção do prefixo negativo [*a*] + [*lethe*]: esquecimento, significando assim, um tirar algo do esquecimento. Vigora uma ambiguidade fundamental nessa expressão, pois a “verdade” [*aletheia*] é uma espécie de des-encobrimento / des-velamento daquilo que se mantém escondido, mas que sempre já se mostrou como abertura, iluminação – [*logos*].

interpretação. Questionou então: quais as condições gerais da interpretação? Para assim, tentar fornecer as razões dos processos inerentes à fala e à escrita.

Conforme Casanova (2013), o hermenauta alemão não estava preocupado com o objeto teórico, mas sim em investigar “como” acontecem os processos de relação que se encontram intimamente conectadas com os discursos perpassado pela vivência de quem fala e pensa, bem como nas ações e realizações mundanas que fazem parte de uma configuração histórica. Compreendia cada parte do discurso como indeterminado e que a determinação do sentido de uma parte que se mostra está dependentemente correlacionada com as outras enquanto totalidade, pois não se mostra de forma isolada.

Nesse ensejo, a hermenêutica mostra o caminho das diretivas que exponham adequadamente as razões de ser do processo para tentar co-apreender, não exatamente a partir das regras particulares que a filologia clássica e os teólogos das Sagradas Escrituras percorriam antes na exegese textual. Ao contrário, possibilitou sair desse âmbito filológico e textual, ampliando a compreensão e a interpretação para o lado prático da observação das experiências dos homens vividos no campo histórico. Segundo Schleiermacher (1999):

A hermenêutica não deve estar limitada meramente às produções literárias; pois eu me surpreendo seguidamente no curso de uma conversação (familiar) realizando operações hermenêuticas, quando eu não me satisfaço com o ordinário da compreensão, mas procuro discernir como, em um amigo, pode se dar a passagem de uma ideia à outra, ou quando questiono acerca das opiniões, juízos e tendências que fazem com que ele se expresse, sobre um assunto de discussão, deste modo e não de outro (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 33).

A hermenêutica ganha relevância para o campo das vivências, colocando esse exercício interpretativo em toda parte para a compreensão histórica de algo como algo – inclusive do homem como um ente hermenêutico. Foi elaborada mais tarde, de modo mais aprofundada e radicalizada pela ontologia fundamental de Heidegger (2015), por meio da “compreensão do sentido do ser” a partir de uma “hermenêutica da facticidade” das experiências vividas onticamente no mundo.

Isso já se mostra presente em Schleiermacher, mas, de modo embrionário, pois, segundo ele, antes da interpretação, há uma conexão previamente dada que liga, desde sempre, a relação humana entre linguagem e pensamento. Nesse sentido, isso quer dizer

que: “se o que é para ser compreendido fosse completamente estranho àquele que deve compreender, e não houvesse nada de comum entre ambos, então, não haveria ponto de contato para a compreensão” (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 31).

Com esse modo de pensar, a hermenêutica moderna, segundo Casanova (2013), iniciou-se baseada na compreensão das regras gerais da interpretação que comandam a historicidade dos modos de relação, buscando a união do sentido que possibilita que algo se mostre, mas nunca tomando algo de forma isolada. E sim colocando em relevo o encadeamento propriamente dito de uma conversação, tentando compreender aquilo que se mostra de forma significativa, a saber, do próprio horizonte de sentido que perpassa e atravessa a conjuntura mundana, uma espécie de círculo hermenêutico⁹ entre os próprios intérpretes e interlocutores, uma vez que, de um modo ou de outro, já se encontram nesse mesmo horizonte, pois:

A maneira como ali os pensamentos se desenvolvem a partir da vida em comum, tudo isto estimula, muito mais do que o exame solitário de um texto isolado, a compreender uma sequência de pensamentos, simultaneamente como um momento da vida que irrompe e como uma ação conectada com muitas outras (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 34).

Na esteira dessa reflexão, iniciada por Schleiermacher e sua descoberta do círculo hermenêutico, o filósofo, psicólogo e historiador alemão Wilhelm Dilthey (2010), estendeu “a hermenêutica como fundamentação das ciências humanas” através de uma investigação sobre os métodos das ciências em geral, buscando analisar quais as condições de possibilidade de base de tais saberes, como filologia, história, teologia e psicologia, por exemplo, bem como das instituições sociais que acompanham os aspectos vitais históricos. Como metodologia, “Dilthey considerava [*auslegung*] – a compreensão sistemática de expressões permanentemente fixas da vida” (INWOOD, 2002, p. 98) histórica de um mundo, que abrange o todo e as partes das relações vividas.

⁹ “Trata-se da estrutura circular do processo de compreensão: a compreensão de qualquer expressão particular de sentido só é possível a partir de um contexto significativo global em que ela se insere. Este contexto, ou horizonte, por sua vez, só pode ser apreendido a partir de suas manifestações particulares”. Temos, pois, que a compreensão é um processo circular, ou espiral, do todo à parte e da parte ao todo, a compreensão de um desses polos pressupõe e determina a compreensão do outro” (SÁ, 2017, p. 17-18).

Nesse sentido, em sua célebre obra “*Introdução às ciências humanas*”, Dilthey¹⁰ (2010) procurou elevar o estatuto filosófico da hermenêutica como fundamentação metodológica das “ciências do espírito” ou “ciências humanas”, para suprir a falta de cientificidade rigorosa de compreensão do todo das relações em que o espírito moderno mergulhou. Essa falta de cientificidade, era caracterizada pela forma reducionista e “explicativa” com que as ciências naturais e exatas operavam e ainda operam, colocando no lugar da explicação, o método descritivo e analítico.

Pelo fato das ciências naturais avançarem suas pesquisas empíricas posicionando os fenômenos isoladamente, construindo um modelo explicativo para poder dar conta deles e poder antecipá-los para o domínio e o controle de maneira teórico-causal, acaba assim por decompôr o fenômeno, na medida em que o recorta de seu campo maior, ou seja, de seu horizonte histórico. Sem essa compreensão de base, há um trabalho de redução que tende a delimitar e enquadrar o fenômeno em um campo determinado, o que configura uma violência fenomênica e epistêmica, pelo saber redutor (SCHMIDT, 2014).

Segundo Casanova (2013), a virada do projeto diltheyano acontece em meio às filosofias de Kant (2015) com sua “*Crítica da razão pura*”, onde apresentou as condições de possibilidade do conhecimento estruturada pela subjetividade transcendental que posiciona a objetividade; e de Hegel que tentou encontrar essa transcendência no espírito absoluto da razão e da consciência que se desenrola na história – encontrando-se a si mesmo como manifestação do próprio espírito.

Envolto na concepção de “espírito do tempo” [*zeitgeist*] advinda dessas duas filosofias, Dilthey (2011) procura uma superação formulando uma espécie de “crítica da razão histórica” na concretude das vivências efetivas. Foi questionando sobre as condições transcendentais de possibilidades de um conhecimento dos objetos em geral e seu campo de manifestação na vida espiritual do tempo, das correlações e referencialidades significativas presentes na conjuntura mundana e histórica da convivência humana, que ele elegeu a “compreensão” como modo fundamental para a possibilidade de adquirir um conhecimento mais rigoroso para as ciências humanas.

¹⁰ Wilhelm Dilthey (1893-1911), foi um filósofo hermenêutico que influenciou radicalmente Martin Heidegger com suas reflexões do mundo histórico, apesar deste último, criticar depois a tendência historicista e subjetivista em que Dilthey procedia em suas investigações. Mas que foi crucial na elaboração fenomenológica da hermenêutica da facticidade acerca do existir.

Assim, a hermenêutica diltheyana vem com a proposta de compreender o pano de fundo chamado “vida”, sempre a partir da “consciência de uma inevitável implicação e co-pertencimento entre o intérprete e o fenômeno sócio-histórico a ser interpretado” (SÁ, 2017, p. 15), uma vez que certos acontecimentos aparecem sempre em sua significância no interior de cada época específica, a qual perfaz pensamentos e comportamentos em geral. Essa sedimentação histórica é “acompanhada pela conexão entre o sujeito e o mundo do sujeito, pela reconstrução minuciosa de unidades relacionais mais amplas, pela inserção do sujeito transcendental no horizonte finito da visão de mundo de seu tempo” (CASANOVA, 2013, p. 61).

Com a investigação hermenêutica descritiva e analítica, Dilthey (2011) atentou para a possibilidade de um conhecimento rigoroso com o intuito de determinar uma razão histórica, enfatizando o horizonte que proporciona a própria vida dos fenômenos, na qual eles podem ganhar voz e se mostrarem tal como eles se mostram “a partir de uma concepção da experiência da vida, enquanto conexão de vivências” (NUNES, 1999, p. 44). Aquele que não leva em consideração esse todo estrutural dos fenômenos é como:

O papel de um trabalhador, que se ocupa durante toda a sua vida com um único ponto desse funcionamento sem conhecer as forças que o colocam em movimento, e, ao mesmo tempo, sem ter uma ideia das outras partes desse funcionamento e de sua ação conjunta com vistas à finalidade do todo (DILTHEY, 2010, p. 13).

O que o pensador tem em mente é conhecer os princípios que regem um determinado espírito histórico, um espectro que conecta tempo-espacialmente às próprias condições de possibilidade tanto dos saberes quanto a ligação de dependência entre eles de conexão como um nexos histórico vital que atravessa tudo aquilo que é, colocando assim em conformidade, os elementos particulares da vida histórica efetiva, pois, “logo que nos alçamos acima do momento, toda média que apresente o *status* da sociedade em um dado instante, precisa ser considerada como um estado histórico” (DILTHEY, 2011, p. 50).

Com essa marca indelével, na qual cada objeto particular já se encontra imediatamente o universal, existe na relação certo parentesco entre o intérprete e o objeto de interpretação. “Essa concepção emerge da *vivência* e permanece ligada a ela. Na

vivência, os processos de *todo o ânimo* atuam conjuntamente” (DILTHEY, 2011, p. 68). Hans-Georg Gadamer (2008), consolida ainda mais essa tradição de pensamento quando elabora uma filosofia propriamente hermenêutica, sendo um dos grandes representantes dessa corrente.

Influenciado pela filosofia de Dilthey e Heidegger, Gadamer (2008) elaborou uma investigação metódica que tratava da natureza do fenômeno da compreensão, interpretando a historicidade através de sua manifestação na linguagem, forma básica da experiência humana e fio condutor de uma ontologia-hermenêutica. O pensador estava preocupado em valorizar a força formativa da tradição e dos pré-conceitos sedimentados como chave de abertura do mundo histórico, pois, sem eles, era impossível haver a compreensão, bem como a interpretação de algo como algo.

Em “*Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*”, Gadamer (2008) mostra que somos seres hermenêuticos. Quando caímos no mundo, diz ele, já herdamos imediatamente os pré-conceitos sedimentados e legados por tradição. Não há como escapar do chamado círculo hermenêutico. Todas as determinações dos modos de ser, se encontra, desde o início, em conexão compreensiva com a vida histórica significativa do fenômeno que se mostra através de uma capa de pré-conceitos como juízos prévios da estrutura prévia da compreensão, nos quais são orientativos para a ação pela carga de sentido que carregam, ao mesmo tempo em que nos afeta e nos guia.

Em nosso constante comportamento com relação ao passado, o que está realmente em questão não é o distanciamento nem a liberdade com relação ao transmitido. Ao contrário, encontramos-nos sempre inseridos na tradição, e essa não é uma inserção objetiva, como se o que a tradição nos diz pudesse ser pensado como estranho ou alheio; trata-se sempre de algo próprio, modelo e intimidação, um reconhecer a si mesmos no qual o nosso juízo histórico posterior não verá tanto um conhecimento, mas uma transformação espontânea e imperceptível da tradição (GADAMER, 2008, p. 374).

O que essa citação revela? Que o nosso juízo sobre algo está indelevelmente perpassado por determinadas noções e orientações de pertencimento com o mundo histórico, através de mensagens vivenciais em forma de pré-conceitos que se sedimentaram, de tal modo que perfaz e dá textura à convivência humana em uma rede significativa conjuntural que perpassa a todos, sendo comum a todos. Uma abertura de comum-pertencer no qual constitui algo próprio, como modelo e campo referencial que

apropriada a concretização mundana de ser-no-mundo. “Demonstrar esse sentido é a tarefa da hermenêutica” (GADAMER, 2008, p. 353).

Sendo assim, os traços fundamentais de uma experiência filosófica hermenêutica, acima de tudo, consistem em des-possuir o sujeito de suas arbitrariedades intuitivas e instituidora da realidade, acompanhando aquela linha investigativa aberta por Heidegger (2015), na qual a tarefa primordial, constante e definitiva da interpretação é escutar e deixar ganhar voz por elas mesmas. Claro, a partir do asseguramento da estrutura prévia da “compreensão” [*verstehen*]: posição prévia, visão prévia e concepção prévia” presentes na realização da própria interpretação, como elaboração do já compreendido.

Nesse sentido, a compreensão, segundo Gadamer (2008, p. 347), é a “*forma originária de realização da pre-sença, que é ser-no-mundo*”, ou seja, “na medida em que é poder-ser e ‘possibilidades’” (GADAMER, 2008, p. 347). Embora essas possibilidades se encontrem presentes no horizonte histórico, como o lugar onde os fenômenos em geral podem ganhar voz e chegarem a se manifestar como tais na existência. Portanto, é se apropriando desse círculo hermenêutico que é possível ver o sentido velado dos pré-conceitos que constitui a historicidade, na medida em que a própria “estrutura universal da compreensão atinge a sua concreção na compreensão histórica, uma vez que os vínculos concretos de costume e tradição e suas correntes possibilidades de futuro tornam-se operantes na própria compreensão” (GADAMER, 2008, p. 353).

Sendo assim, a compreensão arrasta consigo uma junção temporal intrínseca nela mesma, a saber, nos pré-conceitos sedimentados da tradição e seus costumes advindos de uma abertura prévia usadas na concreção da vida cotidiana. É aquilo que proporciona o próprio projetar para possibilidades futuras a partir do “já-sido”, daquilo que é e que possibilita que algo venha a ser, segundo Gadamer (2008). Dito de outro modo, o projeto de sentido que se baseia na compreensão, é possibilitado pelo contexto histórico, pela linguagem, como condição de possibilidade do horizonte de sentido para o intérprete e o interpretado, seja de um texto ou do mundo vivido. Segundo Dutra; Frota (2018), a principal questão buscada por Gadamer em suas investigações hermenêuticas, foi recuperar a historicidade do mundo vivido dos fenômenos, contido na linguagem, a partir do elemento da compreensão.

Esse elemento adveio da análise fenomenológica de Heidegger, quando este empreendeu a investigação filosófica de uma hermenêutica da facticidade, ampliando o

sentido da hermenêutica para uma compreensão do ser histórico, como um modo pré-ontológico de abertura do ser-aí. Segundo Dutra; Frota (2018, p. 353): “os vínculos concretos de costume e tradição e suas correspondentes possibilidades de futuro tornam-se operantes na própria compreensão”.

E, em se tratando do modo como a existência se compreende no mundo, “a presença, que se projeta para seu poder-ser já é sempre ‘sido’. Este é o sentido de estar lançado” (GADAMER, 2008, p. 353), ou seja, lançado dentro de possibilidades herdadas que se articulam no presente com vistas ao futuro, daquilo que é e que possibilita que algo venha a ser. O que está em questão nessa compreensão existencial-histórica, por parte do hermeneuta alemão, a saber, é “o fato de que todo comportar-se livremente com relação ao seu ser não possa remontar para além da facticidade desse ser constitui o núcleo central da hermenêutica da facticidade” (GADAMER, 2008, p. 353).

Através da interpretação transcendental da compreensão feita por Heidegger, o problema da hermenêutica ganha uma abrangência universal, e até se enriquece com o surgimento de uma nova dimensão. A pertença do intérprete ao seu objeto, que não conseguia encontrar uma legitimação correta na reflexão da escola histórica, obtém agora um sentido que pode ser demonstrado concretamente. Demonstrar esse sentido é a tarefa da hermenêutica” (GADAMER, 2008, p. 353).

Foi tomando a perspectiva heideggeriana do existencial “compreensão”¹¹ [*verstehen*] como um modo de abertura de mundo-histórico pela linguagem herdada por tradição, e não apenas uma capacidade cognitiva do sujeito, que Gadamer (2008) instituiu uma hermenêutica filosófica. Investigação que considerou a condição fática do homem em um determinado mundo histórico para compreender os fenômenos, diante de todos pré-conceitos, costumes, senso comum presente no horizonte hermenêutico. O que possibilitou interpretar os fenômenos de modo mais amplo, na medida em que passamos a inserir na compreensão da totalidade, a própria vida histórica do fenômeno. Por isso a hermenêutica passa a ser um método fundamental na interpretação das crises e os transtornos existenciais contemporâneos.

¹¹ “Para Heidegger, a compreensão é originariamente constitutiva da existência humana e, portanto, precede, como condição de possibilidade, qualquer interpretação. A interpretação não produz a compreensão, antes a pressupõe. Interpretar é elaborar e tematizar o já previamente compreendido” (SÁ, 2017, p. 18).

SEGUNDO CAPÍTULO

As contribuições do método fenomenológico: *epoché* e intencionalidade

É necessária uma nova *maneira de se orientar, inteiramente diferente* da orientação natural na experiência e no pensar. Aprender a se mover livremente nela, sem nenhuma recaída nas velhas maneiras de se orientar, aprender a ver, diferenciar, descrever o que está diante dos olhos, exige, ademais, estudos próprios e laboriosos (HUSSERL, *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, 2006, p. 27).

A fenomenologia é uma corrente filosófica iniciada no século XX pelo filósofo alemão Edmund Husserl (2006). Considerada uma das maiores da época, influenciou radicalmente os variados campos do saber, como teoria do conhecimento, lógica, epistemologia, arte, psicologia, religião e instigou alguns pensadores importantes, tanto na Alemanha quanto na França, desde seu aluno e continuador desse projeto metodológico, Martin Heidegger, como Max Scheler, Edith Stein, Merleau Ponty, Sartre, Bachelard, Levinas, Camus, Derrida, Paul Ricoeur, Karl Jaspers, Ludwig Binswanger, Medard Boss, dentre outros.

Segundo Casanova (2015), o que Husserl tinha em mente com tal “postura” ou “atitude” em relação ao conhecimento e à forma de adquiri-lo foi, antes de tudo, tentar estabelecer um método¹² que oferecesse, logo de início, uma fundamentação que possibilitasse a constituição do projeto de transformar a filosofia em uma ciência “rigorosa”, como um modo de “voltar às coisas mesmas”, isto é, aos fenômenos. Mas o que é um fenômeno¹³?

A palavra “fenômeno” provém do verbo grego [*phainomenom*]: “aparecer com brilho”, significando o simples “aparecer” [*phaenesthai*] de algo tal qual se mostra a si mesmo, advindo do verbo [*phainein*] “mostrar” ou “aparecer”, pois essa palavra está relacionada a “[*phos*] “luz”, pensada fenomenologicamente por Husserl (2006), como o elemento significativo articulado por sentido ao qual se revela na originalidade contida em sua própria manifestação, aparição. Isso porque aquilo que é visto, que surge aos

¹² A palavra método [*meta-ódos*] é composta pelos termos gregos [*meta*] “lugar” e [*ódos*]: “caminho”. Nesse sentido, o método fenomenológico é o caminho para se chegar ao lugar da essência daquilo que vem à luz em seu próprio mostrar. Mas este caminho não é generalista como o método das ciências exatas.

¹³ Em grego [*phainomenom*] “aparecer com brilho”: o fenômeno da fenomenologia não é um simples “fato bruto” [*fatum brutum*] da experiência empírica, mas aponta para aquilo que se mostra tal como se mostra a partir de si mesmo, de seu próprio mostrar significativo.

olhos, para a consciência, a saber, os conteúdos fenomenológicos, já se revelam de forma significativa.

Segundo Husserl (2014), a apreensão imediata do fenômeno acontece pela “intuição” como a via principal para se chegar às essências eidéticas, um elemento que sempre indica a visão de algo, de um ente que se afasta de toda consideração que não seja descritiva. Nesse sentido, o importante é atentar para a totalidade de tudo aquilo que é: o ser dos entes, que se desvela como “a luz, a claridade, isto é, o elemento, o meio, em que alguma coisa pode vir a se revelar e a se tornar visível em si mesma” (HEIDEGGER, 2015, p. 67). Portanto, não há nada por trás dos fenômenos, do ponto de vista fenomenológico, uma vez que ele é justamente aquilo que se revela, já contendo em si os apelos significativos de sentidos de algo como algo.

Sendo assim, o fenômeno da fenomenologia não é uma “manifestação aparente” que remete a um núcleo principal que se encontra por trás da aparição; assim sendo, ele se descaracteriza completamente, chegando a ser considerado como um epifenômeno, modo esse pertencente ao pensamento ocidental das oposições binárias, opondo um pólo ao outro entre os termos “ser e aparência”, sendo que esta última se subordina à primeira. Mas a fenomenologia como ciência dos fenômenos contraria essa posição metafísica de uma base substrata dos mesmos, uma vez que “a noção de um fenômeno e a noção de experiência, de um modo em geral, coincidem” (CERBONE, 2014, p. 13).

O outro termo presente na palavra fenômeno/logia é [*logos*]¹⁴. Tanto para Husserl quanto para Martin Heidegger, embora cada um tenha formulado de modo diferente de acordo com os objetivos presentes em suas investigações metodológicas, ambos acompanham decididamente o sentido grego de [*logos*] com a palavra “fenômeno” [*phainomenon*], ligada à compreensão da “verdade” como [*aletheia*] “des-velamento”, algo como sair do esquecimento, do encobrimento. Isso porque o [*logos*] é um “dizer” que remete para um “deixar e fazer ver” que resplandece o ente como algo desvelado em seu des-encobrimento, advindo por aquilo de que a fala trata, da linguagem, que torna acessível algo como algo em sua visualização.

¹⁴ O [*lógos*] para a fenomenologia não é tratado simplesmente como as designações polissêmicas sedimentadas pela tradição racional, como “estudo, explicação, palavra, lógica, verbo, enunciado, razão, juízo, definição, conceito, proporção”, mas sim do sentido próprio de [*logos*] como [*légein*]: “dizer”, na qual corresponde ao verbo [*légo*]: “reunir e ordenar” e do alemão [*legen*]: “depor” e “propor”, residindo um “colher, recolher, escolher, pondo uma coisa junto da outra, em conjunto, advindo do latim [*legere*]: “apanhar e juntar”, ou seja, “um de-por e pro-por que recolhe a si e o outro” (HEIDEGGER, 2006, p. 185).

Nesse sentido, aparece no fenômeno uma espécie de ambiguidade, pois aquilo que se mostra não revela toda a sua aparição, não porque se encontra algo por trás da aparição, como o substrato, o ser que sustenta a aparência, como pensou a tradição ocidental, baseado na ambiguidade metafísica entre “ser e aparência”, mas, ao contrário, por causa da consequência daquilo que se mantém oculto em velamento, a saber, os sentidos históricos encurtados nos quais se mostram como ausência de sua apropriação. Porém, pode vir à luz através da abertura de uma clareira que ilumina a escuridão como o relâmpago, como mostrou Heráclito, mas, que, ao mesmo tempo, se mantém recolhido, em uma espécie de retração, conforme Heidegger (2015) diz no § 7 de “*Ser e tempo*”.

O [*logos*], nesse sentido, é o âmbito acolhedor e reunidor de tudo aquilo que é, pois em sua dinâmica de mostra traz à tona o que se encontra oculto, des-encobrendo o [*eidós*] dos objetos em sua significação pela intuição, no sentido de Husserl (2006), como desencobrimento do sentido de ser do ente na perspectiva heideggeriana, do [*logos*] heraclítico, como aquilo que reúne em si tudo o que se põe a mostrar, ao mesmo tempo que se mantém retraído como uma clareira que se encobre. Sendo assim, no próprio fenômeno, acontece uma ambiguidade, haja vista o seu brilho revelador também se velar, pois o que se mostra nunca se esgota em uma única aparição.

Nesse sentido, o método fenomenológico tenta colocar entre parênteses as pré-suposições de tipo metafísico para poder obter o acesso ao campo fenomenológico, necessitando de antemão, abandonar o modo como de início e na maioria das vezes, percebemos o mundo, “a fim de alcançar por meio deste abandono os campos intencionais nos quais as coisas se mostram para a consciência tal como são em si mesmas” (CASANOVA, 2015, p. 44).

Para realizar a tarefa de abrir os campos intencionais para chegar a conquistar uma relação mais pura com os fenômenos e poder descrevê-los, foi necessário um combate crítico Husserl (2006) aos determinados modos de pensar da tradição moderna, considerados por ele como entulhos bloqueadores do “caminho às coisas mesmas”. Entre esses entulhos ofuscadores da visão fenomenológica, se encontravam o empirismo e o psicologismo, bem como a oposição entre realismo e idealismo se estendendo ao racionalismo de Descartes e ao naturalismo das ciências naturais e exatas.

Os impasses epistemológicos percebidos por Husserl (2006), já presente em “*Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*”, eram os

problemas que a própria época passava. A saber, da impossibilidade de operar com conceitos e categorias de tipo metafísico para interpretar a existência humana de modo sistemático e objetivo, sejam eles dado pela filosofia ou pelo pensamento técnico-científico despontada na modernidade.

A época estava atravessada pela derrocada da metafísica, com a crise da verdade e da razão, junto com a sedimentação dos contextos técnicos que começaram a imperar em meio às experimentações e o modo calculador do pensamento técnico-científico. Cenário esse, onde o conhecimento deixou de ser baseado pelos princípios axiomáticos de fundamentação, porque a própria ideia de fundamento foi derrocada de seu lugar de origem, pois a crise da razão possibilitou uma outra forma dela mesma, agora como “razão instrumental”. Sendo assim necessário encontrar outra forma de compreensão do conhecimento e o modo de obtê-los de modo mais rigoroso, sem as hipostasias pré-estabelecidas, principalmente as impostas pelo paradigma da ciência moderna (DEPRAZ, 2011).

Para Husserl (2006), os métodos apresentados por esses modelos se encontravam ancorados em uma grande ingenuidade metafísica, sendo necessário colocar “entre parênteses” tais modelos paradigmáticos. Sendo assim, ao invés de buscar uma teoria e uma hipótese de base para analisar o fenômeno, pois esta empreitada especulativa se encontrava no horizonte histórico de forma fragilizada pelo advento do Niilismo, Husserl pretendeu se aproximar das coisas mesmas, aos fenômenos, para ver o que eles mostram em sua significação eidética, realizada por uma intuição categorial no ato de consciência.

Esse acontecimento histórico foi percebido e descrito de forma visceral, já no final do século XIX por Nietzsche (2012), denominado Niilismo¹⁵ metaforizado poeticamente por ele de Morte de Deus¹⁶, para mostrar a desapareição dos fundamentos que orientaram a maneira de o Ocidente pensar desde o começo da filosofia, viabilizada pela busca das causas primeiras e finalidades últimas, dos princípios universais, absolutos e eternos. Em suma: ficou impossível operar uma investigação com base nessas categorias e resgatar

¹⁵ Do latim [*nihil*]: nada, [*nihilismo*] Niilismo significa uma redução do tudo a nada – uma espécie de nadismo. É um conceito filosófico para designar e pensar um acontecimento epocal (modernidade) de perda de todos os valores supremos que tinha guiado todo o pensamento ocidental até o século XIX, denominado por Nietzsche de “Morte de Deus” para designar a “morte da metafísica” transcendental e suprassensível, na medida em que ficou impossível operar com tais conceitos axiomáticos dos princípios lógicos, instalando a crise da razão e da verdade.

¹⁶ Esse acontecimento se encontra de forma metafórica e poética, no aforismo 125 de “*A gaia ciência*” de Nietzsche (2012), denominado de “*O homem louco*”.

possivelmente teorias por meio de hipóteses, uma vez que esse próprio momento histórico impossibilitava com a crise da razão, da verdade e dos modelos suprassensíveis desvalorizados pelo Nihilismo.

Com isso, segundo Casanova (2013) o pensamento técnico-científico, para se legitimar, baseou-se em outro critério de verdade: a exatidão, tendo em vista a efetividade do real pelos critérios de funcionalidade, como tudo aquilo que pode ser calculado e quantificado – inclusive o homem. De acordo com Husserl (2006), esse critério de legalidade proposto pelo método natural tende a caminhar por leis e pressupostos causais que, no limite, constrói e extrai “fatos” através da experimentação. Só que tais fatos extraídos da experiência já sempre chegam de forma tardia, de modo derivado como parte última no processo, a saber, em relação às hipóteses previamente dadas e presentes na própria teoria como uma espécie de correlação.

Vale destacar que, em nenhum momento, essa concepção coloca em questão o caráter duvidoso da teoria por si só, isto é, em suas bases, negando, portanto, a questão de que a “toda ciência corresponde um domínio de objetos como domínio de suas investigações, e a todos os seus conhecimentos, isto é, aqui a todos os seus enunciados correspondem, como fontes originárias da fundação que atesta a legitimidade deles” (HUSSERL, 2006, p. 33). Com isso, acabou naturalizando-se a operacionalização empírica dos entes em geral que se encontram na exterioridade em sua subsistência, tentando chegar assim ao ente real e efetivo da experiência natural.

Por isso, Husserl procurou formular a fenomenologia como anti-teoria¹⁷ e anti-naturalista, tendo como tarefa investigativa “fixar e testar os pressupostos de tipo metafísico, na maior parte dos casos despercebidos e, no entanto, tão significativos, que subjazem pelo menos a todas as ciências que tratam da efetividade do real” (HUSSERL, 2014, p. 08). Portanto, foi necessário:

¹⁷ Do grego [*Theorein*]: [*thea*] “através de” + [*oros*] “ver”, teoria significa “olhar através de” – “olhar e observar de longe” – a partir de. Esse “ver” da teoria, desde Platão e Aristóteles, foi transformado e perpassado como “vida teórica” [*bios theorétikós*] para o homem ocidental, como o modelo (modo-elo) principal de entrarmos em contato com o mundo a partir de um afastamento dos seus acontecimentos pela especulação, buscando uma visão-prévia das concepções do que seja o ente enquanto tal na totalidade, para assim poder determinar a verdade dos fenômenos através de um conjunto de hipóteses sistematizadas e as suas possíveis correções. Haja vista o sentido da palavra “modelo” [*modellum*] apontar para uma medida que não pode ser ultrapassada, uma vez que a reflexão tem que percorrer os espaços a partir dos limites e delimitações “propostos” e “impostos” pela teoria, como faz certos saberes ônticos das ciências-naturais e exatas. Por isso, a crítica fenomenológica de suspensão dos modelos teóricos, para assim poder “voltar às coisas mesmas”, aos fenômenos.

Colocar fora de circuito todos os atuais hábitos de pensar, reconhecer e pôr abaixo as barreiras espirituais com que eles restringem o horizonte de nosso pensar, e então apreender, em plena liberdade de pensamento, os autênticos problemas filosóficos, que deverão ser postos de maneira inteiramente nova e que somente se nos tornarão acessíveis num horizonte totalmente desobstruído – são exigências duras. Nada menos que isso, no entanto, é exigido (HUSSERL, 2006, p. 27).

Assim, segundo Casanova (2017), a fenomenologia se viu na necessidade de investigar e colocar entre parênteses o modelo moderno da teoria do conhecimento entre “sujeito x objeto”, a saber, de “como o sujeito percebe o objeto”. Algo que durante a tradição ficou oscilando entre “idealismo” e “realismo”, ora no sujeito ora no objeto, ambos vistos como algo subsistente por si, como coisas simplesmente dadas, ou seja, realidades que têm sua existência a partir de si mesmas sem precisar da correlação que o homem estabelece com seu mundo.

Depraz (2011) mostra que Husserl propôs chegar na essência da aparição a partir daquilo que o fenômeno mesmo se mostra em sua significação, pondo entre parêntesis as hipostasias sedimentadas na modernidade, das suposições objetivas dessas realidades subsistentes como coisas dadas, tanto o “sujeito”, a “subjetividade”, a “consciência” como os “objetos” exteriores, preocupado antes em estabelecer uma correlação entre ambos. Isso porque não há um predomínio de um pólo sobre o outro, mas uma conexão entre o ato de visão e aquilo que é visado, pois nenhum vive sem o outro. Por isso, Husserl se desprende da instituição do olhar subsistente sobre as coisas, quando diz:

Separamo-lo do opinar sem fundamento e referimo-nos, para essa separação, a algum “sinal distintivo” característico do existir do estado de coisas admitido, e da correção do juízo proferido. O sinal distintivo mais perfeito da correção é a evidência, que vale para nós como o perceber imediato da própria verdade. Na esmagadora maioria dos casos, dispensamos um tal conhecimento da verdade (HUSSERL, 2014, p. 08).

A crítica de Husserl foi possibilitada pelo conceito de “intencionalidade”¹⁸ de seu professor Franz Brentano no século XIX, quando este formulou uma psicologia descritiva dos atos intencionais psíquicos. Assim, a “psicologia descritiva, que metodicamente vem

¹⁸ “Intencionalidade é um dos conceitos fundamentais para a reflexão fenomenológica. Seu sentido aqui é diferente do modo habitual, seja como intenção de um ato volitivo da vontade ou como uma disposição advinda do interior. Ao contrário, para Husserl a intencionalidade aponta para uma determinação essencial dos fenômenos da consciência, ou seja, para a sua dinâmica de realização, pois “intencionalidade, em seu étimo primordial, significa literalmente ‘tender para o interior de’ (*intentio*)” (CASANOVA, 2017, p. 32).

em primeiro lugar, cabe ao mesmo tempo a função de caracterizar os fenômenos que se revestem de relevância para a questão da verdade e do conhecimento” (STEGMÜLLER, 1997, p. 24), pensada aqui a partir da correlação entre a visada da consciência a algo fora de si, uma vez que os atos intencionais se constituem sempre a partir de uma intenção imediata “com” e “para” aquilo que se encontra fora da consciência.

Desse modo, para chegar a um conhecimento ou a verdade de um fenômeno, era preciso uma filosofia da evidência que escapasse o “eu sinto”, “eu vejo”, “eu imagino”. Nesse sentido, “para que meu discurso tenha um sentido, é necessário que eu indique sempre aquilo a que estou relacionado em tais experiências. Preciso dizer, portanto: ‘eu sinto algo’, ‘eu vejo algo’, ‘eu imagino algo’” (STEGMÜLLER, 1997, p. 25), mesmo que esse algo que se encontra em relação não exista efetivamente no domínio físico, como imaginar um unicórnio, por exemplo. “Quando se fala de *relação* da consciência, isto não deve ser entendido como se se tratasse de uma relação entre duas entidades de relacionamento existentes, (a saber, o ato de consciência e o objeto da consciência)” (STEGMÜLLER, 1997, p. 25).

Portanto, um fenômeno psíquico não pode ser visto isoladamente entre suas partes constitutivas, bem como não pode ser fechado em si, isto é, sem relação. “Salientando a intencionalidade como traço característico da consciência, Brentano operou uma reviravolta decisiva na concepção dos conteúdos da consciência” (STEGMÜLLER, 1997, p. 25), contidos nas experiências psíquicas, levando Husserl a formular que toda “consciência é intencional”, é consciência de algo, pois está sempre em relação com algo. Suspendendo o psicologismo de seu mestre Brentano, Husserl atentou para os conteúdos de consciência mostrada em cada ato fenomênico em seu fluxo vivencial.

Para Husserl, em cada ato de consciência como percepção, lembrança, representação, há sempre um correlato intencional que se segue junto, na medida em que “cada ato de consciência traz consigo necessariamente o seu objeto correlato: a percepção implica a coisa percebida, a lembrança a coisa lembrada, a representação a coisa representada e assim por diante” (CASANOVA, 2015, p. 44). Isto significa que a consciência não é uma coisa. Ela não tem o caráter de coisificação. Ao contrário, ela é performática, pura performance, fluida por sempre aparecer junto a um campo correlato.

A consciência é pura e simplesmente dinâmica de realização intencional, ao invés de conceber a consciência como algo substancial locada topologicamente em um interior,

mente ou psique, como uma cápsula depositária onde as coisas devem se endereçar primeiramente para ela pela apreensão, bem como de onde, indubitavelmente, passa toda interpretação exata e certa dos objetos a partir da “representação da consciência” como “coisa pensante” [*res-cogitans*]. De acordo com Cerbone (2014), Husserl quebra com essa dualidade, na medida em que percebeu algo mais originário que acontece na relação da consciência com o mundo vivido, percebendo como as coisas aparecem na e para a consciência e não como aparecem no mundo exterior.

Foi o filósofo francês René Descartes (1999) no século XVII, que colocou a “coisa pensante” [*res cogitans*] como “fundamento absoluto e indubitável” [*fundamentum absolutum inconcussum*] na modernidade, base para o proceder científico de conhecer os objetos de forma certa e segura, a partir, claro, da consciência que conhece o objeto. Assim, criou um estatuto ontológico de critério para se chegar na exatidão dos objetos em gerais e, portanto, na certeza imediata dos mesmos, a partir de uma instância de base que “subjaz”: a “subjatividade” [*subiectun*].

Nesse sentido, a própria consciência pensa e percebe os objetos, criando, nesse caso, a nova metafísica da época, pois a “consciência”, o “eu”, o “ego” ficaram como modos legalizados de perscrutar e perceber o objeto e dizer o que ele é, na medida em que a interpretação exata dos objetos passa por uma re-apresentação do mundo pela consciência, ou seja, pela “representação” [*raepresentatio*] do mundo como imagem da consciência. Algo já enfatizado por Nietzsche (2005), no século XIX, quando diz em “*A gaia ciência*”: “como pode ser possível a explicação, se primeiro tornamos tudo *imagem*, nossa imagem!”. Como também apontado por Heidegger em “*A época das imagens de mundo*”, como fruto da representação do sujeito, da subjatividade.

Essa nova metafísica moderna, Heidegger denominou de metafísica da subjatividade¹⁹, instituída como critério de avaliação de tudo. Tendo em vista que o homem apartado das bases transcendentais suprassensíveis, acabou se agarrando nessa nova instância para ser o novo fundamento, já que “eu, que pensava, fosse alguma coisa.

¹⁹ Do latim [*subiectum*]: “aquilo que subjaz”, a subjatividade é “aquilo que já se encontra defronte”, posto e proposto. Assim, a subjatividade é desde o princípio, assumida como *a* instância posicionadora dos objetos em geral, sobre o que pode ser considerado como certeza, como fundamento daquilo que chamamos de objetividade no progresso da ciência, pois é ela que passou a manipular os objetos pela “imposição da representação”. Contra esse psicologismo, Husserl faz uma crítica a esse modo posicionador de conceber a subjatividade, mesmo permanecendo ainda com o conceito de consciência. Veremos no próximo tópico que foi Heidegger que des-fundamenta e suspende radicalmente essa concepção, dizendo que não somos subjatividade nem consciência intencional, mas pura e simplesmente intencionalidade pelo caráter “existencial” [*ek-sistere*] de “ser e estar-para-fora”.

E, ao notar que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de lhe causar abalo” (DESCARTES, 1999, p. 62).

Nasce então a concepção de um “eu” que, antes de tudo, pensa primeiro a partir de si e representa o “objeto” [*obiectun*] que está diante de si, sempre através de sua análise interior subjetiva, potencializada por Kant (2015) em sua “*Crítica da razão pura*” com a instituição da autonomia do sujeito, tendo a subjetividade transcendental como modelo paradigmático, como fundamento de apreensão dos objetos da experiência. Porém, “o sujeito representa aqui o objeto, na medida em que estabelece de antemão a si mesmo como o campo de realização do conhecimento verdadeiro acerca dos objetos” (CASANOVA, 2013, p. 78).

Ora, mas essa demarcação e fundamentação da razão no âmbito do conhecimento, mesmo advindo da experiência sensível como condição de possibilidade do entendimento, ao mesmo tempo, este último é possibilitado por um movimento de alijamento da dimensão empírica em que o existir humano está assentado. Isso porque Kant pensou em “juízos sintéticos a priori, ou seja, juízos que sintetizam a priori a matéria da experiência, as representações espaciotemporais fornecidas pela sensibilidade transcendental” (CASANOVA, 2013, p. 37) acolhido intuitivamente pela subjetividade, caracterizada como princípio de todo pôr dos objetos, na medida em que é ligada a princípios puros [*a priori*].

Nesse sentido, Kant (2015) proporcionou a constituição de uma subjetividade transcendental, influenciando radicalmente a “fenomenologia pura” ou “transcendental” de Husserl, presentes na sua formulação máxima: “consciência transcendental”. Para ele, “toda experiência consciente, à medida que exhibe intencionalidade, tem uma estrutura essencial que é independente dos particulares empíricos de qualquer ente ao qual pertença a experiência” (CERBONE, 2014, p. 33).

A despeito disso, mesmo Husserl permanecendo com a noção de “consciência” em suas investigações fenomenológicas de dação dos objetos, correlacionados na experiência, ele descentraliza uma possível topologia da consciência, bem como sua instituição posicionadora frente à realidade. Na verdade, mostrou que a consciência é intencional porque é um ir em direção ao que é visado, pois tende sempre para o interior das coisas que estão na correlação imediata na experiência, visto que é só através desse

movimento para fora que ela se encontra e se perfaz, “em virtude da qual a experiência exhibe intencionalidade” (CERBONE, 2014, p. 33).

O rigor fenomenológico seria a descrição do que se passa na experiência das vivências dos atos intencionais da consciência que, através de uma intuição²⁰ das essências, “vê” o que se mostra tal como se mostra em sua significação de sentido, no qual transcende²¹ a própria empiria. Portanto, ela pode ser caracterizada também como “intuição categorial”, na medida em que “a visão de essência é, portanto, intuição, e se é visão no sentido forte, e não uma mera e talvez vaga presentificação; ela é uma intuição doadora *originária*, que apreende a essência em sua ipseidade ‘de carne e osso’” (HUSSLERL, 2006, p. 37).

A fenomenologia escapa da atitude natural com a “redução eidética” que, desde Husserl (2006), buscou fundamentar uma filosofia transcendental, uma ciência rigorosa que conseguisse captar as essências dos fenômenos apreendendo intuitivamente a totalidade presente na correlação imediata dos atos intencionais. Isso por “transcender” a experiência material e animal e das regularidades causais psicofísicas, para chegar na apreensão do sentido que a consciência carrega do fluxo do vivido, abarcando a partir da intuição, as significações de sentido.

Nessa perspectiva, a redução fenomenológica é propiciada, fundamentalmente, pela “suspensão dos juízos” [*epoché*]²², para conquistar a saída do empírico e animal ao “eidético” [*eidōs*] transcendental. A [*epoché*] significa, segundo Matthews (2010, p. 20): “literalmente refrear, segurar, conter” os juízos e preconceitos presentes em todas as

²⁰ Intuição aqui usada por Husserl, não é uma apreensão sensível e imediata da experiência; uma apreensão psicológica; uma percepção global instantânea de uma pessoa individual a respeito de um discernimento; ou algo como um sentimento súbito (intuitivo), uma espécie de [*insight*], como a intuição feminina, por exemplo. Intuição categorial designa a fonte originária doadora de sentidos, como possibilidade da visão das “essências puras” [*eidōs*]. Husserl apoia-se no parentesco lexical alemão de “visão” [*erschauung*] e “intuição” [*anschauung*], pois “intuir” é “ver” as essências.

²¹ “A questão que Husserl levanta é: ‘como pode a experiência como consciência dar ou contatar um objeto?’ O apelo de Husserl às noções de ‘dar’ e ‘contatar’ indica que a questão concerne a possibilidade da intencionalidade da experiência: como a experiência chega a ser *de* ou *sobre* objetos? Questões do tipo ‘como é possível’ são questões transcendentais” (CERBONE, 2014, p. 34).

²² [*Epoché/epochē*]: remete para a “suspensão dos juízos sobre as coisas”, dos pré-conceitos já dados como naturais e evidentes por si mesmo. Na filosofia antiga, esse conceito era usado pela escola helenista “cética” [*skeptikos*] “aqueles que refletiam e indagavam”. O Ceticismo, do grego [*sképsis*] “exame / investigação” afirmava que não é possível chegar em verdades prontas e definitivas, tendo a [*epoché*] como método. Husserl usa esse termo para executar a redução-éidética de determinados julgamentos sobre os atos fenomênicos, no sentido de “colocar entre parêntese”, “parentesando-as”, no intuito de “segurar, refrear conter” um julgamento, como uma espécie de ato de “abstenção” para atentar ao fluxo da experiência que se dá em um fenômeno de consciência, tornando possível o discernimento e a descrição de sua estrutura essencial.

posições duvidosas ontológicas das hipostasias, conceitos e teorias, de toda cristalização, “de modo a estudar os fenômenos *apenas* como fenômenos, independentemente da sua existência efetiva.

Assim fazendo, podemos considerar de maneira mais efetiva as ‘essências’, o significado distintivo de cada conceito” (MATTHEWS, 2010, p. 20). O intuito é ater-se ao mundo vivido, ao conteúdo significativo daquilo que se apresenta, seja uma coisa real e efetiva ou algo que não existe efetivamente, como algo imaginário, mas pressupõe, mesmo assim, nessa figuração, o mundo como correlato da experiência, pois:

É da essência dele guardar em si algo como um “sentido” e, eventualmente, um sentido múltiplo, é de sua essência efetuar, com base nessas doações de sentido e junto com elas, outras operações que se tornam justamente “plenas de sentido” por intermédio delas (HUSSERL, 2006, p. 203).

A fenomenologia, nessa perspectiva, aparece como uma denúncia sobre a psicologia experimental das ciências naturais e sua hegemônica “ontologia da coisa” em sua subsistência, algo, como vimos antes, decorrente do modo ocidental de pensamento da tradição metafísica, quando elege a substância e a coisificação como determinação do ente. Portanto, não existe coisa, diz Husserl (2006). Nem os objetos nem o sujeito são subsistentes em si, pois o ente efetivamente “real” [*res*] como “coisa”, isto é, a própria realidade, é apenas uma concepção, uma pressuposição hipotética de tipo metafísica.

Através da intencionalidade, Husserl não tenta explicar o funcionamento da consciência, mas sim descrever as conexões das condições de possibilidade dos atos intencionais como realização das vivências em fluxo, pois, “descrever é dizer aquilo que ‘vemos’, tentando ser *o mais completo possível*, ou seja, não negligenciar qualquer uma das facetas da coisa, do evento, da situação que se constitui o objeto da descrição” (MATTHEWS, 2010, p. 30). Nessa perspectiva, a atitude fenomenológica da descrição, se atém aos conteúdos fenomênicos do modo mesmo como eles se mostram a consciência, sem deixar de fora nenhuma de suas facetas de significação.

De acordo com Depraz (2011), é necessário a descrição ser viabilizada pela redução eidética fenomenológica, a fim de limpar o caminho para possibilitar o acesso

mais puro dos fenômenos em sua fenomenalidade categorial. Assim, os noemas²³ podem ser reduzidos para as suas formas essenciais para que seja, de certo modo, garantida a sua verdade que se encontra aberta, desde sempre, a partir do campo de mostração desses objetos – e não por um sujeito que posiciona, pois:

A redução da consideração ao próprio campo de realização dos atos de consciência não nos deixa completamente vazios, mas, ao contrário, nos abre de imediato para o acontecimento mesmo dos correlatos de tais atos. Esses atos são intencionais, porque eles não surgem de nenhum posicionamento por parte do sujeito dos atos, mas antes se dão por si mesmos como extensão imediata dos atos (CASANOVA, 2013, p. 79).

De acordo com essa exposição, a redução fenomenológica das hipostasias da “consciência” e do “objeto” aos atos intencionais ligado ao seu campo correlativo, promove, não uma escassez, mas sim uma abertura mais ampla dos fenômenos pelos “atos que dão significação ou intenções de significação” (STEGMÜLER, 1997, p. 67). Assim, o projeto husserliano acabou radicalizando as hipostasias presentes no naturalismo, empirismo, realismo, psicologismo e idealismo, mostrando que o modo das ciências naturais operarem é baseado em categorias por demais ingênuas, mas que são aceitas como dadas e precisam, de início, serem “colocadas entre parênteses”.

Desse modo, o projeto fenomenológico husserliano surgiu como uma metodologia rigorosa. Mesmo que essa fenomenologia veio como “transcendental” na busca das essências dos atos intencionais da consciência, abriu um novo caminho, importantíssimo para as ciências humanas em geral, encontrando em Heidegger (2015), a condição existencial necessária para ampliar o fenômeno da intencionalidade do “existir” [*eksistere*] pela inserção na facticidade do horizonte hermenêutico, na qual o “ser-aí” [*dasein*] se encontra lançado no mundo como abertura para fora, para o mundo significativo articulado por sentido histórico por meio da temporalidade. Ao mesmo tempo em que a finitude desse ente é colocada de volta em relação a sua essência de ser-para-a-morte.

²³ Derivado do grego [*nous*] “inteligência” e [*noein*]: “pensar”, o [*noema*] “é esse algo de que a consciência tem consciência; e a [*noese*] se identifica com a própria *visada* da consciência. Assim, a *noese* é o ato mesmo do pensar, e o noema é o objeto desse pensamento” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 1996, p. 196).

TERCEIRO CAPÍTULO

Análítica existencial do *dasein*: projeto fenomenológico de uma hermenêutica da facticidade

Estas determinações do ser da presença, todavia, devem agora ser vistas e compreendidas *a priori*, com base na constituição de ser que designamos de *ser-no-mundo*. O ponto de partida adequado para a analítica da presença consiste em se interpretar esta constituição (HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 98).

Heidegger (2015), ao se deparar com as propostas do método fenomenológico de seu mestre Husserl, com os conceitos de intencionalidade, [*epoché*], redução fenomenológica, e a hermenêutica de Dilthey com a compreensão, interpretação, círculo hermenêutico, procurou articular essas duas metodologias no projeto de uma fenomenologia-hermenêutica em sua ontologia fundamental²⁴, baseada na “hermenêutica da facticidade”, contida na investigação sobre “o sentido de ser” presente em “*Ser e tempo*”. Segundo ele, algo só pode se “manifestar” [*phainomenon*] dentro de um horizonte histórico fático: hermenêutico.

Através de uma radicalização, Heidegger (2015) acabou corrigindo certos impasses metodológicos através da hermenêutica da facticidade presente na analítica existencial, levando às últimas consequências a “suspensão” fenomenológica e a “intencionalidade” elaborado por Husserl, bem como escapando do “historicismo”, das “vivências subjetivas” e a filosofia da vida” da hermenêutica diltheyana. Isso porque a forma como essas compreensões constituíram a sua interpretação e investigação, seriam inadequadas para dar conta da elaboração de uma Ontologia fundamental e do projeto existencial da analítica, enquanto uma hermenêutica da facticidade.

²⁴ “Ontologia fundamental não significa aqui’ uma superontologia, mas aponta muito mais para a compreensão da necessidade de se perguntar antes de mais nada pela possibilidade mesma da ontologia. O termo fundamental presente na expressão indica que a investigação não se mantém mais no âmbito de uma ontologia positiva, mas desce até o fundamento mesmo das ontologias em geral e sonda como elas retiram desse fundamento a sua própria determinação” (CASANOVA, 2015, p. 79). Assim, Heidegger pretendeu superar a ontologia tradicional e as ontologias regionais (ônticas), na medida em que pergunta pelo “sentido do ser mediante o horizonte do tempo”, clarificando a partir disso, o modo de ser desse ente capaz de colocar a questão sobre a possibilidade de se perguntar algo como uma ontologia, a saber, o “ser-aí” [*dasein*] no qual carrega um primado ontológico-existencial em seu ser que está sempre em jogo. Logo, tem uma relação no mundo a partir da “temporalidade, compreensão, interpretação, linguagem, disposição, angústia, ser-para-a-morte, cuidado”, os quais se referem a estrutura que compõe o ser desse ente, de “ser-aí-lançado-no-mundo”, possibilitando assim um novo modo de compreender e interpretar o ser-humano e os fenômenos a partir de sua condição existencial fática de ser-aí.

No que diz respeito ao seu mestre, sua crítica se direcionou para a “intencionalidade”, uma vez que ela foi pensada pelas “noções de consciência (campo de realização dos atos intencionais e de cristalização das vivências intencionais) e de pessoa (princípio sintético de realizações dos atos intencionais) (CASANOVA, 2013, p. 82), dentro da metafísica de sua época: a subjetividade. Isso porque Husserl adotou estruturas interpretativas prévias a partir do primado da consciência, encurtando a descoberta da intencionalidade realizada por Brentano.

Portanto, segundo Heidegger (2015) seria necessário realizar a redução fenomenológica no resquício metafísico da tradição essencialista e substancialista, a saber, de equiparar o homem como um ente simplesmente dado, subsistente por si, vistas nas noções modernas como “interioridade, consciência, subjetividade, inconsciente”, bem como “pessoa, homem, corpo-biológico”. Ora, todo o desenvolvimento do modo fenomenológico presente na escrita de “*Ser e tempo*”, já conflui para a tentativa de realizar uma interpretação existencial que, no limite, ultrapasse essas noções.

Conforme Ernildo Stein (2014), isso se deu quando Heidegger leu etimologicamente a palavra “existência”, percebendo a noção existencial de existência²⁵ do latim [*ek-sistere*]. Composta da aglutinação da preposição [*ek*]: exterior, fora; e do verbo [*sistere*]: ser e estar; existência significa literalmente “ser-estar para fora”, mover-se para-fora, remetendo para a estrutura constitutiva do “ser-aí” [*dasein*]²⁶, que é a abertura [*erschlossenheit*] ontológica para o ser.

Nesses termos, a existência remete para uma dinâmica originária [*ekstática*] “mover-se para fora”, estando assim inclinado, ex-posto e ex-pelido para o interior daquilo que encontra no mundo, este, como o seu correlato intencional originário. Por “estar-aí”, jogado no mundo, no “ser-lançado” [*geworfenheit*] para fora, diz Benedito Nunes (1999), o ser-aí já se encontra junto aos entes sem precisar de um acesso primário da interioridade ou da consciência, pois, não somos consciência intencional, mas pura e

²⁵ Heidegger empreende a palavra “existência” somente ao ente humano como ser-aí [*dasein*], dotado do caráter de presença, por ele conter o primado de “ser e estar para fora” [*ek-sistere*], ou seja, “dar um passo à frente, para fora” e faz algo de si mesmo, uma vez que esse ente tem um primado ontológico de abertura para o ser pela compreensão; em contraposição ao conceito de [*existentia*] que se refere aos entes que não têm o caráter de presença, pois são entes simplesmente dados, fechados em si. Nesse sentido, Deus “é”, a cadeira “é”, o cachorro “é”, mas só o “ser-aí” [*dasein*] existe.

²⁶ Neste trabalho, o termo ser-aí corresponde à tradução do termo alemão [*da-sein*], como a essência do ser humano numa perspectiva existencial. Nessa visão, o ser-aí não é simplesmente um ente que se encontra entre outros entes, se distinguindo dos demais entes pelo seu primado ontológico, pelo fato “de, em seu ser, isto é, sendo, *estar em jogo* seu próprio ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 48).

abruptamente intencionalidade: como o elemento primordial de dinâmica de realização de ser-aí, na medida em que, desde sempre, “tende para o interior de algo” – [*intentio*].

E visto que o mundo se mostra como correlato intencional de emanção de sentidos e significados históricos para a constituição de uma certa presença, o ser-aí conquista uma familiaridade com o ser dos entes em geral a partir de uma pré-compreensão. Essa ligação hermenêutica permite a relação do nexos de mundo como o espaço de constituição primário da experiência intencional. Com isso, acabou ultrapassando também o projeto diltheyano de uma psicologia descritiva das vivências, assim como também o seu historicismo, segundo Benedito Nunes (1999).

Diante da semelhança fenomenológica entre a existência e a intencionalidade, toda forma de pensar uma determinação essencial do homem pelas noções de propriedade e substância, ou, de um elemento interior em termos de consciência, subjetividade, eu, alma e ego acabaram sendo suspensas pela analítica. Foi preciso outra interpretação que se aproximasse dos fenômenos mais próprios ligado ao modo de ser desse ente no mundo, uma vez que “investigar o modo como o ser-aí de início e na maioria das vezes é o que ou quem ele é significa necessariamente sondar as estruturas fáticas que, desde o princípio, o acompanham” (CASANOVA, 2015, p. 85).

Para poder suspender os últimos resquícios da tradição metafísica deixados pela modernidade, Heidegger (2015) propôs antes um projeto “crítico” [*krinein*] de “destruição” [*destruaktion*] da história da ontologia tradicional. Segundo ele, a metafísica confundiu ser como ente, na medida em que concebeu o “ser” como essência de um ente dado, como algo universal, eterno e imutável, ou seja, como “fundo” [*grund*] e “fundamento” (razão) da entidade do ente.

O que o pensador alemão tinha em mente com esse projeto, não era simplesmente realizar uma suspensão negativa, mas se aprofundar dos modos primordiais de colocação dos problemas, uma vez que a sedimentação historicamente constituída e sedimentada atrapalhava o modo de visualização fenomenológica do sentido de ser. Portanto, foi necessária uma confrontação com a ontologia grega, pois todas as outras ontologias subsequentes derivam dela. Então: “destruir esta camada significativa previamente dada é, portanto, o mesmo que reconduzi-la à sua gênese histórica específica” (CASANOVA, 2015, p. 57).

Para isso, foi e é necessário perscrutar as “estruturas prévias da interpretação”²⁷ ocidental, pois, segundo Casanova (2015, p. 59), “é preciso sondar o que legitima historicamente a concepção corrente da identidade essencial dos entes como aquilo que permanece incessantemente constante”, estabelecido por Platão e Aristóteles. Quando este último, por exemplo, concebeu a filosofia como um saber primeiro, pois era a ciência que especulava o ser enquanto ser, ou seja, uma investigação especulativa e teórica que buscava o ser do ente enquanto tal, característico do modo metafísico.

Nesse panorama, entra em cena a noção aristotélica de “entidade” ou “substância” [*οὐσία: ousia*], na qual se articula com uma certa compreensão temporal de ser, tendo em vista que “*οὐσία* designa em princípio aquela dimensão do ser que perdura por mais de um instante, que possui uma certa duração” (CASANOVA, 2015, p. 61). Todavia, o conceito de [*οὐσία*] não remetia ao espaço teórico da filosofia aristotélica, como algo erudito para resolver determinados problemas conceituais. Ao contrário, é uma palavra que foi retirada do cotidiano, da facticidade da língua e do mundo grego. Seu significado diz algo como “a posse de uma terra” ou “propriedade de raiz”, algo que ficou impensado pela história da filosofia, segundo Heidegger.

A determinação de ser como aquilo que é sempre, enquanto uma decisão ontológica que estabelece o ser como presença constante, foi traduzida pelos romanos por “substância” [*substantia*], encerrando em si a relação entre ser e tempo e perdendo a significação temporal de ser presente no termo grego [*οὐσία*] como “presença constante”. Ao possibilitarem uma transformação do conceito de substância, os romanos buscaram sintetizar uma propriedade essencial, pois, uma vez que [*οὐσία*] é algo que dura e perdura para além das transformações do mundo fenomênico, de sua dinâmica de geração e corrupção, “*οὐσία* não pode ser nada superficial, mas precisa se mostrar como algo subjacente, como algo que se acha por debaixo da gama acidental dos dados empíricos” (CASANOVA, 2015, p. 62).

Assim, o pensamento e a razão como o modo principal de alcançar a verdade, acabou dando um fundamento universal aos entes em geral e ao ente humano de forma

²⁷ “Platão e Aristóteles são decisivos para a constituição das estruturas prévias de nossa interpretação dos entes, porque temos neles a origem de boa parte dos horizontes investigativos posteriormente sedimentados. Ao buscarmos apreender as categorias *a priori* do conhecimento, ao nos deixarmos orientar pelo pressuposto do primado da teoria em relação à prática, ao associarmos a filosofia com uma apreensão das determinações essenciais dos entes e ao determinarmos a verdade como adequação e assim por diante, nós estamos repercutindo derivadamente elementos da ontologia platônico-aristotélica” (CASANOVA, 2015, p. 59-60).

infundada, “sem fundo” [*ab-grund*], haja vista o ser-aí ser um ente finito. Não obstante, segundo Heidegger (2015), quando à ideia de “ser”, se referiu ao caráter de suprassensível, atemporal, universal e absoluto, acabou se distanciando dos desdobramentos existenciais da concretude fática e da temporalidade finita do ser-aí-para-a-morte. Todavia:

Não há como esperar que o homem se mantenha incessantemente em sua ligação com aquilo que é sempre, porque uma tal relação só é pensável para um ente que possua a mesma natureza de um tal ente. Somente um ser dotado de uma substancialidade eterna poderia alcançar uma contemplação pura da verdade concebida como presença constante e imutável (CASANOVA, 2015, p. 70).

Ernildo Stein (2001) revela que a ontologia tradicional – quando buscou o ser do ente como [*existentia*] “essências simplesmente dadas, como unidade substancial, e que a verdade se mostrava através de princípios, causas e finalidades últimas – acabou mantendo a investigação filosófica sobre o ente, com vistas a alcançar seu ser, a sua entidade. Desse modo, a interpretação do ser proposto pelo Ocidente, acabou ficando presa no ente, esquecendo da questão ontológica fundamental: “o sentido do ser”. Por sua vez, na tentativa de buscar a verdade do ente em sua entidade e “essência” [*quiddidade*], o pensamento metafísico instituiu causas primeiras e finalidades últimas dos entes em geral, inclusive no “homem”, na medida em que puseram certas determinações categoriais pelo modo da substantivação pelo princípio de identidade.

Desse modo, a forma peculiar de se chegar na essência dos entes proposta pela filosofia, na qual se constitui como o modo próprio da metafísica, diz Heidegger (2015), se encontra no interior da pergunta: que “é” isto – o ente? Por exemplo: que é isto – a beleza? Que é isto – o homem? Nesse sentido, toda a pergunta que tende a buscar o “quê” dos entes é em si metafísica, pois, pretende chegar na essência do ente em sua entidade, que reside no próprio pronome “que” [*quid*], se referindo a “essência” [*quiddidade*], visto que a res-posta é sempre um corresponder ao que foi posto.

Segundo Heidegger (2015) houve um esquecimento do ser, quando a filosofia se enveredou no dualismo presente na distinção “entre” ser e aparência, “entre” ente real e ente aparente, “entre” ser e não-ser. Distinção essa, vista sempre, pelas vias da consideração do ente em seu ser, mas nunca colocando em questão a própria dimensão

do “entre”, a dobra de ser e ente. Dobra essa, bastante importante para a elaboração do projeto fenomenológico de “*Ser e tempo*”, chamada de diferença ontológica²⁸.

Desde Platão e Aristóteles, o que prevaleceu foi a investigação do “ser” como algo que é sempre. “O que Heidegger compreende pelo conceito grego de ser está expresso pela menção ‘aquilo que é sempre’. Ser para os gregos é, segundo Heidegger, presença constante” (CASANOVA, 2015, p. 67). No caso do homem, ele é visto sempre por um viés metafísico determinante que condiciona seu ser, aprisionando e delimitando categoricamente o ente, cujo modo de ser não pode ser objetivado, haja vista ser o único ente que existe: como ente aberto para fora, no mundo, com os outros.

Segundo Ernildo Stein (2014), muitas foram as categorias entitativas destinadas ao homem que se sedimentaram ao longo da tradição: como “animal racional” e “animal político”, na Grécia antiga; como “criatura de Deus”, “alma”, “espírito”, na Idade Média; como “consciência”, “eu”, “sujeito” e “subjetividade” na Modernidade; como “ente vivo natural” baseado na fisiologia do corpo-biológico vigentes nas ciência naturais; como “cérebro”, “neurônios e sinapses” na visão das neurociências; como “animal desejante”, “inconsciente”, “psique”, presentes na psicanálise; todas elas, quando postas na mesa de dissecação do método fenomenológico e hermenêutico da analítica existencial, sofreram uma forte crítica de seus fundamentos.

Isso porque essas “categorias” [*kategorien*] são consideradas hipostasias metafísicas frente à condição existencial, haja vista a analítica do ser-aí, ser considerada “uma máquina de procedência alemã destinada a perfurar a substância” (PESSANHA, 2015, p. 201), uma vez que, “na sua obsessão perfurodesrealizante, põe em ‘estado de hesitação’ não apenas este ou aquele modo de presentidade (coisa, instrumento), mas a presença como tal” (PESSANHA, 2015, p. 201). Com esse processo “desconstrutivo” [*abbau*], Heidegger “não está interessado em se deter nessa faixa onde a presença já vigora, mas em perfurar a faixa ela mesma, a fim de encontrar o elemento, ou melhor

²⁸ “A expressão [*die ontologische differenz*] foi introduzida pela primeira vez em 1927, para marcar a distinção entre (SER (*das sein*) e ente (*das Seiende*). A distinção, e não a expressão, é central em ST” (INWOOD, 2002, p. 42). Segundo Heidegger (2015, p. 78): “o ser e a estrutura de ser acham-se acima de qualquer ente e toda determinação ôntica possível de um ente. *O ser é o transcendens pura e simplesmente*”. A [*differenz*], do latim [*differro*]: carregar, levar lado a lado, apartado um do outro – significa de forma ambígua, que “os entes e o ser se levam apartados um do outro, ao mesmo tempo em que estão relacionados um com o outro (INWOOD, 2002, p. 42). Assim, “[*Differro*] é próximo do alemão *austragen* ‘carregar para fora, entregar, lidar com, arranjar’. *Austrag* é o ‘arranjo, resolução [p.ex., de uma disputa]’. Portanto, a *Differenz* de ser e entes é também uma *austrag* deles, que os reúne ao mesmo tempo que os mantém separados” (INWOOD, 2002, p. 42).

dito, o *movimento* do qual ela resulta. Vale dizer: o que possibilita a presentificação? (PESSANHA, 2015, p. 201).

Esse movimento de destruição possibilitou uma reconstrução dessa história única, ocidental, a saber, da história dos encobrimentos e dos descobrimentos do ser. Assim, Heidegger “empreenderá uma retrospectiva das fontes; seguindo, a partir do presente, não só na direção ao passado, como também do futuro, o movimento da temporalidade” (NUNES, 1999, p. 87). É ligado ao horizonte do tempo²⁹ que a compreensão do “sentido de ser” ocorre. Assim, o pensador alemão baseou sua ontologia fundamental na temporalidade, de onde emanam todas as determinações de ser do ser-aí.

É com base no fenômeno do “mundo” [*welt*] histórico, como campo de manifestabilidade dos entes enquanto entes, na mundanidade do “mundo circundante” [*umwelt*] da rede referencial significativa, que mostra o sentido da “manualidade” [*zuhandenheit*], no uso dos utensílios na “ocupação” [*besorgen*] cotidiana, daquilo que está à mão [*Hand*], que possibilitou quebrar com o modelo do ver teórico, na medida em que abandona a ideia de que a partir do juízo cognoscente, distanciador da realidade fática, que o ente é aberto para ser acessá-lo em sua verdade essencial.

Pelo contrário, é a partir da abertura da compreensão de ser, da conjuntura histórica, dos “complexos referenciais, que remetem da conduta preliminar do trato, da lida, para a visão circunspectiva [*umsicht*], por onde entramos na interpretação propriamente dita” (NUNES, 1999, p. 75). Como mostra Pessanha (2015, p. 202): enquanto “o velho espectador apenas discernia as *propriedades* de algo real, agora o *dasein* envolvido e expectante se apropria de instrumentos, pois já compreendeu ali um sentido e articulou uma possibilidade”.

Nesse sentido, não é possível pensar o ser de modo universal e determinado pelo juízo logocentrado da razão. “Significa aqui antes meditar sobre o sentido em jogo do acontecimento, em sua dinâmica de essenciação, em sua história” (CASANOVA, 2013, p. 158). Meditação essa elaborada pela interpretação, como um elemento pré-cognoscitivo, uma vez que responde pela maneira como compreendemos. Como mostra

²⁹ O tempo aqui não deve, de modo algum, ser interpretado em um sentido cronológico (hora, dia, semana, mês ou ano), nem homogêneo como uma sucessão de agoras, mas como a própria temporalidade, a saber, o horizonte por onde o ser-aí extrai sua existência, isto é, sua compreensão de ser.

Nunes (1999, p. 76): “não interpretamos sem haver antes compreendido. Há uma compreensão prévia³⁰ que toda interpretação exige”.

Por outro lado, essa interpretação fática da compreensão do sentido de ser do ser-aí, aparece a finitude como condição de quebra da “presença constante”. Em “*Compreensão e finitude*”, Ernildo Stein (2001) medita sobre a condição finita e mortal do ser-aí. Por isso mesmo, lhe é vedada a possibilidade do que “é” sempre, nascendo daí um impasse, justamente pela incompatibilidade do modo de ser do ser-aí e o modo dos entes “simplesmente dados à mão” [*vorhandenheit*], pois, nessa concepção, afasta até mesmo a possibilidade da abertura antecipativa e mais própria do ser-aí, de “ser-para-a-morte” [*sein-zum-tode*].

Nessa perspectiva, a própria concepção antropológica de “homem” se evapora com a noção de ser-aí, uma vez que a intencionalidade arranca toda forma de propriedade e substância determinante. Isso porque o ser-aí agora foi compreendido como um ser de “possibilidades”, como “ser-possível” como mostrou Kierkegaard (2013). Como enfatiza Heidegger (2015) no § 9 de “*Ser e tempo*”:

A “essência” do Dasein 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 aquele “aspecto”, mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso. Todo ser-assim desse ente é primariamente ser. Por isso, o termo “*Dasein*”, com que designamos esse ente não exprime o seu *que*, como é o caso de mesa, casa, árvore, mas o ser (HEIDEGGER, 2012, p. 139-141).

De acordo com Benedito Nunes (1999), essa importante passagem revela dois traços fundamentais da estrutura do ser-aí. Primeiro, mostra que sua gênese essencial reside em sua existência, ou seja, na sua abertura para fora, no desencobrimento e revelação do ser, a cada vez, no mundo. Segundo, por apontar que esse “movimento para fora” [*ekstático*], remete para o modo como o ser-aí essencializa as suas realizações mundanas, a partir das possibilidades abertas pelo mundo e pelo “poder-ser” que se é.

³⁰ “A interpretação começa por uma apreensão prévia do que temos [*vorhaben*], circunscrevendo a nossa situação. Daí incluir-se numa perspectiva [*vorsich*] e sob uma formulação conceptual, prévia também: uma pré-concepção. O ‘tripé’ forma o círculo hermenêutico” (NUNES, 1999, p. 76).

Nessa perspectiva, não existe nenhuma propriedade essencial e substancial dada de antemão para o ser-aí, uma vez que ele tem que conquistar as determinações de seu ser, na qual está sempre em jogo, a cada vez, no mundo. Como um ente de possibilidades, o poder-ser advém “de cada situação histórica do poder-comportar-se e escolher, do comportamento em relação ao que vem ao encontro” (HEIDEGGER, 2017, p. 168). Por isso, é suspendida a noção de propriedade pela noção de “poder-ser” [*seinkönnen*], pois:

É melhor dizer *poder-ser*, sempre no sentido de poder-ser-no-mundo, do que falar em possibilidades como constituintes do Dasein. O poder-ser de cada caso é visto a partir de cada Dasein histórico, assim ou assim, no mundo. Histórico é o modo como me comporto com aquilo que vem ao meu encontro, com o que está presente e com o que já foi. Todo poder-ser para com algo é um determinado confronto com o que foi, com vista a algo que vem ao meu encontro, para o que eu me decido (HEIDEGGER, 2017, p. 169).

Dessa maneira, o ser-aí se mostra como um ente indeterminado ontologicamente, sua natureza é não ter natureza alguma, ou seja, não traz consigo nenhuma essência ou natureza dada, uma propriedade que determine e oriente seu ser. Qualquer forma de determinação de ser, advém do mundo, pois, “aí” já vigora uma certa luminosidade, uma clareira³¹ de acesso ao ente, em sua referencialidade conjuntural na cotidianidade, no qual abre as possibilidades de ser, uma vez que “a ‘essência’ da presença está em sua existência” (HEIDEGGER, 2015, p. 85), pois “a ‘essência’ deste ente está em ter de ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 85).

Desse modo, ser um ser-aí significa estar imerso na dinâmica de realização e assunção dos modos históricos de ser, de corresponder aos chamados e solicitações da interpelação mundana, provocada pelo tempo. Nesse sentido, “ser-no-mundo deve ser lido como um ter-de-chegar-ao-mundo e um ter-de-manter-se-aí-no-mundo” (PESSANHA, 2015, p. 204).

O “fora”, o “aí”, o “mundo” não é um espaço geométrico, nem um ambiente externo natural, muito menos uma “coisa extensa” [*res extensa*] como pensava Descartes

³¹ A palavra alemã [*lichtung*] “iluminação, claridade” e [*lichten*] “iluminar”, originam-se de [*licht*] “luz”, “clarear”, designa algo como uma abertura, o aberto. Similar ao aberto é o “aí”. “Uma área iluminada que não é em si mesma um ente, mas que acompanha constantemente Dasein” (INWOOD, 2002, p. 38), sendo ele mesmo iluminado e descobridor, pela abertura compreensiva do mundo, na qual possibilita o acesso aos entes na totalidade. O ser-aí é o guardião dessa abertura, o pastor do ser, na medida em que preserva e suporta a ambiguidade do “aí”, sua revelação e seu velamento, ou seja, a possibilidade de ser e não-ser dessa guarda, pois, pode se encontrar numa iluminação imprópria, imposta pelo mundo público.

(1999), que comporta dentro de si outros entes, mas sim uma totalidade de significados articuladas por sentidos, propiciados pelo horizonte histórico, na qual a compreensão de um ente em particular pode se mostrar. “Essa base é exatamente o mundo na acepção existencial, um lugar iluminado a partir do qual o ente pode ganhar um ser. “Aí”, nesse lugar, o ente é. Está descoberto” (PESSANHA, 2015, p. 203).

A imersão no sentido mundano, em sua capa de pré-conceitos, arranca abruptamente, de início e no mais das vezes, a indeterminação ontológica do ser-aí, pois herda modos de ser, projetos, ações e realizações como possibilidades de sentido existencial. “Vale dizer que há uma cena significativa, uma trama (sistemas de remissões), cujo fio me é familiar e ao qual este ou aquele ente pertence ou não pertence, cabe ou excede, tem lugar ou exorbita” (PESSANHA, 2015, p. 203). Visto que o ser-aí se apresenta na presença, “como e na relação. “Relacionar-se” significa aqui: uma relação fundamentada na compreensão do ser” (HEIDEGGER, 2017, p. 164). Não obstante:

Eles tomam o relacionar-se do homem com o homem como algo verificado *no* homem e não como uma afirmação da essência que, antes de mais nada, determina o homem como homem. Relação com... o estar em relação com... caracteriza a essência do ser humano (HEIDEGGER, 2017, p. 164).

Desse modo apresentado, a saber, do modo de “estar em relação-com”, percebemos que “a ‘essência’ deste ente está em ter de ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 85), sempre e a cada vez, a partir de determinada situação fática no mundo. Justamente por isso, há a impossibilidade de objetivação, ou fechamento dessa abertura “existencial” [*ek-sistente*]. Por isso, a analítica existencial evita as expressões “vida” e “homem” para designar o ser-aí, uma vez que nenhuma consideração da antropologia, biologia ou psicologia podem proporcionar essa “clareira de iluminação” [*lichtung*], pois a existência do ser-aí realiza-se em descobrindo, na medida em que ela se revela por si mesma, exercendo o papel de reveladora.

A esse modo de revelação iluminadora, “*Ser e tempo*” chama de “abertura” [*erschlossenheit*], de clareira, na qual dispõe ao ser-aí compreender ser, mas não só apenas isso, o ser-aí para ser, tem que conquistar seu ser, a cada vez, no mundo, seu ser está sempre em jogo. Por isso, no início da obra, diz Heidegger (2015, p. 85): “o ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez *meu*.”

Em seu ser, isto é, sendo, este ente se relaciona com o seu ser”, na medida em que “*ser* é o que neste ente está sempre em jogo” (HEIDEGGER, 2015, p. 85).

Nesse caso, o modo de examinar “nós mesmos” passa por uma reconfiguração radical, pois não se trata mais de uma volta à interioridade. Nem tampouco esse “exame analítico” pode se remeter a uma instância subjetiva, inconsciente, cerebral, para chegar enfim a conhecer o íntimo e a essência do “sujeito” e, assim, descobrir todos os seus segredos, mas, ao contrário, a analítica existencial, segundo Heidegger (2015) volta seu olhar para fora, para os aspectos existenciais e históricos em que o ser-aí se relaciona com seu ser – no mundo fático.

Para poder vislumbrar metodologicamente a possibilidade da compreensão da analítica existencial e interpretar o “homem” como ser-aí, de acordo com Ernildo Stein (2014), será necessário mudar o modo de inquirição, perguntando: “quem” é este ser-aí que se encontra em tal presença? Para assim, ultrapassar a pergunta metafísica: o “que” é o homem? Quando pergunta-se fenomenologicamente “quem” é este ser-aí no mundo fático³², o questionamento acompanha a descrição de “como” este ente se relaciona no mundo.

É no “mundo compartilhado” [*mitwelt*] que se manifesta a compreensão da rede referencial e do sentido dos entes na “ocupação” [*bersogen*] conjuntural. Um compartilhamento e correspondência existenciária das relações, que se baseia no existencial “ser-com” [*mitsein*], de onde realizamos os comportamentos na relação com o mundo, pois, o ser-aí, “porta” um “com” originário. “Comportamento [*verhalten*] (entendido *daseins*analíticamente) = portar-se em e junto a algo, suportar a manifestação do ente, suportar a abertura” (HEIDEGGER, 2017, p. 200). Portanto, no “ver hermenêutico o *Dasein* tem um mundo (não separado) que é como espelho de si mesmo.

³² Em uma passagem lapidar de “*Seis estudos sobre ‘ser e tempo’*”, Ernildo Stein (2014) sintetiza as questões fundamentais do projeto fenomenológico dessa obra, descrevendo os existenciais-ontológicos presentes nos respectivos parágrafos, mostrando que: “a análise da situação fundamental do homem é denominada por Heidegger como fenomenologia do *ser-no-mundo* (§ 12-13). Assim ele passa então para a análise tanto do ponto de vista linguístico como do ponto de vista filosófico-existencial, das partes componentes desta expressão sincategorimética: ‘*mundo*’ (§ 14-24), ‘*ser-com* e *ser-si-mesmo*’ (§ 25-27); ‘*ser-em*’, antropologicamente como ‘sentimento de situação’ (§ 29), ‘medo’ (§ 30), ‘compreender’ (§ 31), ‘interpretação’ (§ 32), “enunciação” (§ 33), ‘discurso’ e ‘linguagem’ (§34), ‘tagarelice’ (§ 35), ‘curiosidade’ (§ 36), ‘ambiguidade’ (§ 37), ‘decaída’, estar-jogado’ (§ 38). A situação total que Heidegger designa ‘*ser-no-mundo*’ pode ser designada como situação do cuidado” (p. 14). Depois acrescenta que: “o cuidado”, por sua vez, manifesta uma forma especificamente *temporal*. Ela se manifesta na morte (§ 39-44). Com base na ‘temporalidade do cuidado’ podem ser distinguidos dois modos de compreender inteiramente diferentes do *ser-no-mundo*. Heidegger os denomina ‘autenticidade’ e ‘inautenticidade’ (§ 54). As análises dos §§ 54 a 83 repetem as análises anteriores sob a perspectiva da ‘temporalidade’” (STEIN, 2014, p. 14).

O mundo tem um caráter do *Dasein*” (PESSANHA, 2015, p. 116), assim como a co-presença dos outros, pois:

O “com” é um conforme-ao-*Dasein*, que “também” significa a igualdade do ser como um ser-no-mundo do ver-ao-redor-ocupado. “Com” e “também” devem ser entendidos como *existenciários* e não como categorias. Sobre o fundamento desse *com* no ser-no-mundo, o mundo já é sempre cada vez o que eu partilho com os outros. O mundo do *Dasein* é *mundo-com*. O ser-em é *ser-com* (HEIDEGGER, 2002, p. 344-345).

Portanto, todo ser é sempre “ser-com” [*mitsein*], o qual se manifesta no ser-uns-com-os-outros-no-mundo, isto é, na coexistência. Mundo é sempre um mundo compartilhado, um centro difusivo e orientador de relações em conjunto. Desse modo, são os espaços de acontecimentos presentes no horizonte fático, que “interpelam” [*anrufen*] o ser-aí, desta ou daquela maneira, para a realização de uma “ação” [*hadeln*], uma tarefa, de poder guardar e cuidar do modo como habita o mundo. O ser-com remete para a estrutura ontológico-existencial do cuidado, pois, “o ser da presença diz anteceder-se-a-si-mesma-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Esse ser preenche o significado do termo *cura*”³³ (HEIDEGGER, 2015, p. 259-260).

Nessa perspectiva, o cuidado em sentido ontológico não remete para um “autocuidado” em sentido ôntico. O sentido do termo alemão [*sorge*] “cura/cuidado” remete para um modo de “ocupar-se de ou com algo”, “tomar conta de algo” ou “estar pré-ocupado com algo”, em uma “pré-ocupação” [*fürsorge*] com aquilo que concerne ao ser-aí em seu existir, a cada vez no mundo, na medida em que “o ser desta entidade é *em cada caso sempre meu*” (INWOOD, 2002, p. 01). Em vista disso, a pré-ocupação do

³³ Para mostrar que esse ente (ser-aí) tem a “origem” de seu ser na cura, isto é, mantido e dominado enquanto for e estar no mundo, Heidegger toma de empréstimo o testemunho pré-ontológico de uma antiga fábula greco-romana: “certa vez, atravessando um rio, Cura viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a dar-lhe forma. Enquanto refletia sobre o que criaria, interveio Júpiter. A Cura pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como a Cura quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado o nome. Enquanto Cura e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a terra (*tellus*) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão: ‘Tú, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, Terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi a Cura quem primeiro o formou, ele deve pertencer a Cura enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve chamar-se Homo, pois foi feito de húmus’” (HEIDEGGER, 2015, p. 266).

cuidado, advém do elemento “pré” da presença, como a constituição existencial da abertura antecipativa e projetiva do ser-aí.

Isso porque o “pré” é um elemento responsável por proporcionar a abertura antecipativa e pré-ontológica de contato com o mundo, do ente na totalidade, pois, “segundo o significado corrente da palavra, o ‘pré’ da presença remete ao ‘aqui’ e ‘lá’ O ‘aqui’ de um ‘eu-aqui’ sempre se compreende a partir de um ‘lá’ à mão, no sentido de um ser que se dis-tancia e se direciona numa ocupação” (HEIDEGGER, 2015, p. 191). Essa abertura antecipativa é caracterizada pelos existenciais³⁴: “compreensão” [*verstehen*] do sentido do ser dos entes; “disposição” [*befindlichkeit*] afetiva, de estar situado em um modo afinado no mundo; “interpretação” [*auslegung*] do horizonte compreensivo; e do “discurso” [*rede*] como modo de articulação da compreensibilidade onde o sentido se dá (NUNES, 1999).

Esses modos da abertura mostram que o ser-aí tem a tarefa existencial de sempre ter-de-ser, angústia pensada ontologicamente, bem como de cuidar de seu ser-aí, a cada vez, visto que seu ser está sempre em jogo, justamente por ser um projeto de sentido lançado no mundo para-a-morte. Logo, o “cuidado é o modo essencial de ser do ser-aí”. Do ponto de vista ontológico, isto quer dizer que: pelo seu caráter de abertura, o ser-aí “já sempre antecedeu-se a si mesmo” (HEIDEGGER, 2015, p. 258), e ao mesmo tempo, se encontra para “além de si mesmo”.

Essa antecipação mostra uma ambiguidade, um duplo “movimento de direcionamento” [*ekstático*] temporal da “existência” [*eksistere*]. Por um lado, remete para um “dirigir-se para, rumo a..., tanto trazendo aquilo para o que se move para perto de si (anteceder-se de...) como levando a si para aquilo em direção a que se move (antecipar para...)” (HEIDEGGER, 2015, p. 578-579). Nesse sentido, o cuidado não aponta para atos ou impulsos isolados e particulares presentes no ente “homem”, como “querer”, “desejar”, “propensão”, ou, qualquer tipo de “tendência”, como “instinto”, “pulsão”³⁵, já que a “cura/cuidado” [*sorge*], em sentido ontológico, é anterior aos

³⁴ Esses existenciais da abertura serão abordados no decorrer do trabalho, na medida em que a reflexão sobre a analítica do ser-aí vai se desdobrando no decorrer dos capítulos, bem como na descrição de determinados fenômenos como “espaço, tempo, corpo, linguagem”, dentre outros, assim como foi abordado no capítulo anterior, sobre a hermenêutica, tratando dos fenômenos da “compreensão” e “interpretação” e da fenomenologia, como intencionalidade e [*epoché*], até chegar na explicitação da Daseinsanálise.

³⁵ Portanto, “*não reconduzir a totalidade estrutural uma do cuidado* (antecipando-se-já-ser em um mundo como ser junto a um ente intramundano), isto é, *não a dissolver* em atos (vivenciais) ou pulsões e, *então, construir conjuntamente*. Ao contrário, ela mesma está fundada no cuidado” (HEIDEGGER, 2021, p. 109).

fenômenos mencionados. Antes de mais nada, o fenômeno do querer, por sua vez, só pode ser apreendido através de um ente já compreendido, isto é, a partir da interpretação pré-ontológica do mundo possibilitada pelo cuidado³⁶, pois, “como fático, o projetar-se compreensivo da presença está sempre junto a um mundo descoberto. É a partir dele que o projetar-se recebe as suas possibilidades” (HEIDEGGER, 2015, p. 262).

Diante disso, a responsabilidade aponta para o modo de res-postar àquilo que foi posto, tendo que co-responder aos apelos e chamados do mundo e dos outros na co-existência, a partir dos envios de sentidos e significados viabilizados pelo tempo-histórico. “Ser um ser-aí não é ser em um ponto do todo, mas ser a partir do domínio primário do aí enquanto espaço existencial significativo articulado por sentido” (CASANOVA, 2017, p. 128). Portanto, na não-resposta, ou melhor, na não-correspondência das solicitações de ser que chama para se ocupar com esta ou aquela tarefa, quando o ser-aí não consegue res-postar mais as interpelações e nem consegue ser mais interpelado, é porque aconteceu uma ruptura na sua abertura de mundo.

Diante disso, há uma alteração abrupta da atmosfera tranquilizante e positiva da cotidianidade, uma vez que ela serve de invólucro e proteção contra a negatividade ontológica do ser-aí, conquistada pela absorção e pela assunção de modos de comportamentos impessoais do mundo público, realizados na ocupação imediata no mundo fático ôntico. Segundo Benedito Nunes (1999, p. 60): “no domínio da vida diária ou da cotidianidade, alcançamos como que uma interpretação estabilizada de nós mesmos, dos outros e do mundo”.

Portanto, com a presença da indeterminação ontológica advinda da intencionalidade, há a vigência constante de uma ambiguidade mais própria que atravessa o existir: “ser e não-ser”. Assim, o ser-aí tem de se movimentar “entre” modos que, no mais das vezes, se mostram velados, obscurecidos, por conta de uma apreensão da tradição histórica encurtada, segundo Heidegger (2015), passando assim a se perder e se “alienar” [*entfremden*] de suas possibilidades mais próprias, pela tirania do “todo-mundo” [*das-man*].

³⁶ “No sentido ‘ontológico’ de ‘cuidado’ (Sorge), todos cuidam. Todos os seres humanos, mais uma vez, estão ‘à frente de si mesmos, antecipados’ (*sichvorweg*), aproximadamente ‘ocupados com algo’ ou atentando para o que fazer. E quanto aos que estão completamente envolvidos pelo desespero? Até mesmo esses, insiste Heidegger, estão ‘à frente de si mesmos’: O desespero não aparta o Dasein de suas possibilidades; é apenas um modo particular de *ser* para possibilidades” (INWOOD, 2002, p. XVII), assim também como o suicídio.

Eis o paradoxo existencial: se o ser-aí é um ente sem uma natureza dada de antemão, sem uma essência que determine os seus modos de ser, mas, que, toda determinação de ser é tomada de empréstimo do mundo, no qual oferece as direções e orientações de sentido, arrancando-lhe de início, da sua indeterminação originária, ao mesmo tempo, segundo Stein (2014), essa carga significativa é apreendida necessariamente, fazendo com que o ser-aí absorva totalmente os modos operativos e normativos da ocupação. É nessa trama imersiva que leva poder-ser mais próprio a entrar em “decadência”³⁷ [*verfallen*], no sentido de de-cair no mundo público.

Nessa imersão no mundo público, o ser-aí decai o seu “si-mesmo”³⁸ [*selbst*]. Dessa maneira, seu “poder-ser” [*seinkönnen*] mais “próprio” [*eingen*] é alienado pela ditadura do público, se tornando um “impessoalmente si mesmo” [*manselbst*] e permanecendo no modo inautêntico ou impróprio, como uma de suas possibilidades. Modo esse em que, de início e na maior parte das vezes, o ser-aí é tragado e se encontra no mundo, na concreção de suas realizações. Todavia, “a impropriedade da presença, porém, não diz ‘ser’ menos e nem tampouco um grau ‘inferior’ de ser. A impropriedade pode determinar toda a concreção da presença em suas ocupações, estímulos, interesses e prazeres” (HEIDEGGER, 2015, p. 86).

É na cotidianidade com sua interpretação mediana, presente na superfície dos dias, que coaduna e articula os sentidos em uma primeira aproximação, que oferece certa presença de mundo, uma familiaridade, uma atmosfera tranquila e positiva que ameniza os poderes da negatividade estrutural que todo ser-aí carrega e tem-de-ser, que o ser-aí ameniza o peso do existir até a chegada de uma crise disruptora da ordem das coisas. Ora,

³⁷ O termo “decadência” [*verfallen*] não se refere aqui a uma falta de cadência, nem à impossibilidade de restaurar a cadência para um melhor funcionamento, pensado em termos modernos da técnica, mas, diz respeito a [*fallen*] “cair”, “queda”, “declínio”, não no sentido cristão de queda da graça pelo pecado original; nem uma desaprovação moral; ao contrário, seu sentido aponta para a queda no “mundo público” [*öffentlichkeit*] como fuga de si mesmo, da indeterminação, pois, de-cair no mundo significa deixar ser totalmente absorvido pelo predomínio do cotidiano em seu modo impessoal de ser, tragado por aquela condição e estado do que está aberto para todos. Nesse sentido, a decadência remete à estrutura ontológico-existencial que é a presença no seu exercício concreto ôntico na ocupação cotidiana e não uma qualidade ou modalidade, significando assim uma movimentação de ser.

³⁸ Segundo as notas explicativas da tradutora de “*Ser e tempo*” (2015), Márcia Sá Cavalcanti Schuback, o termo “si-mesmo” [*selbst*]: “não designa nem a consciência, nem o inconsciente e nem a personalidade, em qualquer sentido ou acepção psicológica e antropológica” (HEIDEGGER, 2015, p. 571), uma vez que “o si-mesmo nunca está constituído, nunca é ou está ‘em si’. Si-mesmo, em *Ser e tempo*, distingue-se precisamente de toda ideia de ‘em-si’ do ser simplesmente dado. Si-mesmo significa uma movimentação para o seu próprio, em alemão *eigen*, entendendo-se que o próprio do si-mesmo é assumir-se como movimentação, como espacialidade e temporalidade, em sentido ontológico existencial. Os termos *selbst* e *eigen* referem-se ao processo ontológico de comunhão e individuação, universalidade e singularidade, autenticidade e propriedade, com suas respectivas tensões” (HEIDEGGER, 2015, 571-572).

imerso nas ocupações ônticas desenfreadas, de acordo com Juliano Pessanha (2015), o ser-aí decadente se esquece de sua negatividade ontológica e passa a se afastar dela e se percebendo como um ente positivo de caráter subsistente, simplesmente dado, como por exemplo, um “sujeito”, um “eu”, um “cérebro”.

Na decadência, o ser-aí fica alienado, ao ponto de tomar de empréstimo os problemas do mundo como se fossem dele, chegando ao adoecimento pela afetação desenfreada, por exemplo, por aquela interpelação desenfreada característico do mundo técnico, onde o modo de ser incessante de dispor do ser-aí a entrar como disponibilidade constantemente, como fundo de reserva, acaba decaindo para o mundo público, tornando um ser-si-mesmo impessoal, como que domesticado pelas orientações historicamente sedimentadas como se fosse sua. “Em termos existenciais, a presença possui o caráter de *afastamento*. Quanto mais este modo de ser não causar surpresa para a própria presença cotidiana, mais persistente e originária será sua ação e influência” (HEIDEGGER, 2015, p. 183).

Esse caráter de afastamento do poder-ser mais próprio, acaba passando ao largo da singularização e da decisão existencial, na medida em que há uma fuga da angústia. Nesse caso, partindo de uma presença inalienável o ser-aí acaba ficando na inautenticidade, de modo impróprio ou impessoal, por imergir por completo nas orientações mundanas e nas ocupações funcionais, ao ponto de se esquecer de si como ente finito, segundo Ernildo Stein (2001). Esse esquecimento, advém da “tentação” dos sentidos mundanos de positividade que a cotidianidade oferece ao ser-aí, de início e na maioria das vezes, tanto pela absorção no público como pela sensação de familiaridade, servindo como uma espécie de tonalidade afetiva tranquilizante e amena, que tem como tarefa atenuar os poderes da negatividade sempre presente da indeterminação ontológica.

A esse respeito, como enfatiza Rodrigues (2020), em “*Angústia e serenidade*”, cada incerteza, insegurança e toda espécie de estranhamento, “produz angústia, que por sua vez, mantém a necessidade de não parar, como forma de buscar alguma coisa frente à incerteza. O resultado que temos, porém, é mais angústia” (RODRIGUES, 2020, p. 35), pois essa capa positiva, que tem como tarefa atenuar e aplacar a angústia de “estar-lançado” [*geworfenheit*] no mundo, com as incertezas e a consciência de ser-para-a-morte, falha, acabando por gerar mais angústia.

Dessa maneira, a suposta positividade da cotidianidade não passa de engodo, por propiciar uma tranquilização atmosférica que abafa os poderes da negatividade estrutural do ser-aí. Destaque-se que essa nadidade eclode quando a familiaridade é totalmente suprimida pela “disposição” [*befindlichkeit*] afetiva, pela afinação da “angústia” [*angst*], um estado de estranheza que retira a presença de seu empenho decadente no mundo, na medida em que, nesse estado angustiante, segundo Heidegger (2015), há uma modificação da abertura de contato com o mundo, justamente porque o ser-aí se encontra disposto em uma afinação emocional, afetando assim o modo como antes se relacionava com o mundo, inclusive, podendo manifestar o aparecimento de vários sintomas fisiológicos.

O que está em jogo em uma crise de ansiedade, de pânico, por exemplo, segundo Joelson Tavares Rodrigues (2020, p. 159), “não é tanto o temor em si, mas, sim, a experiência de ausência de familiaridade, de vacuidade, a perda observável de todas as referências, traduzida pela queixa de despersonalização”. Sobre essa experiência de despersonalização e de vacuidade, o psiquiatra fenomenólogo alemão, Blankenburg chamou de “perda da evidência natural”, como uma crise do senso comum, para falar sobre a experiência esquizofrênica simples, de uma paciente chamada Anne Rau³⁹, que perdeu a evidência da “vida prática, a tudo aquilo que é óbvio para os outros, a tudo aquilo que se compreende por si mesmo e que depende do senso comum ou *sensus communis*” (CABESTAN; DASTUR, 2015, p. 145-146). Isso porque, segundo Heidegger:

Na angústia perde-se o que se encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o ente intramundano em geral. O “mundo” não é mais capaz de oferecer alguma coisa, nem sequer a copresença dos outros. A angústia retira, pois, da presença a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesma a partir do “mundo” e da interpretação pública. Ela remete a presença para aquilo por que a angústia se angustia, para o seu próprio poder ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2015, p. 254).

³⁹ “Anne Rau se pergunta sobre o que lhe faltava verdadeiramente, e responde: ‘alguma coisa *pequena*, rara, alguma coisa *importante*, mas sem o que não se pode viver. Lá em casa, com a mamãe, humanamente, eu não estava lá... Tenho necessidade de me apoiar sobre as coisas cotidianas mais simples... Eu não posso conseguir por mim mesma’. A paciente acrescenta, oferecendo a Blankenburg o título de sua obra: ‘É sem dúvida a evidência natural que me falta’. A fim de se fazer melhor compreender, Anne Rau, pega como exemplo uma tarefa doméstica como lavar as louças. Ela diz quanto a isso: ‘A dificuldade, sim, é o que para mim seria difícil, como dizer..., eu não o faço com uma evidência: isso me desconcerta de algum modo. É necessário que eu me esforce para isso. Isso me destrói por dentro’ (CABESTAN; DASTUR, 2015, 145). Essa experiência “arrasta consigo a transformação fundamental da relação no mundo, da temporalidade, da constituição do Eu e da constituição intersubjetiva, isto é, da relação com os outros” (CABESTAN; DASTUR, 2015, p. 146).

A decadência, nesse sentido, é uma fuga da angústia. Por sua vez, “nós nos angustiamos com a morte, da qual o *Dasein* foge” (NUNES, 1999, p. 64). A fuga dessa verdade afinada da angústia, chamada de tonalidade-afetiva-fundamental, proporciona um descerramento de mundo, abrindo um outro modo de abertura de contato e de relacionamento singular e próprio do poder-ser autêntico, pois “o sentimento, o *stimmung* da Angústia, é descobridor. É a Angústia que cinde a vida cotidiana, colocando o *Dasein*, sem remissão, diante de seu próprio ser-no-mundo” (NUNES, 1999, p. 64).

Em meio e perpassado pelo “astral atmosférico” [*stimmung*] da angústia, o ser-aí se decide a partir da ressonância da disposição-afetiva, na qual coloca radicalmente seu ser-aí em jogo para poder-ser. “Decisão” [*entscholossenheit*] essa como exercício existencial de “destrancar-se e abrir-se para”... que, no tocante à dinâmica de si mesma, segundo Ernildo Stein (2014) designa a experiência de resolução perante o instante da crise dos sentidos, a partir de um movimento que arranca, separa e cindi com a relação cotidiana, mostrando como se relacionam com o mundo a partir de agora, descerrado por meio dessa abertura afinada pela tonalidade afetiva.

Nesse ensejo, podemos dizer que: “a disposição é uma das estruturas existenciais em que o ser do “pré” da presença se sustenta. De maneira igualmente originária, também o compreender constitui esse ser. Toda disposição sempre possui a sua compreensão” (HEIDEGGER, 2015, p. 202), e toda “compreensão” [*verstehen*] é um modo de “disposição” [*befindlichkeit*]. Ambos, são modos constitutivos da abertura, do ser-aí se encontrar existindo, “impondo-nos com a facticidade, como situação irreduzível, a carga da existência enquanto *Geworfenheit* [ser-lançado], um a priori sempre de uma tonalidade afetiva (*stimmung*)” (NUNES, 1999, p. 63), na qual revela “o caráter projetivo do *Dasein*, prolongado na interpretação – e até o terceiro existivo, o discurso [*die rede*]” (NUNES, 1999, p. 63).

É sobre a disposição da tonalidade afetiva que iremos abordar a seguir, a saber, sobre a possibilidade de pensar a quebra do mundo circundante no aparecimento da crise do sentido, a partir do fenômeno da angústia como abertura privilegiada do ser-aí como um modo de contato emocional. Focaremos também no processo de singularização, em que o ser-aí pode alcançar pela decisão ressignificada de seu mundo sem as malhas da impessoalidade, a conquista de seu poder-ser mais próprio, pois “a angústia abre a presença *como ser-possível* e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se na singularidade” (HEIDEGGER, 2015, p. 254).

QUARTO CAPÍTULO

Tonalidades afetivas como operadoras de abertura de mundo: a angústia como verdade-emocional do existir

Elas são jeitos do ser-aí, e, com isto, do ser fora. Uma tonalidade afetiva é um jeito, não apenas uma forma ou um padrão modal, mas um jeito no sentido de uma melodia, que não paira sobre a assim chamada presença subsistente própria do homem, mas que fornece para este ser o tom, ou seja, que afina e determina o modo e o como de seu ser. (HEIDEGGER, *Conceitos fundamentais da metafísica*, 2015², p. 88).

A angústia se tornou hoje algo obsoleto pelo mundo da técnica. As ocupações desenfreadas advindas do ritmo normativo da cotidianidade junto com o desempenho e a utilidade funcional, ofuscaram tanto o modo de entrar em contato com a disposição⁴⁰ dessa tonalidade afetiva quanto de compreender o modo como ela transpassa nosso estar-no-mundo. Necessita, portanto, de uma linguagem mais apropriada para exprimir a condição fundamental desse fenômeno no que diz respeito a sua questão ontológico-existencial, como bem apontou Heidegger (2015), haja vista o paradigma biomédico das ciências naturais, desde há muito, cunhou uma interpretação sobre os fenômenos existenciais na ideia de “doença patológica”.

De acordo com Rodrigues (2020), essa concepção é analisada por meio de uma linguagem objetiva retirada de mecanismos dinâmicos do corpo fisiológico, a partir de humores e hormônios em uma relação de causa e efeito, de forma psico-físico/neuro-cerebral processado por um sistema químico-físico, na qual entra em disfunção, possibilitando assim o sintoma aparecer. Nesse panorama, a angústia como uma abertura existencial precisou ser psicologizada no âmbito da doença, psíquica, patológica, para poder solucionar com a medicação um controle sobre as incertezas e dar um conforto frente a um tempo sem orientações e sustentação ontológica.

⁴⁰ No § 29 de “*Ser e tempo*”, a “disposição” [*befindlichkeit*] é um existencial fundamental de abertura de mundo pelo modo do ser-aí “estar-afinado num astral”, já que a “tonalidade-afetiva” [*stimmung*] enquanto “afinação, entonação”, diz respeito a uma abertura pré-conceitual e pré-teórica de mundo, advinda das atmosferas emocionais. Nesse sentido: “a disposição é um modo existencial básico em que a presença é o seu pré. Ontologicamente, ela não apenas caracteriza a presença como também é de grande importância metodológica para a analítica existencial, devido à sua capacidade de abertura” (HEIDEGGER, 2015, p. 199).

Nesse sentido, restou para o palácio de cristal da ciência buscar incessantemente e de toda forma excluí-la, justamente por acabar com a preponderância positiva da segurança do mundo técnico-funcional e da atmosfera tranquilizadora e alienante que a cotidianidade assegura. De acordo com Joelson Tavares Rodrigues (2020), a angústia não aparece mais em sua amplitude e profundidade como aquela fonte primordial que dá acesso ao ente que nós mesmos somos: um ente existente, finito que se afeta em seu estar-lançado no mundo na facticidade, ofuscando assim, tanto a parte ontológica do “ter-de-ser”, quanto à ôntica do sentimento de angústia, na qual esta última se manifesta na intensificação afetiva da tonalidade, revelando o poder da nadaidade estrutural que provoca uma experiência abissal de abertura existencial de contato com o mundo.

Para pensarmos sobre essa pedra angular de nossa existência, como escuta do ser e abertura existencial, buscaremos nos apropriar daquilo que Heidegger (2015) pensou fenomenologicamente no § 40 de “*Ser e tempo*”, a saber, a angústia como a abertura privilegiada do ser-aí, na qual revela, ao mesmo tempo, a indeterminação ontológica e a liberdade de poder-ser e decidir-se faticamente o ser-aí que cada um é e tem de ser.

A experiência intensa de nadaidade posta pela tonalidade-afetiva da angústia é fundamental por descerrar radicalmente o campo significativo sedimentado historicamente e por suspender a positividade dos sentidos cotidianos e os pré-conceitos mundanos, bem como a possibilidade de reconfiguração do existir, abrindo espaço para a singularização. A propósito, de acordo com Ernildo Stein (2001), é somente a compreensão da angústia como “tonalidade-afetiva-fundamental”, que possibilitará vislumbrarmos a abertura existencial que essa afinação mostra e, quem sabe, nos aproximemos do enigma que envolve o mistério do ser do ser-aí e sua condição mortal de finitude.

Essa abertura se revela a partir de um estar-afinado emocional-afetivo que possibilita um contato abrupto com o mundo fático, sentindo o peso e a densidade da presença. É uma nadaidade originária, na medida em que revela para o ser-aí a sua verdade descerrada da indeterminação ontológica de que “é” e “tem-de-ser” esse ser-aí, bem como aponta para o cuidado que cada um, enquanto existente, precisa conquistar para si: a liberdade do poder-ser lançado que se é (STEIN, 2001).

A escolha do pensamento fenomenológico e hermenêutico para perscrutar o fenômeno da angústia surge da necessidade de nosso tempo para obter outro modo de

acesso a esse fenômeno. Outra linguagem que permita uma compreensão e interpretação mais acurada sobre o existir, longe da causalidade e objetividade da racionalidade moderna e seu discurso biomédico presente nas ciências ônticas psiquiatria, psicologia, psicanálise e neurociência (CASANOVA, 2021).

Uma forma de positivação do “homem” como “animal racional” [*animalitas rationali*], um ente vivo natural dotado de propriedades, na qual concebe a experiência humana pelo âmbito cerebral. Esse talvez seja um dos maiores perigos de nossa época, pois retira a “humanidade” [*humanitas*] pelo foco na “animalidade” [*animalitas*], conforme enfatizou Heidegger (2005) nas “*Cartas sobre o humanismo*”.

Sendo assim, para poder refletir novamente sobre o fenômeno da angústia, segundo Stein (2001), é necessário ter em vista a sua relação com o existir fático a partir de uma descrição fenomenológica do modo “como” ela se apresenta para o ser-aí em seu estar-lançado, tocado por “afetações” [*pathos*] ligadas a finitude e ao ser-para-a-morte a partir de uma afinação que mostra a nadidade dos sentidos. Isso tudo para buscar uma apropriação ôntica-ontológica da configuração do modo como essa tonalidade-afetiva transpassa o existir e encontrar uma arte de curar terapêutico no “cuidado” [*sorge*] existencial com esses modos de aberturas pré-ontológicas: a compreensão e a disposição.

Percebe-se que o proceder técnico-científico, como aponta Casanova (2017), excluiu a possibilidade de pensar a verdade como existencial e emocional contida no fenômeno da angústia. Baseado no paradigma positivista da exatidão e da objetividade por meio da mensurabilidade e quantificação em torno das intensificações limites sofridos pelo ser-aí, nos sentimentos, sofrimentos, tristeza, tédio, melancolia, depressão, angústia, por exemplo, a própria psicologia acabou presa ao controle da calculabilidade técnica e pela visão biomédica da fisiologia corporal.

No linguajar técnico contido nos manuais (DSM, CID) da psiquiatria americana, todos esses fenômenos são imediatamente tratados como disfunção orgânica, como “doenças psicopatológicas”, sejam elas mentais, psicossomáticas ou neuronais. Ambas, de acordo com Rodrigues (2020), são passíveis de uma ação interventiva-objetiva sobre o corpo empírico, já que estando assentada como “doença”, logo presume-se o controle e a pretensa eliminação do sintoma por meio dos psicofármacos, característico da cura ôntica da técnica moderna.

Em “*O olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia*”, Alice Holzhey-Kunz (2018) mostra que o modo como a ciência opera frente aos fenômenos acaba se distanciando das questões fundamentais do existir, passando ao largo da magnitude ontológica de ser mortal, para-a-morte, na qual a condição da angústia revela. Isso por colocá-la como uma doença ligada às massas anatômicas, como “algo” pertencente ao corpo biológico e por isso passível de medicação e eliminação. Mas será que esse modo de interpretar e de tratar a angústia pelo proceder técnico-científico, abarca a existência do ser-aí em seu sentido ontológico?

A condição finita do homem e a compreensão dessa finitude pela consciência da morte, é muito maior do que as massas anatômicas quando se trata do fenômeno da angústia. Portanto, essa percepção fisiológica não abarca a totalidade existencial. O filósofo dinamarquês Kierkegaard (2013), já no século XIX, foi um dos primeiros pensadores a apontar algumas características importantes da angústia e compreendê-la como um fenômeno emocional, na medida em que a elevou a um nível de verdade existencial e emocional, enfatizando que a angústia é um modo de estar-afinado no mundo, e não uma doença, um sofrimento causado por uma desorganização seja ela cerebral ou psíquica, como prega o pensamento biomédico.

Kierkegaard se contrapõe às determinações sistemáticas lógico-rationais de abertura de mundo em que a tradição ocidental se baseou, desde Sócrates, Platão e Aristóteles, perpassando para a modernidade com Hegel. Para ele, o salto qualitativo que o espírito alcança na angústia, não passa pela lógica, não é um conceito teórico nem entendido cognitivamente pelo intelecto. Ao contrário, é a profundidade e a seriedade em que o existir fático exige, antes de qualquer sentido lógico do entendimento, já que “ele eleva a ‘angústia’ ao nível de um sentimento, que nos descerra uma verdade filosófica fundamental sobre o ser humano” (HOLZHEY-KUNZ, 2021, p. 09).

Em “*O conceito de angústia*”, Kierkegaard⁴¹ (2013) tratou a experiência desse fenômeno de forma ontológica e não patológica, emocional e não bioquímica, mas sim

⁴¹ Sören Kierkegaard, considerado o pensador da angústia como o despertar da consciência, constituirá uma ponte de diálogo sobre esse fenômeno, pois é um ponto de partida que abriu o caminho para Heidegger em suas considerações fenomenológicas sobre a verdade emocional contida na tonalidade afetiva fundamental da angústia: da vertigem e ambiguidade presente no estar-aí-afinado, da abertura radical da liberdade para possibilidades advinda presença da nadificante dos poderes da indeterminação ontológica. Assim, esse pensador fornece elementos fundamentais em torno desse fenômeno, possibilitando um diálogo frutífero para a sua ampliação e sua diferenciação com o fenômeno do temor.

como um estado existencial afinado da consciência desperta. Seu intuito foi pensar o que acontece “quando” alguém se sente angustiado e “como” alguém se encontra diante daquilo que ele chamou de salto qualitativo, a saber, o “*mostrar-se-para-si-mesma* da liberdade na angústia da possibilidade, ou, no nada da possibilidade, ou no nada da angústia” (KIERKEGAARD, 2013, p. 82). Desse modo, aparece a ambiguidade do ser-áí diante da liberdade de poder-ser capaz-de, “originariamente o fato de que ele, enquanto indivíduo, é ‘livre’” (HOLZHEY-KUNZ, 2021, p. 10).

Heidegger ficou atento a essa compreensão existencial do filósofo dinamarquês sobre o fenômeno da angústia, mostrando que ela desvela a indeterminação ontológica do homem. Nesse estado, a vertigem eclode diante da possibilidade de esquecer de si mesmo, de ser capaz de tornar-se outra pelo poder-ser que se abre. Segundo Holzhey-Kunz (2018), foi Kierkegaard quem primeiro introduziu a distinção fundamental entre “angústia e temor” na filosofia, que depois foi alargada por Heidegger, revelando a minúcia de ambos os fenômenos em sua realidade efetiva fática, a saber, do ser amedrontado e da experiência do angustiar-se.

Em que consiste essa diferença? Na angústia, o ser-áí permanece em um estado de completa ignorância, de insciência, justamente por não tratar de “algo” determinado simplesmente dado dentro do mundo que vem ao nosso encontro, no qual podemos apontar e, assim, lutar contra aquilo que nos ameaça. Diante do fenômeno do temor e do medo, explicitado por Heidegger (2015) no § 30 de “*Ser e tempo*” como um modo de abertura em que o ser-áí se encontra disposto em sua condição “pré”-ontológica, do “pré” da presença.

No temor, no medo, o ser-áí consegue, de certo modo, apontar para algo que o ameaça e indicar aquilo “ante o quê” se teme e se amedronta. Fenomenologicamente, quando o temor se dá, imediatamente o temível aparece e, assim, eclode o “temor de algo”, estando presente ou não o objeto temido. Isso porque o medroso vê por toda parte perigos possíveis iminentes, ao mesmo tempo que a afinação do temor é dirigida intencionalmente para o objeto temido. Mas, na emocionalidade do ser amedrontado “o mundo no qual se vive aparece sob uma luz determinada” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 113).

O estado angustiante, ao contrário, se mostra como um nada insinuado que se faz presente, na qual a angústia se apresenta sempre como uma figura que tenta se manifestar,

mas logo se evade quando o espírito, nas palavras de Kierkegaard (2013), quer captá-la, pois é um nada que só pode angustiar. Nesse estado, não aparece mais nenhuma orientação, já que evapora a totalidade dos sentidos que dirigiam os comportamentos e as realizações mundanas na cotidianidade.

Em outras palavras, os significados cotidianos que oferecem uma posição de familiaridade, permanência e sustentação caem por terra pela experiência de insignificância do nada de mundo. Não há mais nenhum saber sobre perigos concretos que possamos apontar como no temor, tudo se torna estranho. Mas o ser-aí se projeta para possibilidades impensadas de rearticulação da existência em seu próprio ter-de-ser no mundo descerrado, pela amplidão do aberto. O filósofo descreve:

Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há, então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer angústia. Este é o segredo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia (KIERKEGAARD, 2013, p. 45).

Assim, a ambiguidade acontece na eclosão afinadora da angústia, na forma de uma “simpatia antipática” e uma “antipatia simpática”, proporcionada pelo fato de “não sei o quê”. Em vista desse “não sei o quê” onde nos encontramos ausentes dos sentidos e significados mundanos, diz Heidegger (2015), o homem foge de tal abertura, da verdade nula de seu ser, de sua condição de estrangeiridade. A fala cotidiana mostra bem quando dizemos “uma angústia estranha”, onde no fundo quer dizer “estou estranho” diante do fosso abissal aprofundado pela nadidade da indeterminação ontológica. Por isso, segundo Kierkegaard (2013), a inocência se mostra como ignorância: “a inocência é ignorância”.

Essa experiência se mostra a ruptura dos sentidos cotidianos, uma vez que o ser-aí se encontra em total “ignorância” de si mesmo e acaba voltando para sua naturalidade mais original, sem o conhecimento de bem e mal, pois algo de estranho o toma, o apossa, afinando-o de modo radical. Essa naturalidade não pode ser concebida de forma biológica, mas sim por mostrar a negatividade indeterminada que constitui o existir neste estado de ignorância ou insciência, que é a inocência, como mostra Kierkegaard (2013).

É por perder as significações normativas que o ser-aí se encontra em completo estado de ignorância pela angústia, manifestando a liberdade para a escuta do ser, como

a possibilidade suprema do existir, por ampliar o campo das possibilidades nunca vistas antes, justamente por não estar mais diante de apenas uma possibilidade mundana sedimentada, já que a “angústia envolve necessariamente um mergulho no abismo do possível e uma confrontação do homem com sua liberdade pensada como ‘efetividade da possibilidade para a possibilidade’” (CASANOVA, 2018, p. 86-87).

Nesse sentido, a afinação da angústia é um valor positivo da liberdade, na medida em que o nada toma por completo o ser/estar-lançado abrupto no mundo através da abertura ilimitada. Assim, o discípulo da possibilidade começa a alçar os mais altos voos, aprendendo a ser livre como tal, pois, a angústia se mostra como resgatadora da finitude mundana, propiciada pela eternidade do instante que sai da repetição do igual presente no alarido dos dias.

A despeito disso, essa liberdade acontece de forma paradoxal. No âmbito ôntico das ocupações cotidianas e do familiarmente conhecido, a liberdade se mostra como “imperfeita” por se basear nas orientações mundanas em seu caráter público-impessoal. Na angústia, por outro lado, a liberdade ganha posição de completude diante do caráter de insignificância do mundo e a suspensão dos pré-conceitos sedimentados, dando um salto qualitativo e chegando à forma original do espírito, para usar uma expressão de Kierkegaard (2013) em “*O conceito de angústia*”, chegando a si mesmo por meio da singularização do instante.

Desse modo, o ser-aí sintetiza e experimenta radicalmente sua presença com a necessidade de realizar novas decisões a partir da abertura que o estar-aí-afinado lhe concede, uma vez que na angústia: “se experimenta si mesmo como tendo sido arrancado de todas as referências de sentido, como tendo sido exposto ao desterro” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 114).

É nesse momento crucial que o ser-aí é chamado a corresponder ao apelo da indeterminação ontológica que se revela na tonalidade afetiva da angústia, como abertura privilegiada, na medida em que, nesse instante de ruptura, ao mesmo tempo surge a possibilidade da “decisão e do juízo”, característico da “crise” [*krisis*] existencial. Isso porque a angústia preserva “o homem particular ante a confrontação com a verdade nua e crua do fato de ‘que ele é e tem de ser’” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 115).

Como aponta Casanova (2017), essa confrontação nua e crua da existência diz respeito ao estado de lucidez e da escuta das verdades filosóficas que mostram as

condições inexoráveis, nas quais ficam amortecidas pela cotidianidade. No instante que o apelo clama através de uma afinação dispositiva que perpassa todo o ser do ser-aí, há uma tomada de “decisão” [*entschlossenheit*] propiciada pela intensificação da abertura do campo existencial e da modificação abrupta da percepção do horizonte interpretativo.

Um apelo que coloca o ser-aí entregue à responsabilidade de seu ser, ou seja, no sentido de “responder por” algo, de dar uma res-posta a uma provocação do ser. Esse apelo do ser “atrai” e “retrai” o ser-aí para um destino, para a tarefa de “ter-de-ser” um estado afinado em algumas situações limites, “que *de-cide* e *se* apropria em meio ao acontecimento” (HEIDEGGER, 2015³, p. 88).

Ora, mais “por que as decisões precisam ser tomadas? O que é isso, *decisão*? A forma necessária de realização da *liberdade*” (HEIDEGGER, 2015, p. 104). A palavra alemã “de-cisão”⁴² [*entschlossenheit – entschluß*] carrega um traço fundamental do existir, uma vez que essa palavra deriva do verbo [*schliessen*]: “trancar, fechar”. O prefixo [*ent*] acrescenta a ideia de um movimento contrário, no sentido de destrancar e abrir o ser-aí para o “poder-ser” que ele é e “tem-de-ser” a partir do mundo “cindido” [*scindere*] de todas as significações, para a dinâmica de si mesma pelo exercício de destrancar-se e abrir-se para. O filósofo à toma em reporto direto da palavra grega [*proáíresis – προαίρεσις*]: “deliberação”, ou “ser deliberado”.

A de-liberação, nesse sentido, é compreendida como uma cessão originária, um destrancamento para um curso, uma pro-cedência, uma conduta, ou seja, uma condução própria na escolha, “conquista”, “preferência” [*áíresis – αίρεσις*], na medida em que abre a possibilidade de ser-deliberado para... de dispor de uma possibilidade de ser assim e assim. Em suma, de poder deliberar assim e assim em um determinado “instante” [*augenblick*] numa “visão de um piscar de olhos” que “deixa *vir ao encontro* o que, estando à mão ou simplesmente dado, pode ser e estar ‘em um tempo’” (HEIDEGGER, 2015, p. 424), a saber, em uma atualidade própria, pois o instante designa “o conjunto de

⁴² “*Em contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*” (2015³), no final da 1ª Parte, especificamente nos aforismos 43 ao 49, Heidegger aponta alguns esclarecimentos sobre esse conceito de “decisão” dentro da perspectiva da “história do ser”, da “verdade do ser”, mas que nos ajuda a enriquecer esse conceito em uma perspectiva existencial de sua apropriação, pois “aquilo que é aqui denominado de decisão ganha o meio essencial mais íntimo do ser mesmo e passa a não ter mais nada em comum com aquilo que se chama a tomada de uma escolha e coisas do gênero, mas diz: a dissociação mesma, que cinde e, na cisão, deixa entrar em jogo pela primeira vez o acontecimento da apropriação justamente *aberto* no dissociado como a clareira para o que encobre e ainda se mostra como in-decidido, o pertencimento do homem ao ser e a referencialidade do ser ao cerne do tempo” (HEIDEGGER, 2015³, p. 89).

tudo o que, do porvir e do vigor de ter-sido, se concentra e condensa na dinâmica de uma unidade” (HEIDEGGER, 2015, p. 581). Isso porque:

Pertence ao antecipar da decisão uma atualidade segundo a qual a decisão abre uma situação. Na decisão não apenas se recupera a atualidade da dispersão nas ocupações imediatas como ela se mantém atrelada ao porvir e ao vigor de ter sido. Chamamos de *instante* a *atualidade própria*, isto é, a atualidade mantida na temporalidade própria. Esse termo deve ser compreendido em sentido ativo como ekstase. Ele remete a retração decidida, mas *mantida* na decisão, ao que possibilidades e circunstâncias passíveis de ocupação vem ao encontro na situação (HEIDEGGER, 2015, 423-424).

Sendo assim, a “decisão” [*entschlossenheit*] proporcionada pela temporalidade do “instante” [*augenblick*] como “visão de um piscar de olhos próprio” [*augen*] no súbito momento apropriador, por sua vez, opera através de um duplo movimento. Segundo Casanova (2013), “arranca e separa”, ao mesmo tempo que “reúne e ata” o ser-aí com si mesmo com vistas a uma deliberação de seu poder-ser mais próprio. Haja vista, o instante se mostra como composição, união que ata as eckstases temporais, a saber, o vigor de ter-sido e o porvir, na possibilidade própria de ser no instante, no situamento de estar-aí-lançado na facticidade.

Por isso a decisão se refere sempre a uma experiência de resolução. Não apenas pensado simplesmente enquanto estado ocasional e agilidade de uma mente arbitrária “subjativa” [*subiectun*]. Antes, a resolução no sentido de “deliberar” remete para uma decisão que se projeta para a possibilidade de ser Outro do Mesmo quando o ser-aí afunda no “sem-fundo” [*ab-grund*] da possibilidade, na medida em que deixa ser disposto pela tonalidade-afetiva fundamental da angústia, suportando essa tensão como seu destino, pois diz respeito à liberdade.

Nesse sentido, ser livre é acolher o apelo na sua entrega confiável, em um pertencimento com seu próprio fazer e agir, a saber, enquanto o assumido abrir-se próprio do seu ser-aí para o aberto, considerada pela livre amplidão. Nessa perspectiva, decidir, significa arcar com todas as consequências que envolvem uma escolha, arremessando-se na própria possibilidade em tudo aquilo que aparece e se retrai. Segundo Hölderlin (1993, p. 16): “é levar na novidade de cada aparecimento todo o fundo de sua possibilidade”, uma vez que, na apropriação “do que se é exige esse lançar-se, arremessar-se ao que já se é para que se possa vir a ser” (HÖLDERLIN, 1993, p. 17).

O ser-aí é livre para escolha, quando é atado, solicitado, vinculado, na medida em que escuta o chamado apelativo do ser, obedecendo em uma entrega do possível na apropriação da inquietação sofrida pela estrangeiridade e pela tonalidade emocional que o afeta. Esta, por sua vez, se abre e fala, mesmo no silêncio, sobre o peso do existir. Tarefa essa, segundo Pessanha (2015), que o ser-aí tem de carregar e suportar sempre, no cuidado, enquanto existe, na medida em que, escutar o ser, nesse sentido, significa também “estar na espera do inesperado”, do súbito, do gratuito, pois a vida é sem fundo, lastro, abissal.

Desse modo, o “não estar em casa” experimentada no sentimento de estranheza, revela a indeterminação, uma vez que o ser-aí sempre estar a se fazer, nunca acabado, nunca fechado, mas sempre um estar a ser no possível da possibilidade. Portanto, quando diante de determinadas situações limites, perpassado por uma tonalidade afetiva como a angústia, essa disposição que mostra uma falta de sentido e o alargamento da finitude, nesse momento, de um súbito instante, segundo Ernildo Stein (2001), a existência chama a consciência em um apelo silencioso e afinador para consumir um agir, para a tarefa de levar ao sumo a possibilidade aberta.

Um agir não utilitário, funcional e técnico, nem uma atitude de consciência do “eu”, de um sujeito, mas um agir correspondente ao ser, a uma possibilidade que aparece no horizonte fático, pois, como mostra Heidegger (2005, p. 07): “a essência do agir é o consumir. Consumar significa: desdobrar alguma coisa até a plenitude de sua essência; levá-la à sua plenitude, *producere*. Por isso, apenas pode ser consumado, em sentido próprio, aquilo que já é”. Mas, acrescenta Heidegger (2005, p. 07): “o que, todavia, ‘é’, antes de tudo, é o ser. O pensar consuma a relação do ser com a essência do homem”.

Isso descreve por que a angústia é pensada de forma ontológico-existencial e não de forma patológica, por se tratar de uma experiência singular do ser-aí a existência por pertencer ao ser através de uma escuta, do ser e do nada de ser. Isso porque as vozes da indeterminação ontológica também ecoam na consciência como um apelo afinador, como angústia, antecipação e retração da finitude: do ser-para-morte (STEIN, 2014).

Essa dura verdade ontológica acaba velada pela cotidianidade, mas, que, essa consciência silenciosa grita ao ouvido do ser-aí sobre a sua indeterminação quando irrompe uma crise ou transtorno existencial, em uma privação do ser, por exemplo, manifestadas hoje através de múltiplas formas no cenário contemporâneo, na qual a

principal forma de interpretar e tratar os poderes dessa negatividade ontológica é sempre pelo modo medicamentoso, por estar na categoria de doença mental, justamente porque o ser-aí é concebido como animal que tem alma, pela junção metafísica psico-física. Todavia, o próprio Kierkegaard (2013) atentou para não tratar a angústia como uma desorientação ou desorganização.

E, segundo nosso esforço metodológico até aqui tematizado, pensamos que não se trata de uma desorientação biológica-cerebral de um processo químico-físico, pois “é apenas uma prosaica tolice crer que isso seja uma desorganização” (KIERKEGAARD, 2013, p. 46). Deixa claro que o caráter afinador da angústia sentida emocionalmente pelo espírito que se vê confrontado a corresponder ao apelo do ser, de despertar da consciência, da abertura ontológica da confrontação com finitude, da compreensão do abismo aterrador da estranheiridade pela experiência do desterro.

A angústia não é algo que pode ser evitado e objetivado. Ao contrário, é o caminho que coloca o ser-aí face a face com ele mesmo diante das próprias condições singulares de seu poder-ser. Já que, segundo Heidegger (2015), ela é uma disposição privilegiada de ânimo que coloca uma situação aterradora, de profunda estranheza, mas que chama de volta para uma relação essencial com o existir pelo aberto com-cedido para uma de-cisão.

Não obstante, segundo Rodrigues (2020), tudo se passa como se a contemporaneidade não tivesse mais estrutura existencial suficiente para suportar essa tensão da angústia, o peso da incerteza logo é psicologizado e medicamentado, levando a um distanciamento da compreensão da disposição de ânimo enquanto tonalidade-afetiva, como um elemento ontológico-existencial de abertura do ser-aí situado na facticidade finita de ser, enquanto um ser de possibilidades. Inclusive de rearticular o sentido de sua presença no mundo e o modo como habita e se correspondem em sua relação com os outros a partir da deliberação de destrancamento do seu ser na decisão, quando experimenta um instante apropriador.

Quando tomados pela presença da nadaidade, pensada aqui no sentido de estar tomado por uma estranheza pela tonalidade afetiva da angústia, experimenta-se algo como um “sentimento” de “expatriação”, tão radical que provoca de imediato uma fuga de si pelo modo contemporâneo de ser. Isso porque vem à tona para a superfície a magnitude da indeterminação ontológica pelo desaparecimento de sentidos e orientações

do mundo circundante que, no limite, a maioria são irrelevantes do ponto de vista ontológico (STEIN, 2014).

E, para abafar os poderes da angústia e minimizar sua estranheza indeterminada, o ser-aí contemporâneo viciado no modo técnico-funcional e laboral, se aferra, por um lado, em um fazer maquinal de ocupação desenfreada, para esquecer de sua nadidade ontológica e o poder-ser, por outro, se apega a estratégias de domínio e autoasseguramento de si, através do controle medicamentoso, como forma de psicologização da angústia, como aponta Joelson Tavares Rodrigues (2020). Por isso é necessário e urgente poder pensar novamente nesse fenômeno, sua afetividade que revela e desvela uma verdade poderosa de nossa condição existencial, uma experiência de contato com o mundo e conosco mesmo muito maior do que a racionalidade e as massas anatômicas.

Haja vista essa experiência de nadidade, por estar em uma sintonia com as tonalidades-afetivas e por remeter ao caráter pré-ontológico e antecipador da existência, não diz respeito a uma apreensão intelectual ou cognitiva do nada, nem pelas categorias do entendimento, de apreensão de um ente, pois, o nada, não “é” um ente. Assim, “a angústia nos corta a palavra. Pelo fato de o ente em sua totalidade fugir, e assim, justamente, nos acossa o nada, em sua presença, emudece qualquer dicção do ‘é’” (HEIDEGGER, 1991, p. 40).

Do mesmo modo que Kierkegaard (2013), Heidegger (2015) compreende essa disposição de forma fenomenológica e ontológica⁴³, perguntando o que acontece “quando” e “como” alguém se sente angustiado⁴⁴ na facticidade concreta do existir, não buscou meramente fazer uma teoria sobre a angústia, tentando dizer o que ela “é” pelo caráter explicativo das ciências ônticas modernas, como as naturais, por exemplo, com base em leis de causa e efeito, para assim poder controlar a multiplicidade do

⁴³ No aforismo 129 de “*Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*”, Heidegger (2015³, p. 242) aponta para a correlação ontológica que há entre ser e nada: “o que aconteceria, contudo, se o ser mesmo fosse o que se subtrai e se essencializasse como recusa? Isso seria algo nulo ou a mais elevada doação? E se for mesmo somente por força *dessa negatividade* do próprio ser que o ‘nada’ conquista plenamente aquele ‘poder que se atribui a ele, de cuja consistência emerge todo ‘criar’ (tornar-se ente do ente)”.

⁴⁴ Sobre essa experiência abissal, diz Kierkegaard (2013, p. 66): “a angústia pode-se comparar com vertigem. Aquele, cujos olhos se debruçam a mirar uma profundidade escancarada, sente tontura. Mas qual é a razão? Está tanto no olho como no abismo. Não tivesse ele encarado a fundura!... Deste modo, a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se. Nesta vertigem, a liberdade desfalece”.

comportamento a uma ordem conhecida, tal como acontece na tentativa de resumir o ser-do-homem para o âmbito biomédico, na qual concebe a angústia como doença biológica.

Ao contrário, segundo Casanova (2021), a angústia aponta para uma experiência afinadora que dispõe o ser-aí a contactar o mundo a partir de um outro tipo de abertura, através do contato emocional-existencial advinda das tonalidades-afetivas. Esta, coloca o ser-aí em uma posição direta de abertura do mundo, totalmente disposta, sem a necessidade de um juízo prévio para esse contato, pois:

O angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo. Não é primeiro a reflexão que abstrai do ente intramundano para então só pensar o mundo e, em consequência, surgir a angústia nesse confronto. Ao contrário, enquanto modo da disposição, é a angústia que pela primeira vez abre o *mundo como mundo* (HEIDEGGER, 2015, p. 254).

Como visto antes, o mundo como horizonte de manifestabilidade dos entes enquanto entes na totalidade, como sentidos e significados historicamente constituídos e sedimentados por tradição, nos quais orientam e emprestam modos de ser no tempo, constituindo assim uma familiaridade e uma presença, acaba caindo por terra na experiência afinada da angústia. Desse modo, aparece a possibilidade de aguçar a escuta filosófica das verdades ontológicas, mesmo a contragosto e obrigado – a escutar essa verdade por demais dolorosa, segundo Holzhey-Kunz (2021), uma vez que a familiaridade cotidiana se constitui por uma suposta atmosfera positiva que viabiliza as condições de ocupações e afazeres, ocultando, como um invólucro, a negatividade estrutural da indeterminação ontológica que vêm à tona na angústia.

Positivização essa que, dissimulando através de uma visão superficial e mediana da existência e pelo modo racional e técnico, segundo Stein (2001) acaba velando a condição de ser aberto e das questões mais abissais da existência: a decrepitude do corpo, as doenças, o sofrimento, a finitude, o ser-para-a-morte e as intensificações emocionais como tédio, depressão, angústia etc., nas quais revelam outro tipo de verdade e outro modo de estar-aí. Com toda a familiaridade conquistada do território conhecido, mesmo assim o ser-aí está sempre em perigo de se perder de si mesmo, pois os sentidos podem se corroer e o ser-aí sempre está à beira de se angustiar, haja vista a sedução desses

sentidos tranquilizantes e alienantes terem seu alicerce em cima de um pântano: o homem. O que é o homem? Resposta: Nada⁴⁵.

Nesse sentido, diz Holderlin (1993, p. 63): “como é possível que exista no mundo algo capaz de fermentar como um caos e mofar como uma árvore estragada sem nunca alcançar maturidade”. E quando há uma ruptura, uma crise do sentido, essa negatividade ontológica vem à tona pela tonalidade afetiva fundamental da angústia, tornando presente “a nossa própria condição de sermos em aberto; o próprio vir a ser, o projeto, que somos, que somente se finaliza na morte” (RODRIGUES, 2020, p. 65).

No § 40 de “*Ser e tempo*”, Heidegger (2015) mostra que, na experiência sinistra⁴⁶ da “angústia” [*angst*], acontece como o próprio nome diz: uma experiência descomunal, um aperto na garganta, justamente por roubar o fôlego dos sentidos cotidianos. Na suspensão dos sentidos, o ser-aí se encontra alheio a tudo e a todos e a finitude humana se mostra em sua totalidade afinada, vivenciando nesse estado a experiência de apreensão do “nada” em sua completude como uma espécie de abertura da retração, onde escutamos no silêncio abissal o apelo do ser e do nada de ser, concomitantemente.

Essa atmosfera não é algo somático ou uma turbulência emotiva desorganizada, nem parte de uma psique e de um inconsciente, mas sim pela afetação do embate relacional que o ser-aí tem com a facticidade inexorável do existir, de sua condição mortal de ser-para-a-morte que advém da sua abertura ontológica antecipativa, pois ansiedade e angústia advém desse caráter antecipador do “pré”. Entretanto, o caráter antecipativo do “pré” presente na ansiedade, na ânsia de algo que está por vir, como antecipação do porvir, na qual se presentifica na ocupação cotidiana um intenso incômodo de medo e temor frente a algo, pela “pré-ocupação” sobre algo que pode ameaçar a integridade física, ou pelo excesso de solicitação e a incerteza vigente no mundo contemporâneo. Assim, a ansiedade “pertence aos fenômenos do temor que com tanta facilidade se mostram”

⁴⁵ “Oh! Pobres de vós, que sentis tudo isso, que também não pretendeis falar da destinação humana, que sois tocados sempre ainda pelo nada que nos domina, que vedes tão profundamente que nascemos para o nada, que amamos um nada, que cremos em um nada, que trabalhamos para nada a fim de, algum dia, nos transferirmos para o nada. O que posso fazer se quebrais os joelhos quando refletis com honestidade? Também mergulhei algumas vezes nesses pensamentos e perguntei ao espírito cinzento: ‘por que deitas o machado em minhas raízes? E eis que ainda existo?’” (HÖLDERLIN (1993, p. 63).

⁴⁶ “O termo alemão que designa a experiência descomunal da angústia é [*unheimlich*]: significando ‘sinistro’, ‘medonho’, ‘estranho’. Seguindo seu sentido etimológico, *unheimlich* designa literalmente aquilo que (un-) pertence à nossa terra natal (Heim), aquilo diante do qual não nos sentimos em casa”. Por isso o termo também abarca de maneira derivada o significado de algo desconhecido, lúgubre e inquietante, assim como algo ingente, gigantesco” (Nota de Casanova: introdução do livro “*Ira e tempo*” de Peter Sloterdijk, 2012, p. 11).

(HEIDEGGER, 1991, p. 39) de modo ôntico, por ser uma disposição que se afeta com algo determinado no mundo.

Assim, nós nos atemorizamos diante de um ente determinado que nos ameaça, mesmo não estando efetivamente presente na nossa frente, mas no qual antecipamos essa experiência tomados pela disposição indisposta. E, “ao esforçar-se por se libertar disto – de algo determinado – tornar-se, quem sente o temor, inseguro com relação às outras coisas, isto é, perde literalmente a cabeça” (HEIDEGGER, 1991, p. 39). Estado esse que não acontece com a angústia, pois ela não deixa mais surgir uma tal confusão por conta de uma estranha tranquilidade, pela impossibilidade de determinação. Por outro lado, a angústia não pode ser tratada de forma representacional, por uma reflexão racional, “mas é sendo que o ser-aí é abertura de compreensão afetivamente disposta do seu próprio ser” (SÁ, 2017, p. 101), pois:

A disposição revela “como se está”. Na angústia, se está “*estranho*”. Com isso se exprime, antes de qualquer coisa, a indeterminação característica em que se encontra a presença na angústia: o nada e o “em lugar nenhum”. Estranheza significa, porém, igualmente “não se sentir em casa” (HEIDEGGER, 2015, p. 255).

Ao levantar a questão da experiência do nada em sua nadificação na preleção “*O que é metafísica*”, Heidegger (1991) enfatiza que não é possível apreender essa experiência de “não se sentir em casa” presente no nada, através de princípios lógicos do entendimento, haja vista todo pensamento remeter ao ser, ao ente que “é”. Mas o nada “é”? É o quê? Na forma lógica e no mero exprimir sons não chegamos na questão, mesmo porque, fazendo assim, de antemão, já admitimos de início que o nada “é” alguma coisa no sentido de um ente simplesmente dado.

Mais ainda: o nada não pode ser comparado pejorativamente com os termos “não”, “negação”, “negado” e “negativo”, pois, desse modo, o colocaríamos dentro de um ato específico do entendimento, como algo contraposto ou fazendo parte de uma subtração. Não obstante, a nadificação do nada é mais originária do que toda negação por se tratar de uma experiência existencial emocional de esvaziamento dos entes intramundanos, “pois o nada é a negação da totalidade do ente, o absolutamente não-ente” (HEIDEGGER, 1991, p. 37).

Diante das impossibilidades lógicas do entendimento, Heidegger (1991) mostra que podemos ter uma relação mais apropriada de entrar em contato e experienciar o nada, justamente pela experiência de nadificação propiciada pela tonalidade afetiva-angústia, na medida em que o ser-aí se encontra em meio ao ente na totalidade descerrado, totalmente lançado no desterro, na estrangeiridade. Nesse modo de estar-afinado, o ser-aí permanece no “entre”, “suspensão”, quando arrebatado pelo esvaziamento dos sentidos, ficando sem norte e sem direções em uma zona de desolação e desabrigo, na experiência do ex-patriado, do sem fundo, sem terra firme, como disse Nietzsche (2012).

Que terra firme é essa? Segundo Casanova (2017), são os sentidos e significados familiarmente conhecidos que põe certa segurança por sua positividade mundana, na qual se constitui como uma abertura orientativa de projetos de ser. E como acontece a experiência do ex-patriado? Primordialmente na crise do sentido e na presença da tonalidade afetiva da angústia, onde toda cadeia significativa do ente na totalidade se rompe, pela disposição-afinadora que descerrou o mundo na total estranheza e o mundo como mundo se abre, ao mesmo tempo em que a liberdade suprema se mostra para o ser-aí, pela ampliação do campo do possível, da possibilidade de “ser-capaz-de”.

Segundo Heidegger (1991, p. 41): “se o ser aí não estivesse suspensão previamente no nada, ele jamais poderia entrar em relação com o ente e, portanto, também não consigo mesmo. Sem a originária revelação do nada não há ser-si-mesmo, nem liberdade”. Nesse sentido, o modo da angústia se revelar como possibilidade para o ser-aí se fenomenologicamente, ou seja, de modo pré-reflexivo, anterior ao refletir, pensar e tomar juízo, pois trata-se de uma aparição emocional imediata de contato afetivo, assim como o medo, o temor e o tremor, por exemplo, que abre e descerra o mundo a partir de uma atmosfera emocional de contato.

Não obstante, há uma diferenciação entre esses fenômenos e angústia, pois, o campo fenomenológico aberto pelo fenômeno do medo e o temor, sempre conta com um ameaçador que vem ao encontro dentro no mundo determinado, algo que pode sempre apontar e dizer o que é, mas a angústia “não ‘vê’ um ‘aqui’ e um ‘ali’ determinados, de onde o ameaçador se aproximasse. Que o ameaçador não se encontre em *lugar nenhum*, isso é o que caracteriza” (HEIDEGGER, 2015, p. 253) a angústia. Todavia, “em *lugar nenhum*, porém, não significa um nada meramente negativo. Justamente aí situa-se a região, a abertura do mundo em geral para o ser-em essencialmente espacial” (HEIDEGGER, 2015, p. 253).

O poema “*Esta velha angústia*” do heterônimo de Fernando Pessoa, Álvaro de Campos (2011), mostra de forma poética uma descrição fenomenológica por excelência da tonalidade afetiva privilegiada da angústia, descrevendo a experiência de indeterminação sentida frente a presença afinada da nadaificação do ente na totalidade:

Esta angústia que trago há séculos em mim,
Transbordou da vasilha,
Em lágrimas, em grandes imaginações,
Em sonhos em estilo de pesadelo sem terror,
Em grandes emoções súbitas sem sentido nenhum.
Transbordou.
Mal sei como conduzir-me na vida
Com este mal-estar a fazer-me pregas na alma!
Se ao menos endoidecesse deveras!
Mas não: é este estar entre,
Este quase,
Este poder ser que...,
Isto (PESSOA, 2011, p. 176).

Tal descrição poética da angústia, desvela aquilo que Heidegger apontou sobre o poder da nadaificação e da estranheza, do paradoxo existencial sentido em tal afinção. Ocorre que, em nosso tempo, a interpretação da tonalidade afetiva ficou obscurecida pela falta de compreensão de seu caráter originário de abertura de mundo, na qual a verdade da própria constituição de ser se anuncia de forma privilegiada na nadaificação do nada, pelo descerramento de mundo. Assim, sua presença propriamente dita é cada vez mais rara, pois, quando diante dela, há um acolhimento impróprio, na medida em que o homem contemporâneo procura sempre fugir dessa experiência indeterminada – de si mesmo.

Que modo impróprio é esse de experienciar a angústia na cotidianidade? Segundo a daseinsanalista suíça, Alice Holzhey Kunz (2018), se encontra no “temor”. Como modo ôntico, o temor é considerado de forma existenciária como angústia decaída que vela o seu caráter ontológico. Assim, o temor substitui a angústia pelo caráter amedrontador que teme antecipadamente a nadaidade, não deixando que ela se aproxime. Diante desse impasse, por não poder suportar e encarar a verdade “aí” descerrada de frente, o ser-aí foge quando a tonalidade afetiva da angústia se impõe, negando-a.

Dito de outro modo, aquilo que nos ameaça sem nome nos angustia. Desse modo, o temor se apresenta como modo de fuga, visto que ser-aí fica mais aliviado quando consegue imediatamente apontar e nomear uma possível ameaça, seja ela qual for, no intuito de conseguir uma reação de maneira ativa com a possibilidade de superá-la e estabelecer a familiaridade, o mundo conhecido. Ernildo Stein (2001) reafirma que a existencia ôntica de ser, tende ao movimento de negação da angústia sem nome e passa a concebê-la como temor.

De acordo com Casanova (2021), essa negação, contudo, não é algo deliberado, consciente, refletido, mas sim um modo de ser afetado enquanto um estar em fuga, pois, no temor, há a possibilidade de lutar contra um inimigo concreto, sendo mais suportada do que a atmosfera da angústia. Por isso ela é experienciada de forma imprópria, na medida em que foge de sua presença como temor, medo e ansiedade, permanecendo em uma experiência imprópria da angústia, de sua verdade ontológica e existencial.

Nesse ensejo, a angústia retorna sempre na cotidianidade de forma des-figurada no temor. E o modo de ser impessoal tende sempre a negar a angústia por uma má-compreensão de um perigo concreto presente no corpo biológico, delegando a experiência de “ter-de-ser” para os psicofármacos, por exemplo. A lucidez de desterro da angústia no cotidiano é reinterpretada⁴⁷ “como uma ameaça intramundana (imaginada) e conquista com isto a ilusão de que ela se deveria a circunstâncias determinadas e, por isto, também seria superável com o auxílio dos procedimentos apropriados” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 116).

O fenômeno da angústia é uma disposição insigne⁴⁸ em que a condição existencial se abre diante do alargamento do “aí”, por estar entregue diante da liberdade acontecida por uma modificação abrupta de contato com o mundo, decorrente da tonalidade afetiva. Assim, proporciona um salto da inautenticidade para autenticidade, pois “revela o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de escolher e acolher a si mesma. A angústia arrasta a presença para o *ser-livre para...* (*pro-pensio in*), para a propriedade

⁴⁷ “Em todas as angústias que chamam a atenção no contexto ôntico-real como sem sentido, sejam elas marcadas por uma ligação com objetos ou desprovidas de objetos, a psiquiatria logo se apresenta com o diagnóstico da ‘angústia doentia’. Essa declaração, assim como a reinterpretação da angústia como temor, se encontra a serviço da ‘tranquilização ontológica’” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 116).

⁴⁸ “A compreensão existencial aqui exposta da angústia como uma experiência filosófica fundamental oferece, em contrapartida a isso, um *fio condutor hermenêutico*, que permite compreender angústias patológicas como um sofrimento encoberto junto ao ‘ser desterrado’” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 116).

de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é” (HEIDEGGER, 2015, 254).

Portanto, quando o ser-aí se encontra de modo afinado – do não em casa – a própria ligação com o mundo sofre uma modificação de abertura, na qual o ser-aí se encontra diante das suas possibilidades próprias, quiçá, angustiante, sendo rara sua apropriação originária na cotidianidade por ser totalmente abafada pelo modo de ser público e impessoal, ao ponto de ser perder e se distanciar da indeterminação ontológica que mostra o ser-possível que se é. Todavia, “essa interpretação não passa de uma fuga da consciência, de um desvio da presença com vistas a escapar do muro tênue que separa o impessoal da estranheza de seu ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 357).

Assim sendo, quando a estranheza e a presença da nada começa a visitar com mais frequência o modo positivo das orientações cotidianas através dos poderes da negatividade originária do ser-aí que se instala radicalmente, acaba por abalar a estabilidade dos sentidos tácitos das possibilidades mundanas e históricas, alterando o modo como se encontra no mundo, na medida em que perde a obviedade de determinados modos organizados, normatizados e normalizados. “No momento em que se perde essa obviedade da ligação, uma perplexidade se instaura” (CASANOVA, 2021, p. 304).

Diante dessa “presença-ausente” dos sentidos e de articulação dos modos de ser no mundo a partir da afinação da angústia e pelo estranhamento e a perplexidade que a acompanha, “o campo fenomênico não chega propriamente a se estabilizar, promovendo de imediato uma modulação radical do processo de fenomenologização dos fenômenos” (CASANOVA, 2021, p. 304-305). Desse modo, acaba encerrando as conexões entre os fenômenos como um todo pelo esfacelamento do mundo, chegando nas experiências psicóticas e esquizofrênicas⁴⁹, por exemplo.

Do ponto de vista ontológico-existencial, na angústia, a “decisão” e o “juízo” acontece na “crise”, na ruptura, pois, como diz o seu étimo primordial [*krísis*], “separa e reúne” ao mesmo tempo a facticidade, a existencialidade e a decadência na estrutura tripla do “cuidado” [*sorge*]. Este último, como o modo essencial de ser do ser-aí, como um “anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em-(no mundo-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao

⁴⁹ “Há comumente na esquizofrenia um embotamento da participação nas situações propriamente ditas de ação, uma espécie de apatia e desinteresse, que coloca o esquizofrênico literalmente como um deslocado, como alguém incapaz de ser inteiro nas circunstâncias em geral” (CASANOVA, 2021, p. 305).

encontro dentro do mundo)” (HEIDEGGER, 2015, p. 259-260). Isso quer dizer que o ser-
aí se compreende a si mesmo pelo caráter pré-ocupativo de mundo pela abertura
antecipativa, pois, “a compreensão de ser que se encontra na própria presença pronuncia-
se pré-ontologicamente” (HEIDEGGER, 2015, p. 265).

Nesse sentido, “toda interpretação possui sua posição prévia, visão prévia e
concepção prévia” (HEIDEGGER, 2015, p. 304). Por isso, o ser do ser-aí é cuidado pela
abertura antecipativa, esta é anterior ao querer, ao desejo, ao impulso, a vontade e a
pulsão, tendo em vista que na experiência do fenômeno da angústia, todas essas
nomenclaturas metafísicas desaparecerem e o cuidado prevalece como guarda do “aí”, no
qual o ser-aí se decide e cuida de seu ser que está sempre em jogo, a cada vez, no mundo.

Sendo assim, nenhuma antropologia, biologia e psicologia que tem como pano de
fundo o “homem” metafisicamente dado como “animal racional” [*animalitas - rationali*],
não pode dar conta da humanidade do homem, de seu caráter existencial (ser-aí). Porque
“do ponto de vista ôntico, todos os comportamentos e atitudes do homem são ‘dotados de
um acurar’ e guiados por uma ‘dedicação’. A ‘generalização’ é de ordem *ontológica e a
priori*, ela não significa propriedades ônticas” (HEIDEGGER, 2015, p. 267).

Segundo Rodrigues (2020), o cuidado se mostra como possibilidade essencial em
que o ser-aí, em meio a verdade aí descerrada da angústia, possa acurar seu ser. Devido
estar entregue na disposição do estado emocional angustiante, na indeterminação, ainda
resta para o ser-aí a possibilidade de cuidar do estar-aí afinado, a fim de que esteja
preparado para suportá-la e ressignificá-la, uma vez que todo querer e vontade de elaborar
uma simples tentativa de sair da angústia se mostra infrutífera, haja vista o homem não
ter poder algum para isso, visto estar perpassado por uma força maior que é a afinação.

Em compreendendo essa verdade-emocional, o ser-aí fica longe de todas as
incompreensões das angústias “psicóticas” e “doentias”, afirmando a coragem da decisão
de ter-de-ser o cuidado que cada um tem como tarefa. Isso pode proporcionar uma
transformação da experiência concreta de cada existente nas suas próprias possibilidades
de ser o que se é, longe das ilusões sedimentadas pela cotidianidade e livre dos temores
irracionais, “de construir novas identidades, estabelecendo outras formas de lidar com o
mundo e com os outros” (RODRIGUES, 2020, p. 60).

Nesse caso, aparece a necessidade de afirmar e confirmar a relevância do cuidado
e da decisão, isto é, do ter-de-ser diante da angústia que pode abrir um novo modo de

relação com o mundo, da apropriação de “possibilidades singulares, que ocorre quando nos damos conta da nossa facticidade e, ao mesmo tempo, da nossa condição de abertura” (RODRIGUES, 2020, p. 60). Isso porque as tonalidades afetivas enquanto afinações fundamentais, “quebram tal absorção e confrontam o ser-aí com o seu caráter de poder ser e com a necessidade de assumir radicalmente o peso de tal poder-ser” (DUTRA; CASANOVA, 2018, p. 282).

Este peso do existir é acompanhado indelevelmente pelo tema da mortalidade, da finitude, do ser-para-a-morte, do não-ser. Isso por mostrar de forma radical a fragilidade do existente, da negatividade originária ontológica que abate e pesa em seu ombro como um fardo por demais pesado e que sempre tem de carregar enquanto existir no mundo. Segundo Ernildo Stein (2001), o fenômeno do ser-para-a-morte é considerado como uma condição ontológica intransponível, irremissível e insuperável. É nesse sentido que entra o cuidado como modo de se ater ao existir indeterminado do ser-aí.

Como vimos, o confronto revelado pela relação entre sentido e negatividade é abafado pela sedimentação da positividade do mundo, não abrindo espaço para percepção do homem como ser-aí, um ente aberto para possibilidades e sua indeterminação. A angústia é justamente aquela tonalidade afetiva fundamental, que coloca “em questão não apenas um sentido em específico ou mesmo afetando somente parcialmente esse sentido, mas colocando em questão todos os sentidos de maneira integral” (DUTRA; CASANOVA, 2018, p. 287).

Portanto, a angústia mostra o caráter peculiar de que somos seres mortais para-a-morte, na medida em que o esvaziamento de todas as orientações de sentido se volatiliza. Na falta de sentidos prévios, não há como pensar em foco existencial algum. É o fim da absorção do ser-aí fático. Todos os focos fenomenológicos se suspendem com a irrupção da estranheza, no sem-fundo abissal da existência. E a finitude se mostra nua e crua e o ser-aí mergulha no abismo do possível, se mostrando como máxima afirmação e decisão em que visualiza, “desde o início, o modo de ser em que predomina o *curso temporal no mundo*” (HEIDEGGER, 2015, p. 266). Por isso, acrescenta o filósofo:

A decisão só se realiza propriamente aquilo que ela pode ser *como ser-para-o-fim que compreende*, isto é, como antecipar da morte. A decisão não “possui” meramente um nexa com o antecipar no sentido de ser algo diferente dela. *Ela abriga em si o ser-para-a-morte enquanto modalidade existencialmente possível de sua própria propriedade* (HEIDEGGER, 2015, p. 388).

De acordo com Stein (2001), essa compreensão aponta para algo fundamental, a saber, para a correlação entre “decisão” e “ser-para-a-morte” na “antecipação”. Em que consiste essa articulação? Trata-se de acentuar o caráter de abertura ontológico-existencial do ser-aí de “ser e estar para fora” [*eksistere*], lançado para possibilidades e que compreende sua condição de finitude pelo caráter antecipativo de seu ser, onde tem o existir como tarefa ontológica e na expressão “ser-para-a-morte” umas de suas possibilidades mais próprias, de caráter “irremissível, intransponível e insuperável”.

Desse modo, diz Heidegger (2015, p. 389): “o nada que originariamente domina o ser da presença se lhe desvela no ser-para-a-morte próprio” e, assim, “o antecipar abre essa possibilidade como possibilidade” (HEIDEGGER, 2015, p. 389). Em suma, a decisão se torna antecipadora dessa verdade que, transparece na angústia, o apelo da consciência do estar em dívida ontologicamente com a existência por sua indeterminação e do fazer apelo ao poder-ser da situação, quando a decisão se projeta para o poder-ser mais próprio, pois, a consciência de ser-para-a-morte, traz o ser-aí para uma retomada de si pela decisão antecipadora dessa possibilidade revelada pela angústia.

Nesse sentido, “a certeza da decisão⁵⁰ significa: *manter-se livre para o seu reassumir* possível e faticamente necessário. Esse ter-por-verdadeiro da decisão (enquanto verdade da existência) não permite, em absolutamente, recair na indecisão” (HEIDEGGER, 2015, p. 391). Isso porque “conduz, sem ilusões, à decisão para o agir” (HEIDEGGER, 2015, p. 391), longe de toda impessoalidade do agir, ou seja, “livre dos ‘acazos’ dos entretenimentos que a curiosidade solícita cria, sobretudo, a partir das ocorrências do mundo” (HEIDEGGER, 2015, p. 393).

É justamente nesse momento situacional, segundo Ernildo Stein (2001), que o ser-aí angustiado se ver confrontado com a estranheza, lançado e suspenso no nada, diante do anúncio afinador da indeterminação ontológica. Esse contato afetivo da disposição tonal da angústia, revela para o ser-aí um anúncio dos poderes da sua negatividade ontológica que, nesse momento, desponta abruptamente, suspendendo as orientações de sentido que se encontram de forma tácita na cotidianidade, de tal modo que parece uma

⁵⁰ Assim, a decisão “revela que esse ente está-lançado na indeterminação de sua ‘situação limite’, em cuja decisão a presença adquire seu poder-ser toda em sentido próprio. A indeterminação da morte entreabre-se, originariamente, na angústia. Essa angústia originária, porém, aspira a dispor-se à decisão. Ela varre todo encobrimento acerca do abandono da presença. O nada trazido pela angústia desvela a nulidade que determina o *fundamento* da presença que, por sua vez, é enquanto estar-lançado na morte” (HEIDEGGER, 2015, p. 391).

névoa que evapora, ao mesmo tempo em que proporciona a possibilidade de saltar para um poder-ser mais próprio, afinado, livre para escolher e apreender a si como poder-ser.

Nessa perspectiva, o ser-aí é convocado a uma rearticulação do seu espaço existencial como um todo, uma vez que a angústia tem “uma feição disruptora, pois nos aponta para outras possibilidades de ser, permitindo-nos refazer os caminhos e as verdades que norteavam a nossa existência” (RODRIGUES, 2020, p. 65). Por isso “a decisão só compreende o ‘pode’ do poder-ser e estar em dívida quando ela se ‘qualifica’ como ser-para-a-morte” (HEIDEGGER, 2015, p. 389), na medida em que o apelo afinador singulariza de forma inexorável a existência fática do ser-aí frente a condição de finitude.

Essa experiência revela para o ser-aí a evidência originária de sua verdade, da mortalidade do tempo finito de ser e da necessidade de assumir o ter-de-ser desse peso, como a possibilidade de uma nova relação com o existir. Em “*A caminho da linguagem*”, Heidegger mostra essa experiência existencial em relação à linguagem, como escuta do ser, advindo do silêncio proporcionado pelas afinações tonais afetivas, nas quais mostra o fosso abissal, pois, “diante da admiração profunda e do terror atroz, o homem perde a fala. Enche-se de admiração, sente-se tocado e só isso. Ele não fala mais: fica em silêncio” (HEIDEGGER, 2011, p. 193).

É nesse sentido que há a necessidade de conquistar a “serenidade” na experiência da angústia, possibilitada pelo silêncio abissal, como escuta do ser. Um instante desvelador de tensão e estranhamento onde a linguagem se faz morada, na medida em que o elemento peculiar desta última, ser sustentada pela constituição existencial do “pré”, tensão essa que acaba evocando, provocando e convocando o ser-aí a escutar o apelo da consciência, o apelo do ser que ao mesmo tempo é nada. Essa escuta abre a possibilidade do retraimento em um silêncio sereno. “O clamor é silencioso porque ele nos conclama a assumirmo-nos como o poder-ser que somos” (RODRIGUES, 2020, p. 194), na medida em que “a antecipação coloca o se-aí frente à possibilidade de ser ele mesmo” (RODRIGUES, 2020, p. 193).

Assim, se conquista uma escuta particularmente aguçada das verdades filosóficas para se relacionar melhor com o fundo “sem-fundo” [*ab-grund*] da existência, ao ponto de chegar a mostrar algo em um dizer que nomeia uma experiência de mundo em concomitância com o modo singular de certo momento situacional, mediante à afinação

da angústia, pois “o dizer torna visível algo em sua circunstância. Dizer [*sagen*], de acordo com seu significado arcaico, significa mostrar [*Zeigen*], deixar ver” (HEIDEGGER, 2017, p. 107). Assim, “o homem diferencia-se do animal apenas por poder ‘dizer’, isto é, por ter uma linguagem” (HEIDEGGER, 2017, p. 107), como a “casa do ser”.

Portanto, como disposição que afina o modo de abertura, a angústia convoca o ser-aí a uma rearticulação do seu campo existencial e a uma nova experiência com a linguagem, uma vez que ela tem uma feição disruptora das significações mundanas pelo seu caráter de velamento, que permite uma espécie de reconfiguração existencial quando suspende os “caminhos e as verdades que norteavam a nossa existência. Podemos ouvir o seu conclave e atender ao seu apelo de um modo mais autêntico, o que equivale a acolhermos existencialmente aquilo que se desconstrói” (RODRIGUES, 2020, p. 65), pelo modo da “serenidade” [*gelassenheit*] como acolhimento da retração, da escuta do ser.

Segundo Rodrigues (2020, p. 70): “na não aceitação do seu conclave, em um modo inautêntico de corresponder-lhe, poderemos ter, então, a angústia enquanto sofrimento psíquico, ou, se o preferirmos, enquanto patologia”. Isso pode acontecer quando se coloca a disposição da angústia na categoria doença – mental – dentro dos parâmetros biomédicos, pois, colocando ela nesse âmbito de compreensão das ciências ônticas que, chega a ser uma incompreensão, acontece uma espécie de afastamento de sua verdade ontológica, inculcando em erros e más interpretações. Quando se pensa que está ficando louco ou doente mental, o ser-aí é impedido pelo velamento médico de conquistar um modo de lidar mais apropriado com o fenômeno, uma vez que a afinação da angústia diz respeito a existência como um todo, não apenas a uma parte cerebral.

O que amplia o modo como interpretamos a existência e a visão sobre os fenômenos. O que talvez, hoje, possa constituir a nossa cura/cuidado, pois a compreensão do problema já é sua cura! Todos os elementos ontológicos tratados aqui, nessa “Primeira Parte”, servirão para acompanhar como se deu a recepção da analítica existencial do ser-aí nas ciências psicológicas nos “*Seminários de Zollikon*”, realizados por Heidegger (2017). E como pôde se instituir a Daseinsanálise como ciência ôntica enquanto uma metapsicologia do existir, através dos psiquiatras Ludwig Binswanger e Medard Boss.

SEGUNDA PARTE

***Seminários de Zollikon: a presença da analítica existencial do
Dasein nas ciências psicológicas***

PRIMEIRO CAPÍTULO

Lida destrutiva do horizonte sedimentado para possibilitar a compreensão daseinsanalítica como metapsicologia do existir

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 daseinsanalítica em favor de uma compreensão completamente diferente. A constituição fundamental do existir humano a ser considerada daqui em diante se chamará “*Da-sein*” ou “*ser-no-mundo*” (HEIDEGGER, *Seminários de Zollikon*, 2017, p. 34).

“*Seminários de Zollikon*” – é um livro marcado por um conjunto de encontros acontecidos na casa do psiquiatra e psicanalista Medard Boss em Zollikon, uma comuna de Zurique na Suíça, entre 1959-1969, em que Heidegger (2017), a convite da classe médica, representantes do paradigma científico-natural, proferiu durante 10 anos, várias palestras para mais de 70 convidados da comunidade acadêmica e alunos de Boss ligados à psiquiatria, psicologia e psicanálise para pensar alguns elementos importantes acerca do existir. Trouxe, então, à luz tanto a compreensão da analítica existencial do ser-aí, bem como o modo de pensar daseinsanaliticamente as crises e transtornos desse ente, frente aos impasses redutores das ciências naturais e do horizonte sedimentado da técnica.

Esses seminários não iniciaram em Zollikon, mas sim, foram realizados pela primeira vez no grande auditório de Burgholzli da Clínica Psiquiátrica da Universidade de Zurique, onde Heidegger (2017) tentou pensar a possibilidade de reinterpretar os fenômenos “psicopatológicos” ou “doenças mentais” a partir da analítica existencial do ser-aí no âmbito dos existenciais-ontológicos presente em “*Ser e tempo*”, pensando-os como transtornos privativos e restrição da liberdade, ligada a indeterminação ontológica do ser-aí. Instituiu-se assim, aquilo que mais tarde ficou conhecido como Daseinsanálise, uma ciência ôntica metapsicológica de bases filosóficas hermenêutica-fenomenológica acerca do existir.

De acordo com Casanova (2021), inicialmente, a tentativa de Heidegger era investigar junto com os representantes da classe médica psiquiátrica, como sua posição filosófica estava sendo recepcionada para a compreensão do sofrimento existencial como um todo, pois o mesmo não estava apenas ensinando filosofia para psicólogos. Sua contribuição foi em ter analisado os problemas que apareciam conjuntamente com eles

em torno dos pressupostos dessas ciências, preocupado, segundo Sá (2017), com a situação hermenêutica do ser-aí na era técnica-científica, como o grande perigo do nosso tempo!

Heidegger (2017) se destinou na missão de saber quais os impactos da analítica existencial do ser-aí poderia causar na reflexão psicológica e psiquiátrica, no que diz respeito às suas experiências fenomenológicas-existenciais. O intuito foi investigar como o existente se relaciona com seu ser, quando este ser mesmo é transformado pela presença de um fenômeno como a angústia, na qual mostra a estranheza, ou o tédio que revela a indiferença, por exemplo.

Junto a isso, imerso no pensamento da história do ser como “acontecimento apropriador” [*ereignis*]⁵¹, Heidegger (2017) ampliou a compreensão de “*Ser e tempo*”, apresentando outra gênese e outro modo de cuidado sobre o sofrimento, pensado como transtornos privativos e restritivos do ser-aí. Isso faz do “*Seminário de Zollikon*” não apenas um livro de filosofia, haja vista ele transitar sobre o universo ôntico das psicologias e dos aspectos existenciais em geral, e não apenas uma atividade meramente teórica e meditativa, onde os psiquiatras pudessem aprender um conhecimento fundante e epistemológico para suas práticas médicas.

Segundo Casanova (2021), o interesse do pensador do ser era dialogar e colocar em questão elementos cruciais sobre a constituição existencial do ser-aí, pensando, conseqüentemente, qual a relação entre filosofia e medicina, filosofia e psiquiatria, filosofia e psicologia. Desse modo, essa compreensão pode ser concebida como uma “filosofia da psicologia” ou “filosofia da psiquiatria” ou “filosofia da psicopatologia”.

O próprio Heidegger chegou a afirmar o entusiasmo que sentia ao ver o quanto a sua filosofia estava saindo das prateleiras dos filósofos e ganhando mesmo a possibilidade de se constituir uma compreensão em torno das ciências psicológicas com a sua analítica e os existenciais-ontológicos, radicados na estrutura unitária do cuidado, abrindo a

⁵¹ Esse termo diz respeito ao pensamento tardio de Heidegger posterior a “*Ser e tempo*”, conhecido como “a viragem” para a “apropriação histórica da verdade do ser” como “acontecimento apropriador” [*ereignis*]. “Esse termo significa corretamente ‘acontecimento’, ‘evento’, ‘ocorrência’. No entanto, ele ganha no texto heideggeriano um sentido técnico. Heidegger procura pensar o termo a partir da presença de dois radicais: *augen* e *eigen* que significam respectivamente ‘ver’ e ‘próprio’. Assim, o que temos não é um acontecimento entre outros, mas um acontecimento no interior do qual tem lugar por meio da experiência da visão uma determinada apropriação. Ele aponta antes de tudo para o acontecimento de uma apropriação por parte do homem de si mesmo enquanto ser-aí, na medida mesmo em que o ser-aí se deixa apropriar pelo ser, pela história do ser, pela verdade do ser” (Nota de Casanova em “*Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*”, 2014, p. 06).

possibilidade de uma Daseinsanálise⁵² médica, fenomenológica e hermenêutica. Cujas tarefas eram elucidar e descrever os fenômenos ditos psicopatológicos, “rigorosamente como problemas existenciais, no sentido de que eles se enraízam no cerne mesmo da existência” (CABESTAN; DASTUR, 2015, p. 10).

Heidegger (2015) tinha em mente a compreensão da filosofia ligado à existência, à medicina, presente já na filosofia grega antiga, como “remédio” [*pharmakon*] e cura da “alma” [*psyché*] vivente. Nesse sentido, não havia uma separação das disciplinas em suas especificidades, como vigora nas ciências ônticas particulares de hoje, não existia a separação entre filosofia e medicina, filosofia e psicologia, uma vez que todas elas se ligam e se co-pertencem.

Portanto, a Daseinsanálise busca colocar “toda reflexão e toda prática médica no quadro de uma meditação ontológica tendo em vista o modo de ser do homem” (CABESTAN; DASTUR, 2015, p. 11) como ser-aí. Essa compreensão, no limite, traz consigo uma mudança de perspectiva, “para-além” da compreensão biomédica e anatômica de um ente vivo natural, pois busca uma tentativa de compreender as crises e os transtornos não apenas no âmbito “animal” [*animalitas*], mas o seu lado “humano” [*humanitas*].

Sendo assim, nasce uma atenção e um cuidado que leva em consideração os aspectos existenciais, uma atitude crítica frente às interpretações psicológicas que tendem a caminhar pela funcionalidade técnica e pelo método das ciências naturais, concebendo os fenômenos como doenças. A analítica existencial mostra que no “desvelamento desse modo de ser implica uma compreensão renovada das condutas humanas, assim como dos transtornos mais ou menos profundos que os afetam” (CABESTAN; DASTUR, 2015, p. 11), nos quais estão imanentemente perpassado pela relação fática mundana e histórica, pois:

⁵² A Daseinsanálise é considerada aqui como uma ciência ôntica metapsicológica, por se basear nos existenciais-ontológicos presentes na analítica do ser-aí, na medida em que a analítica visa interpretar os fenômenos hermeneuticamente, ou seja, a partir do horizonte histórico de relação que o ser-aí tem com o mundo fático e com os outros. Como o próprio nome [*meta*] diz: “por sobre e para além em direção a” (HEIDEGGER, 2006, p. 97), a Daseinsanálise é uma compreensão “para-além” das visões psicológicas em geral, de algo simplesmente dado no “homem” como uma propriedade, uma unidade psíquica ou cerebral, pois suspende, com a noção de intencionalidade, também as nomenclaturas entitativas modernas “eu, ego, subjetividade, consciência, inconsciente”, para ir “em direção” a condição ontológica de ser-aí-lançado no aberto.

Quer se trate da melancolia, da mania, dos transtornos obsessivo-compulsivos (TOC), da depressão ou da esquizofrenia, a descrição dessas patologias assim como seu tratamento não poderiam permanecer os mesmos segundo se considere aquele que sofre de qualquer dos transtornos citados como um ser neural, ou como uma *psyché* dominada por conflitos inconscientes (CABESTAN; DASTUR, 2015, p. 11).

Sendo assim, para chegar à compreensão acerca dos fenômenos ligados ao existir, necessita, antes de mais nada, suspender determinadas categorias sobre o “homem”, inclusive ele mesmo colocado entre parênteses, como mostrado na epígrafe deste capítulo, retirada do primeiro seminário datado de 1959. Este, considerado um dos mais importantes para a apresentação da Daseinsanálise, pois todas essas categorias ainda estarem ligadas pela via da antropologia, biologia e psicologia (STEIN, 2014).

Mais ainda: pela impossibilidade de caminhar por essas vias de acesso ao ser-aí, pois, de acordo com Ernildo Stein (2014), a analítica existencial como hermenêutica da facticidade acabou por efetivar uma destruição da história da ontologia tradicional, já presente no & 6 de “*Ser e tempo*”. Nesse sentido, Heidegger (2017) iniciou os seminários, quebrando toda uma gama de noções hipostasiantes que foram usadas para responder à pergunta metafísica “o que é – o homem”? Desse modo, de acordo com ele, tenta-se objetivá-lo e fechá-lo em uma determinação.

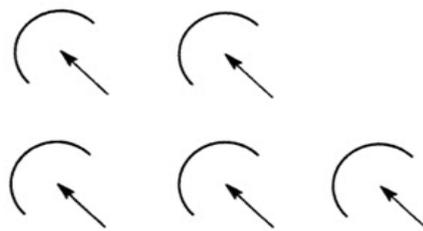
Contra isso, foi apontada a constituição fundamental do ser-do-homem como existente, como ser-aí: um ente aberto para fora, o “aí”, ou, o “sítio” da compreensão de ser, no qual se encontra já sendo-no-mundo. “O *que* é o ser humano? – como o ser humano é – a concreção fundamental – isto é, entretecido em seu crescimento com originariamente concrecido – *com-creto*⁵³ – eu sou como *Dasein*” (HEIDEGGER, 2021, p. 112). Ser um ser-aí, nesse caso, é um manter-se aberto para as possibilidades em um mundo fático, na própria concreção cotidiana onde se encontra o sentido das dinâmicas de realização e das tarefas de ocupação, do modo de habitação e da relação existencial.

⁵³ Na passagem a seguir, Heidegger combate as críticas feitas à daseinsanálise enquanto um método advindo da filosofia, como se fosse algo abstrato e por não estar dentro dos parâmetros empíricos e mensuráveis das ciências experimentais, naturais e exatas, mostrando, ao contrário, uma inversão dos papéis, apontando que são as próprias teorias científicas miraculosas e abstratas. Portanto, para perceber o aceno da compreensão de ser: “nenhum desvio em direção ao abstrato – mas conduzir para aquilo, *em que cada uns de nós* não apenas existe faticamente – mas *essencialmente, em que (cada um e) nós estamos reunidos uns com os outros* – o que nos *deixam compertencer* – o mais *com-creto* – o *concreto*” (HEIDEGGER, 2021, p. 76).

Desse modo, a abertura do ser-aí não pode ser fechada e delimitada em si como um ente simplesmente dado, nem se encontra em algum lugar efetivo como um objeto presente à vista apreendido pelo caráter de subsistência, como uma mesa, por exemplo, mas sim “enquanto o ser-no-mundo (estada no mundo -: *manter-se junto a* – expressamente – como co-considerado” (HEIDEGGER, 2021, p. 101. Isso, por se manter na clareira, concernido pela interpelação do ser, pois, “‘existência’ ‘é’ – e a reflexão permanece aí junto àquilo que mostra a si mesmo” (HEIDEGGER, 2021, p. 131).

Para ficar mais claro e poder elucidar essa mudança totalmente contrária às concepções e pressuposições sedimentadas ao longo da tradição ocidental antiga e moderna acerca do “homem”, Heidegger (2017) proporciona um aceno importantíssimo, iluminando de modo preparatório o caminho inicial de suas investigações, na medida em que pensa na diferença ontológica entre o ser e ente, entre ser-aí e os entes simplesmente dados. Assim, ofereceu aos seminaristas da classe médica psiquiátrica a possibilidade de uma compreensão *daseinsanalítica* em torno do existir.

Para tanto, Heidegger (2017) apresentou um desenho feito à mão no quadro negro e no papel de anotações que, segundo ele, sintetizava a constituição essencial do ser-aí um ser de possibilidades, como abertura ontológica-existencial:



A finalidade deste desenho é apenas mostrar que o existir humano em seu fundamento essencial nunca é apenas um objeto simplesmente presente num lugar qualquer, e certamente não é um objeto encerrado em si. Ao contrário, esse existir consiste em “meras” possibilidades de apreensão que apontam ao que lhe fala e o encontram e não podem ser apreendidas nem pela visão nem pelo tato (HEIDEGGER, 2017, p. 33).

Com esses primeiros apontamentos do caminho a ser percorrido durante os seminários, segundo Casanova (2021), Heidegger acabou rompendo com o próprio limite

proposto e sedimentado pelas ciências naturais, afrontando e confrontando⁵⁴ a classe médica psiquiátrica sobre seus fundamentos e suas concepções prévias do que seja o “homem”, mas não do ser-do-homem. Haja vista, em hipótese alguma, os seus próprios fundamentos poderiam ser colocados em questão por essas mesmas ciências, justamente por elas se basearem em um modo de proceder que está apenas preocupado no fazer e no operar, não em pensar o fundamento como faz o pensador, o filósofo⁵⁵.

Nessa perspectiva, Ernildo Stein (2014) mostra que as peças do jogo foram completamente embaralhadas, na medida em que o filósofo alemão apontou para uma posição mais fundamental acerca do “existir” [*ek-sistere*]. Para isso, se distanciou de tudo aquilo que acompanha a ideia de “homem” como “animal” [*animalitas*], rechaçando as noções de sujeito, subjetividade, consciência, alma, espírito, pessoa, eu, inconsciente, bem como o aparato psíquico, mental e cerebral, “cujas definições tradicionais lhe pareciam insuficientes no que diz respeito ao que constitui a verdadeira especificidade do ser humano” (CABESTAN; DASTUR, 2015, p. 36), de que ele existe e porta um primado ontológico de abertura para o ser dos entes na totalidade (compreensão), sensível e afetivo (disposição) no contato “com” tudo aquilo que vem ao seu encontro no mundo, pois:

O que o existir enquanto Da-sein significa é um manter aberto de um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e que se lhe fala em seu ser como clareira. O Da-sein humano como âmbito de poder-apreender nunca é um objeto simplesmente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma, e em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação (HEIDEGGER, 2017, p. 34).

Nesse percurso, para poder descrever melhor a compreensão do método fenomenológico aos convidados psiquiatras, psicanalistas e psicólogos, para poder apresentar as crises e os transtornos existenciais a partir de uma perspectiva fenomenológica, o pensador da Floresta Negra realizou uma tarefa hercúlea, na medida em que sentiu a necessidade de ir caminhando para trás nos seminários para abordar os assuntos que precisavam serem pensados novamente. Tal necessidade, dizia respeito às

⁵⁴ “Para o que será discutido agora, toda ciência deve ser afastada; quer dizer, neste momento não será utilizada. Em sentido positivo, dever-se-ia, então, perguntar: como proceder? Precisamos aprender uma nova maneira de pensar” (HEIDEGGER, 2017, p. 37).

⁵⁵ “O fato de que o verdadeiro porta-voz das ciências naturais tenha sido um filósofo indica que refletir para onde as ciências naturais se dirigem não é coisa das ciências naturais, mas da filosofia, sem que geralmente cientistas o saibam explicitamente” (HEIDEGGER, 2017, p. 50).

questões existenciais, pois a própria questionabilidade ficou encoberta e obscurecida pelo esquecimento do ser, proporcionado pelo “encurtamento hermenêutico” (STEIN, 2014, p. 11).

Esse trabalho ficou caracterizado como uma lida destrutiva do horizonte sedimentado, algo que já tinha sido elaborado por Heidegger (2015) em “*Ser e tempo*”, como sendo único modo de conseguir liberar o ser-aí dos encurtamentos históricos que acabaram sendo naturalizados, banalizados na cotidianidade e no âmbito científico, encobrendo as experiências vividas e o simples mostrar dos fenômenos, pois, o modo fenomenológico, por ser o mais próximo é o mais distante e sempre o último a se mostrar teoricamente. Para conseguir fazer com que esse campo fenomenológico aparecesse tematicamente foi preciso quebrar com certos pressupostos tomados pelo modo da evidência, no sentido de que deve ser simplesmente aceito, sem precisar de qualquer prova ou questionamento sobre seus fundamentos.

Nesse sentido, foi preciso colocar em questão aquilo que Heidegger (2017) chamou de “aceitação” [*acceptio*]⁵⁶ e “suspender” [*epoché*] tais noções para conquistar um novo acesso interpretativo sobre as afetações, crises e transtornos existenciais. Segundo ele, as evidências presentes nas aceitações se mostram de duas formas. A primeira derivada da palavra “admissão” [*annahme*], entendida como “suposição” [*suppositio*], hipótese e subordinação, na qual “coloca algo como condição”: uma condição de se... então.

Dito de outro modo, essa “suposição” [*suppositio*] enquanto “admissão” [*annahme*], refere-se a um modo de subordinar isto àquilo, a partir de suposições que aspiram uma prova, como a hipótese do inconsciente freudiano e dos atos falhos, como prova da hipótese. “Tais suposições são as *aspirações* e as *forças*. Essas supostas aspirações e forças *provocam* e *efetivam* os fenômenos. Então os atos falhos podem ser explicados de uma ou de outra forma, isto é, podem ser provados em sua origem” (HEIDEGGER, 2017, p. 35).

⁵⁶ Aceitações: são chamadas de “existenciais” por Heidegger nos “*Seminários de Zollikon*”, no intuito de liberar o acesso ao campo fenomenológico, pois, se referem, fundamentalmente, ao modo como o ser-aí se relaciona no mundo, a saber, da relação com o “tempo”, “espaço” e o “corpo” dentro do projeto problemático da “natureza”, no qual sustenta as bases científicas da psiquiatria médica com essas aceitações. Assim, o filósofo empreendeu uma lida destrutiva do horizonte sedimentado, saindo da substantivação e homogeneidade dessas noções para a forma verbal, a fim de possibilitar uma melhor apropriação do sentido fundamental acerca das experiências existenciais contida nessas noções, que acometem e acompanha o ser-aí na relação fática.

A segunda evidência presente na “admissão” [*annahme*] é a “aceitação” [*acceptio*], isto é, aquilo que não pode ser provada por suposições hipotéticas, uma vez que é um admitir sem provas. Toma-se, desde há muito, determinadas noções como já dadas, completamente óbvias, como algo evidente por si mesma, sem precisar de nenhuma análise mais rigorosa. De acordo com Novaes de Sá (2017), é uma admissão no sentido de aceitar completamente as significações enrijecidas, antes tomadas como naturais e simplesmente dadas, pois:

Aquilo que é percebido na aceitação não necessita de prova. Ele se identifica por si. O assim percebido é ele mesmo o *chão* e o *fundamento* em que o que é dito sobre ele está fundado e colocado. Trata-se aqui de um mero identificar o que é dito. Chegamos a isso com uma simples indicação. Nenhuma necessidade de argumentos (HEIDEGGER, 2017, p. 35).

Conforme Casanova (2018), a investigação heideggeriana se volta especificamente para quatro “aceitações” [*acceptio*], quatro temas centrais da psiquiatria moderna trabalhar em seu modo de proceder: “natureza”, “espaço”, “tempo” e “corpo”. Estes, por sua vez, estão intimamente conectados entre si, cada um trazendo consigo uma função necessária para que as ciências naturais possam receber o estatuto de verdade a partir da legalidade das leis da física. Portanto, só a partir da “desconstrução” ou “destruição” dessas aceitações que poderia colocar a questão do existir de um ponto de vista fenomenológico e, ao mesmo tempo, a possibilidade de pensar uma ciência ôntica daseinsanalítica sobre o sofrimento e os transtornos, por parte de Binswanger e Boss.

A princípio, o homem educado e formado na área médica-psiquiátrica das ciências naturais, diante do método fenomenológico, segundo Heidegger (2017), se vê logo intrigado, como foi o caso dos participantes dos seminários, se perguntando: o que é que esses temas têm a ver com a psicologia, com a existência enquanto tal? Quais as necessidades de inserir esses temas no interior de um campo ôntico clínico, como ciência do cuidado e tratamento humano? Qual sua relação com os fenômenos psicopatológicos em geral? Em que medida é importante inserir, espaço, tempo e corpo para responder aos dilemas diretamente ligado ao sofrimento e a loucura, as crises e os transtornos existenciais em geral?

Todas essas perguntas ecoam como grandes enigmas nas cabeças dos psiquiatras, pois a grande dificuldade se encontrava na não apropriação da compreensão do homem

como ser-aí pela presença sedimentada da concepção de homem vista como uma fusão entre “psíquico” e “soma”, ambos pensados pela vigência do paradigma fisiológico, uma composição antiga advinda da definição “animal racional”, presente na divisão entre “alma e corpo”. Por outro lado, enraizados também pelo modelo subjetivista de orientação de mundo, na qual atrapalha as respostas acima, elaboradas por Heidegger (2017), justamente por não se tratar de uma análise de instâncias particulares, de propriedades cerebrais ou neuronais, muito menos uma análise de uma psique, de interioridade.

Isso porque, segundo Casanova (2021), a tendência acirrada do mundo moderno de colocar a centralidade de todo agir e se comportar instituído pelo “sujeito”, “eu”, “consciência”, pela representação do mundo tornada imagem pela “subjetividade”, se mostrava, antes de tudo, como perigo. Isso porque retiraria o caráter de abertura do ser-aí e o colocava em um esquecimento de sua posição existencial, justamente por reduzir a abertura enquanto clareira, colocando-a no âmbito da subjetividade, negligenciando sua “dinâmica [*ekstática*] para o fora” e sua relação tempo-histórico como um todo.

Portanto, essas concepções deveriam ser colocadas “em suspensão”⁵⁷ [*epoché*], assim também como a noção cerebral, mental, psíquica, inconsciente, subjetiva. Nesse panorama, mesmo a filosofia francesa contemporânea, segundo Cabestan; Dastur (2015), ainda fala em modos de subjetivação quando fala em inter-subjetividade, como se o que importasse fosse descrever como alguém se torna sujeito, ou como alguém adocece psiquicamente.

Será que nós podemos erguer a pretensão de operar com essa ideia de que somos sujeitos, subjetividades, pessoas? Será que é tão trivial assim, dizer que “eu” estou aqui por que “eu” quis? Que todos os comportamentos estão estruturados pela perspectiva egóica, como sonhos, expectativas, ideias e valores? Será que alguém pode pensar em algo como “meus valores”? Será que as coisas se revelam assim mesmo? Que as crises

⁵⁷ “Como determinar, a princípio, o modo de ser do ente humano? Como pensar esse modo de ser a partir da tendência estrutural da tradição de determiná-lo a partir de uma unidade entre alma, corpo e espírito? Há algo assim como alma e espírito ou precisamos seguir uma tendência contemporânea de suprimir essas instâncias e reuni-las no conceito de mente? Como se articulam mente e corpo? Em que medida o conceito moderno de psiquismo e a relação entre atividade psíquica e subjetividade podem e devem ser assumidos no início de nosso trabalho? O que significa para o ente humano ter um corpo? Qual o estatuto da corporeidade? Como ficam as descobertas das neurociências quanto a tal estatuto? Qual o lugar do cérebro na condução atual da investigação sobre o modo de ser do humano? É preciso partir do sujeito para a compreensão e o tratamento de transtornos existenciais? Ainda faz sentido falar do ente humano a partir de um eu? Superar a perspectiva subjetiva implica necessariamente cair em uma abordagem do ser humano como ser social? Em que medida a historicidade atravessa de maneira radical todas as possibilidades de pensar o ser de tudo o que é humano?” (CASANOVA, 2021, p. 35).

se mostram apenas por entes subjetivos, psíquicos e cerebrais? Como aponta Casanova (2021), são perguntas por demais elementares e difíceis de responder, mas que não podem deixar de serem formuladas, pois desde o início da modernidade o paradigma da consciência, ou melhor, a metafísica da subjetividade, tomou para si todas as interpretações possíveis sobre as coisas a partir desse primado.

Quando acompanhamos a leitura fenomenológica, percebemos de imediato que não é possível responder às indagações contidas nos parágrafos anteriores por essas categorias da consciência. O próprio projeto de “*Ser e tempo*” já foi um abandono, desde o princípio, da perspectiva do “eu” e da “subjetividade”, colocando em seu lugar a palavra “sentido”, como aquilo que possibilita uma ação, um comportamento (STEIN, 2001).

Nesse sentido, o ser-aí age, quando se abre para ele um campo de compreensão e interpretação de sentido de ser em sua relação fática, proporcionado por um horizonte histórico de possibilidades para a realização de um projeto existencial, pois “constitui, originariamente, o ser do poder-ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 409). Mas, do ponto de vista ontológico: o que significa sentido?

Sentido é o contexto no qual se mantém a possibilidade de compreender alguma coisa, sem que ele mesmo seja explicitado ou, tematicamente, visualizado. Sentido significa a perspectiva do projeto primordial a partir do qual alguma coisa pode ser concebida em sua possibilidade como aquilo que ela é. O projetar abre possibilidades, isto é, o que possibilita (HEIDEGGER, 2015, p. 408).

Em outras palavras, o agir humano decorre da consumação de uma abertura de possibilidade. Esta, por sua vez, advém daquilo que conjunturalmente o mundo apresenta como possível, como aquilo que precisa ser feito dentro de uma configuração referencial específica na conjuntura mundana, que chama e convida o ser-aí para entrar em correspondência com o que vem ao seu encontro, não quando o “eu” quer e pretende, pois não diz respeito a uma mera arbitrariedade autônoma (NUNES, 1999).

Ao contrário, na perspectiva fenomenológica, o sentido realiza aquilo que torna possível uma ação, como sendo a condição da possibilidade do próprio acontecimento. Todavia, a base dessa abertura não se encontra na consciência e no “eu” egóico, mas sim na compreensão de ser alicerçado no sentido como aquilo “*em que o ser humano se mantém sempre já a cada vez como homem*” (HEIDEGGER, 2021, p. 76). Sendo assim, o próprio modo de perguntar se altera, segundo Casanova (2021), pois salta do “quem eu

sou”, para investigar “como foi possível este estar-aqui” e não ali? Mais ainda: o que tornou isso possível? Quer dizer, como tornar possível uma certa possibilidade enquanto possibilidade? E quais as condições que viabilizam uma possibilidade específica, sua estabilidade ou a falta dela?

Nesse prisma, não importa quem “eu sou” subjetivamente. O mais importante agora é pensar o que torna possível a estabilidade dos modos de ser, que familiaridade é essa do mundo com a qual se abre a possibilidade de um contar-com-algo em referência a uma orientação de sentido que, no limite, organiza “os espaços, os tempos e os corpos”. Assim, o agir e o modo de comportar do ser-aí contemporâneo, advém de uma destinação histórica do mundo niilista e da técnica, da força funcional de suas normalidades normativas que, por sua vez, passou a emancipar várias patologias no social, segundo Joelson Rodrigues (2020), como estresse, ansiedade, síndrome de *burnout*, depressão, como fruto da medida histórica do tempo.

O método hermenêutico-fenomenológico pretende interpretar o sofrimento em geral, suas crises e transtornos ligados à confrontação com o próprio ser-aí, não mais pensando em uma psicologia da identidade, da subjetividade, uma vez que “o existente humano de maneira muito peculiar não nasce, mas abruptamente irrompe no campo de manifestabilidade dos fenômenos” (CASANOVA, 2021, p. 91). No limite, isso aponta para o fato de que o ser-aí surge no lançar-se abrupto na facticidade do seu mundo, como também nunca se experimenta primeiro a si mesmo, para só assim, depois, a partir de uma representação subjetiva, experimentar o mundo exteriormente. Todavia:

É preciso aqui antes de tudo perguntar: como é preciso que um ente seja constituído para que ele possa experimentar transtornos existenciais? Em que medida esses transtornos estão ligados com algo assim como o sofrimento? Todo sofrimento se confunde com dor? Que diferenças são imprescindíveis estabelecer aqui para que se possa plenamente se aproximar dos fenômenos ditos psíquicos em geral? Como lidar com categorias patológicas e com a noção mesma de doença mental no presente campo de análise? (CASANOVA, 2021, p. 32).

Ora, ao invés de olhar para essa estabilidade como uma estabilidade meramente assentada na identidade egóica, uma vez que o “eu” é sempre derivado e restritivo, assim como o cérebro, os neurônios e o inconsciente, a tentativa hermenêutica-fenomenológica busca pensar, de acordo com Casanova (2021), a estabilidade dos modos de ser a partir

dos espaços, dos tempos e dos corpos, dando atenção aos modos de espacialização, temporalização e corporação do ser-aí em sua relação fática, substituindo a identidade egóica pelos modos de organização dos espaços, tempos e corpos.

Sendo assim, é preciso pensar o lugar de ser da existência: espaço, tempo e corpo como base das experiências existenciais em geral, por conseguinte, do sofrimento, fruto do embate relacional de afetação, onde seu ser está sempre em jogo. Por esse motivo, “uma mera classificação dos fenômenos destacados não pode ser suficiente, mas precisa ser orientada para a existência histórica concreta do homem contemporâneo, isto é, do homem que existe na sociedade industrial contemporânea” (HEIDEGGER, 2017, p. 140).

Aqui se encontra o cerne da perspectiva *daseinsanalítica*, a saber, o salto em transição para um outro modo de pensar o ente humano como ser-aí em sua relação histórica. Haja vista o termo “meta” presente na palavra “meta-psicologia”, enfatiza justamente o modo de ultrapassamento das instâncias psíquicas e cerebrais para se ater ao existir do ser-aí em sua temporalidade e historicidade. Portanto, a *Daseinsanálise* salta “por sobre e para além do próprio real em direção ao ser. ‘Por sobre e para além em direção a’ (*Hiniüber*) diz-se, em grego: μετά. (HEIDEGGER, 2006, p. 97).

Nesses termos, todo relacionamento do homem com o real, enquanto ser-aí, é em si mesmo metafísico, pois é possibilitado por uma abertura interpretativa de contato com o mundo sobre o ente na totalidade, na qual ultrapassa o real, este, podendo ser pensada aqui como a empiria sensorial biológica, por exemplo. Assim, a *Daseinsanálise* se constitui como uma possibilidade interpretativa da existência e dos fenômenos, que “vai além” das visões psicológicas de uma psique e mente, para um novo modo de compreensão do relacionamento do ser-aí com o sofrimento, as crises e os transtornos privativos, decorrente da própria relação no mundo, compreendendo a “doença como restrição de sentido”⁵⁸ e o “modo como tal restrição pode estar relacionada com o sofrimento psíquico e mesmo com a ‘doença’” (RODRIGUES, 2020, p. 115).

⁵⁸ “Embora sejamos fundamentalmente abertura, tendemos ao fechamento. Essa tendência, entretanto, não se concretiza, pois, desse modo, o homem se constituiria como ente subsistente em si, negando a sua humanidade. Não podendo estar de um modo absoluto em fechamento, podemos, no entanto, limitar o nosso âmbito de abertura, estabelecendo, dessa forma, uma restrição existencial” (RODRIGUES, 2020, p. 110). Nesse sentido: “a doença é, portanto, uma privação de uma possibilidade existencial, ela decorre de uma restrição, que molda o modo como a realidade é percebida, reduzindo o horizonte de aparecimento do que nos cerca” (RODRIGUES, 2020, p. 115).

Já que a Daseinsanálise é considerada como uma metapsicologia do existir, se caracterizando como uma ciência ôntica, entendida aqui como um exercício clínico em um caso singular concreto, elaborada pelos psiquiatras suíços Ludwig Binswanger e Medard Boss, que acabaram levando a compreensão ontológico-existencial de Heidegger em uma lida psicoterapêutica e uma reformulação psicopatológica, como veremos mais na frente na terceira parte desta pesquisa, esse método de investigação hermenêutico-fenomenológica se baseia, sobretudo, nos existenciais ontológicos presentes na analítica existencial do ser-aí. Portanto: “a Daseinsanalyse [*Daseinsanalyse*] é ôntica, a analítica do Dasein [*Daseinsanalytik*] é ontológica” (HEIDEGGER, 2017, p. 139).

Diante disso, é importante frisar que a intenção de Heidegger nos “*Seminários de Zollikon*”, apesar de todo o seu entusiasmo ao ver sua filosofia saindo das prateleiras dos filósofos para um âmbito novo, como as ciências psicológicas, não fez com que ele mesmo constituísse a Daseinsanálise como uma metapsicologia do existir. Ele apenas abriu as portas para a possibilidade de pensar os fenômenos que afetam o ser do ser-aí, através da compreensão dos existenciais de bases ontológicas. Dessa forma, “*Daseinsanalyse* não significa outra coisa do que o executar da apresentação das características do Dasein tornadas tema na analítica do Dasein, as quais chamam-se existenciais” (HEIDEGGER, 2017, p. 140).

Por ser ontológica⁵⁹, a análise ôntica não busca reconduzir os fenômenos aos processos cerebrais nem a unidade subjetiva de um “eu”, muito menos um inconsciente com forças pulsionais determinantes que atuaria por detrás da aparição. Mas preocupa-se em ampliar a interpretação sobre o sofrimento ligado com a dinâmica [*ekstática*] de relação espacial, temporal e corporal em que o ser-aí se encontra faticamente (STEIN, 2014). Para isso, Heidegger (2017) realiza uma lida destrutiva das aceitações “espaço, tempo e corpo” presente no projeto da “natureza”, pois ela estrutura as bases da legalidade dos fenômenos e o problema da causalidade para o existir, colocando a posição natural “entre parêntes” para acessar o campo hermenêutico-fenomenológico das crises e dos transtornos existenciais, bem como possibilitar um outro modo de contato, atenção e cuidado com o ser-aí no âmbito ôntico médico psiquiátrico e na psicoterapia.

⁵⁹ “O que é, então, o *fator decisivo* nesta *analítica do Dasein*? Não se reconduz, como fazia Freud, os sintomas aos elementos. Antes, pergunta-se por aquelas determinações que caracterizam o ser do Dasein com referência à sua relação com o ser de modo geral” (HEIDEGGER, 2017, p. 135).

SEGUNDO CAPÍTULO

A “natureza” como legalidade dos fenômenos: o problema da causalidade para o existir

A ciência natural só pode observar o homem enquanto algo simplesmente presente na natureza. Surge a questão: seria possível atingir dessa forma o ser-homem? Dentro desse projeto científico-natural só podemos vê-lo como ente natural, quer dizer, temos a pretensão de determinar o ser-homem por meio de um método que absolutamente não foi projetado em relação à sua essência peculiar (HEIDEGGER, *Seminários de Zollikon*, 2017, p. 51).

A “natureza” é o fundamento do projeto moderno das ciências naturais. Ela é considerada a maior “aceitação” [*aceptio*] a ser desdobrada por Heidegger nos “*Seminários de Zollikon*” (2017), uma vez que esse projeto possibilitou o aparecimento das outras “aceitações” [*akzeptionen*] como “espaço, tempo, movimento, causalidade” que são relacionadas entre si. A essência desse paradigma da física, foi supor leis da naturais que pudessem ser comprovadas empiricamente através da mensuração, tentando descrever os fenômenos em linguagem matemática, realizado principalmente por Galileu (1564-1642) e Newton (1643-1727) pela física clássica.

Galileu realizou a observação dos fenômenos como eles ocorrem, sem os preconceitos de natureza religiosa e filosófica, longe de toda forma especulativa da física aristotélica, se baseando apenas na experimentação. Segundo ele: “nenhuma afirmação sobre fenômenos naturais, que se pretenda científica, pode prescindir da verificação de sua legitimidade através da produção do fenômeno em determinadas circunstâncias” (GALILEU, 1987, p. IX). Porém, para obter esse conhecimento exato da natureza, “exige-se que se descubra sua regularidade matemática” (GALILEU, 1987, p. IX).

Esse conceito que comumente hoje chamamos de “natureza”, tinha um outro sentido no interior do mundo grego, houve um longo lastro de tematização na tradição ocidental sem ser tratada apenas como objeto da ciência natural. Heidegger, em “*Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*” (2015²), mostra que o mundo grego tinha uma outra palavra e outro sentido para se referir a esse conceito de natureza [*physis*] em grego [*φύσις*], para designar aquilo que brota, que faz crescer e nascer a partir de si mesmo, próprio da vida, como crescimento e diferenciação de si mesma. Em outras palavras: “esta é, simultaneamente, a significação fundamental do

grego φύσις, φύειν, Φύσις significa o crescente, o crescimento, o que propriamente cresceu em um tal crescimento” (HEIDEGGER, 2015², p. 35).

Portanto, o sentido da palavra grega [φύσις], constituía-se como um elemento amplo, pois, “crescimento” e “crescer” diz respeito também ao próprio irromper da experiência originária do homem, não apenas ao crescimento das plantas e animais. Mesmo esses acontecimentos não eram vistos como eventos isolados em si mesmos que se mostravam de modo esporádico, pelo contrário, todo o acontecimento, digamos, é “dominado pela mudança das estações, em meio à alternância entre dia e noite, em meio ao curso dos astros, da tempestade e do clima, em meio ao furor dos elementos. Tudo isso reunido em uma unidade é o crescimento” (HEIDEGGER, 2015², p. 35).

A própria filosofia deu os seus primeiros passos como física, uma vez que os antigos pensadores como Tales, Heráclito, Protágoras, Anaximandro, Demócrito, dentre outros, eram considerados “fisiólogos” [φυσιολογικοί], filósofos da natureza da [phýsis] pelo [logos]. Isso porque refletiam sobre a origem do universo em uma cosmologia contraposta à mitologia grega, pois em sua maioria eram matemáticos, astrônomos e físicos.

Os principais interesses no interior de suas investigações era fornecer princípios racionais a partir dos elementos da “natureza” [phýsis], buscando encontrar sua unidade essencial na pluralidade, a totalidade do ente: “tudo é um” [πάντα τὰ ὄντα]. Parmênides mesmo, considerado o filósofo do ser, pensou a verdade como a própria natureza em seu poema “*Da natureza*”, pensando no sentido amplo de [phýsis] como a “vigência do ente na totalidade”, pois:

Esta φύσις, esta vigência do ente na totalidade, é experimentada pelo homem de modo tão imediato quanto arrebatador. Em sua lida com as coisas, ele a experimenta consigo mesmo e com os iguais: aqueles que são com ele da mesma forma. Os acontecimentos que o homem experimenta em si, geração, nascimento, infância, maturidade, velhice, morte, não são de maneira nenhuma acontecimentos no sentido restrito e atual de um evento especificamente biológico, eles pertencem muito mais a vigência universal do ente, que concebe conjuntamente em si o destino humano e sua história (HEIDEGGER, 2015², p. 35-36).

Em Aristóteles (1989) encontramos a menção ao conceito de [phýsis] presente no título de sua obra “*Física*” [τὰ φυσικά], como uma tentativa de investigar os princípios primeiros e as finalidades últimas, aquilo que foi elaborado em outras investigações designadas mais tarde, depois de sua morte, de “*Metafísica*” – [τὰ μετὰ τὰ φυσικά]. Através, digamos, de uma dupla investigação, a saber, buscando compreender a natureza

das coisas e o ser do ente na totalidade, a sua “essência” [*quididade*] como entidade do ente em seu ser, na medida em que passou a perguntar: “que é o ente que é”? Para obter em seguida o seu “quê” [*quid*], sua essência e substância.

Nesse sentido, o [*logos - λόγος*] enquanto “enunciação significativa de algo”, se mostra como o retirar do velamento a vigência do ente na totalidade, pois “existir como homem já significa: trazer o vigente a enunciação. A enunciação é trazida à vigência do ente vigente: sua ordenação e estatuto, a lei do ente mesmo” (HEIDEGGER, 2015², p. 36), na medida em que “o que é enunciado já está necessariamente no interior da φύσις” (HEIDEGGER, 2015², p. 36). Portanto, “a Φύσις é desencoberta e arrancada do velamento expressamente no λέγειν” (HEIDEGGER, 2015², p. 37), no “dizer” sobre a verdade como “desencobrimento” [*αλήθεια*] da vigência do ente na totalidade.

Desse modo, há uma copertinência mutua entre [*φύσις, λόγος, αλήθεια*] no mundo grego antigo. De acordo com Casanova (2015), o conceito de “física” [*φύσις*] passou a ter outra conotação com a tradução para o latim com o termo “natura natural” [*natura naturali*], para designar a “natureza das coisas e sua gênese”, bem como os processos envolvidos de todos os seres vivos. O que possibilitou para a modernidade, conceber a natureza como um objeto das ciências naturais, através de um método quantificador e mensurador a partir da conformação com suas leis, para conquistar o domínio e controle da natureza pela extração exploradora de recursos naturais no interior do processo técnico.

Portanto, foi pensando no perigo do projeto natural para o homem moderno que fez Heidegger (2017) se dirigir enfaticamente aos representantes da classe médica psiquiátrica nos “Seminários de Zollikon”, uma vez que a essência da “verdade” como [*αλήθεια: aletheia*] foi modificada na Modernidade para a exatidão e a certeza, na medida em que o conceito de “física” [*φύσις: physis*] passou a ser caracterizado apenas como natureza. Dessa forma, passou a posicionar todos os entes e os fenômenos no âmbito da realidade natural como entes simplesmente dados, passíveis de experimentação, mensuração e quantificação conforme a lei da causalidade, “espaço, tempo e corpo”.

De acordo com Cerbone (2014), esse projeto tinha como meta principal apreender o conhecimento exato do funcionamento da natureza e dos corpos que a acompanha, em vista de proporcionar a calculabilidade e, assim, poder antecipar os fenômenos para o controle e domínio do ente, como um modo de abertura para o ser dos entes naturais. Mais ainda: o problema maior se mostra no modo como os entes e os fenômenos são posicionados a se adequarem ao modelo da física a partir da natureza e suas leis, para

enfim, descobrir a exatidão do real em um experimento que, no limite, responde a uma teoria, ou seja, a uma visão prévia ontológica de orientação de partida.

Dito isto, o que está em questão nessa interpretação não é a natureza em si como tal, mas sim o modo como é feito esse posicionamento para a interpelação dos entes como naturais. “Suposição que considerava a determinação da legalidade de acordo com a qual os pontos de massa se movem no espaço e no tempo, mas de forma alguma considerando aquele ente que chamamos de homem” (HEIDEGGER, 2017, p. 51).

Isso porque aquilo que interessava no experimento científico da “maçã em queda”, por exemplo, realizado por Galileu (1987), não é nem a maçã, a árvore, ou a terra, mas sim, apenas a altura mensurável da queda, regidos por uma lei, na medida em que supôs um espaço homogêneo, no qual qualquer ponto de massa pode se movimentar em uma mudança de lugar e numa sequência de tempo também homogêneo. Essa é a suposição científico-natural. A lei da inércia⁶⁰ de Newton mostra bem: “todo corpo permanece em seu estado de repouso ou de movimento uniforme constante a não ser quando for obrigado a modificar seu estado por forças que lhes são aplicadas” (HEIDEGGER, 2017, p. 55).

Essa lei começa com “todo corpo”. Frase válida para todos os entes da natureza, inclusive o homem, tratado como um “corpo simplesmente dado”, determinado pelas leis do movimento em uma espécie de subordinação advinda da suposição das leis da “natureza”, nas quais sustenta as bases que possibilita conceber certas aceitações como dadas, como a existência de “espaço, movimento, tempo e causalidade”, entrelaçadas em si, em relações necessárias. “Na suposição [*Supposition*], a observação científica do respectivo âmbito é *fundamentada* no que é suposto. Aqui não se trata de uma relação *lógica*, mas sim *ontológica*” (HEIDEGGER, 2017, p. 55).

Por isso que o fenômeno da “natureza” é a primeira “aceitação” [*acceptio*] inquirida por Heidegger nos “*Seminários de Zollikon*” junto aos médicos psiquiatras, a fim de abrir o espaço para pensar os fenômenos existenciais, problematizando o fundamento mesmo que deu base e validação para essa ciência, a saber, a natureza. “O que significa natureza aqui? O traço fundamental da natureza de que se fala no representar

⁶⁰ Na definição III, essa lei é descrita em outras palavras: “*a força inata (ínsita) da matéria é um poder de resistir pelo qual cada corpo, enquanto depende dele, persevera em seu estado, seja de descanso, seja de movimento uniforme em linha reta*” (NEWTON, 1987, p. 153). A seguir, se encontra a definição IV: “*a ação impressa é uma ação exercida sobre um corpo para mudar seu estado de repouso ou de movimento uniforme em linha reta*” (NEWTON, 1987, p. 154).

científico-natural é sua legalidade, a calculabilidade é uma consequência da legalidade” (HEIDEGGER, 2017, p. 50).

Citando Kant, Heidegger (2017) enfatiza que foi este filósofo colaborou com as bases para um modo específico de interpretar a natureza, quando disse que, de certa maneira, a natureza é conforme a leis, pois aquilo que é pensável acerca da natureza aparece a partir de um funcionamento derivadas de leis universais do espaço e tempo e da causalidade.

A definição de Kant da lei é: “*na verdade a natureza*” é “legalidade dos fenômenos no espaço e no tempo” (*Crítica da razão pura [Kritik der reinen vernunft] B165*). E mais: “A natureza é a existência (*Existenz*) das coisas visto que a (existência) é determinada por leis gerais”. A lei da natureza da causalidade é uma lei pela qual os fenômenos perfazem primordialmente uma natureza e podem resultar em objeto de experiência (HEIDEGGER, 2017, p. 51).

Conforme Casanova (2018), a partir desse projeto, a natureza passou a responder de acordo com a posição “segundo as leis”, no intuito de dar algum controle a ela. Essa possibilidade de controle, de padronização, no limite, é o que tem fascinado a humanidade desde a Modernidade com a emancipação dos resultados empíricos das ciências como a física. Mas daí atribuir o caráter de verdade a partir de resultados experimentais é algo que metodologicamente é inconsistente, uma vez que os resultados positivos só provam a adequação da tese apresentada em relação a sua teoria, mas não apresenta o caráter de verdade da “teoria” [*theorein*] ela mesma, isto é, o “pré-suposto” dessa adequação.

Desse modo, a natureza colocada nesse projeto não se mostra tal qual ela mesma interpela o homem. Ao contrário, ela é posicionada pelo homem, pois, ela só pode se mostrar para ele segundo as leis universais da física, ganhando estatuto ontológico de verdade somente naquilo que aparece submetido a causalidade e o funcionamento. O que chama atenção nesse modo de pensar científico-natural, segundo Ernildo Stein (2014), não é a forma como a natureza nos interpela tal como ela é, mas sim como ela está posta e suposta, admitida pela subordinação conforme determinadas leis.

No experimento o objeto é auscultado, perscrutado, consultado de acordo com um determinado aspecto, este, determinado de antemão pela teoria. Nesse sentido, a experiência tenta confirmar a legalidade das suposições dadas, validando-as pelo estabelecimento de um processo que obedece às leis. Esse é o processo dito natural das

ciências naturais, pois para as experiências científicas acontecerem efetivamente na empiria, é necessário de antemão um método que possa estabelecer uma calculabilidade, como um “contar-com” desde o início do processo, a partir de uma visão prévia que demarca a linha de início e chegada em sua delimitação, para assim os entes se adequarem a determinada visão teórica de base, como enfatizou Heidegger (2017).

Como disse Nietzsche (2008, p. 255), o que distingue o século XIX: “não é a vitória da ciência, mas sim a vitória do método científico sobre a ciência”, enfatizando a soberania instituída desse modo de proceder, já proposto por Descartes⁶¹ (1999), quando este priorizou o “método” [*meta-ódós*] para a ciência como o caminho para se chegar à exatidão evidente de um ente como “objeto”. No intuito de poder dominá-lo, controlá-lo e objetivá-lo no final do experimento, na medida em que acompanha aquilo que já se encontra proposto pela teoria em uma espécie de concordância, como efeito de uma causa.

É nesse sentido que “na física cria-se uma teoria e depois pesquisa-se por meio de experiências se seu processo corresponde à teoria. Só se mostra a adequação do resultado da experiência com a teoria” (HEIDEGGER, 2017, p. 52). Dito de outro modo, o resultado contido no material empírico não se encontra na empiria, não tem nada de empírico, mas sim nas hipóteses teóricas que são crenças justificadas⁶², as quais guiam o início, meio e fim da pesquisa científico-natural.

Porém, não se procura mais com os seus fundamentos ontológicos, nem percebe os [*a priori*] simplesmente dados, mas as ciências naturais só conseguem atentar para aquilo que já está posto como “suposto”, uma vez que olha apenas para o efeito do resultado, para o ato final da trama. Tendo assim, “apenas uma legitimação pragmática das crenças por meio da retenção inquestionada do critério pragmático de funcionalidade” (CASANOVA, 2021, p. 21).

Em suma, a exatidão de algo só corresponde ao método proposto, determinado a um âmbito circunspecto de suposições que conduzem ao efeito, mas não se pode provar

⁶¹ Em o “*Discurso do método*”, René Descartes (XVI-XVII), colocou a investigação do conhecimento a partir do método, instituiu assim, um fundamento para a ciência, um modo específico de como a ciência poderia alcançar os resultados objetivos e exatos, pois, “o método é que ensina a seguir a verdadeira ordem e a enumerar exatamente todas as circunstâncias daquilo que se procura contém tudo quanto dá certeza às regras da aritmética” (DESCARTES, 1999, p. 52).

⁶² “Teoria é aqui literalmente ‘crença justificada’. *Crença*, por um lado, porque toda teoria parte de hipóteses, de pré-compreensões, de conceitos prévios. *Justificada*, por outro, porque a teoria propriamente dita não pode permanecer no âmbito das hipóteses iniciais, mas precisa necessariamente resgatar as hipóteses e alcançar essa dimensão na qual nenhuma hipótese se deixa mais inserir (CASANOVA, 2021, p. 17).

a verdade da teoria ela mesma, nem provar a experiência existencial enquanto tal. Isso mesmo é que fica fora de questão, pois “um efeito nunca é uma prova e muito menos um critério para um conteúdo de verdade do método que conduz ao efeito” (HEIDEGGER, 2017, p. 52).

Diante dessa perspectiva, há um perigo em jogo nessa possibilidade funcional da existência, visto que acabou realizando um processo de formatação da experiência, a saber, “por produzir uma degradação, uma desnaturação, uma degenerescência nos fenômenos em jogo na experiência” (CASANOVA, 2021, p. 21-22), pois:

Na medida em que as ciências naturais não perguntam mais sobre o ser das coisas, mas se interessam apenas pela possibilidade de controle de seus desdobramentos futuros em um campo empírico previamente demarcado, suas teorias não possuem nenhum compromisso ontológico de base e são medidas simplesmente em função de sua capacidade de previsão de fenômenos específicos, assim como de controle efetivo de suas realizações. No lugar do critério ontológico, portanto, entra em cena agora o critério funcional. No interior das teorias científico-naturais, o que se avalia nesse momento não é se elas são verdadeiras, mas se elas são capazes de controlar de maneira eficiente o que está em jogo em um campo empírico previamente demarcado (CASANOVA, 2021, p. 20).

Dessa forma, entra em cena a lei da causalidade. Uma lei que possibilita os processos naturais acontecerem, justamente graças a esse princípio interno, um princípio de razão do movimento de sequências causais dentro do processo da natureza, como uma condição de um após o outro necessário, pois, a “*causalidade* é uma ideia, uma determinação ontológica, ela faz parte da determinação da estrutura do ser da natureza” (HEIDEGGER, 2017, p. 49).

O próprio Kant formulou essa tese, em sua “*Crítica da razão pura*” (2017, p. 160): “todas as mudanças acontecem conforme a lei do enlace de causas e efeitos”. Uma lei que faz com que tudo que acontece no mundo, pressupõe necessariamente algo a que segue, na medida em que está de acordo com uma regra que chega a um efeito, determinado por uma causa dentro do processo natural, não em uma “produção” [*poiesis*] da “física” [*physis*] contido na noção pré-científica dos gregos, no sentido de “produção e criação” como a causa “eficiente” [*efficiens*] aristotélica.

O projeto da causalidade moderna em relação aos entes da natureza, aponta para uma problemática questionadora quando se tenta interpretar o modo de ser do ser-aí, tanto

no ser-saudável quanto no ser-doente a partir dessa concepção. Heidegger acena para esse problema existencial, quando aponta para o primado etimológico do termo *causa*: “*causa, casus* provém do verbo *cadere*, cair. Diz aquilo que faz com que algo caia desta ou daquela maneira num resultado” (HEIDEGGER, 2006, p. 14), sendo a primeira coisa de onde algo deve vir, aquilo que é tratado em primeiro lugar. Essa primeira coisa de onde tudo deve vir, a *causa*, constitui a forma do pensar metafísico desde os gregos, mas modificada pela física moderna com a noção de causalidade perante as leis da natureza.

Essa concepção torna-se problemática quando tenta pôr essas leis para fundamentar o comportamento humano e sua movimentação no mundo e explicar a partir disso as crises e os transtornos, baseado no processo biológico de causa e efeito. Todavia, essa é uma concepção que não corresponde ao modo de ser do existente, haja vista ele ser uma abertura de sentido que se dá na relação com o tempo e o espaço, pois, “sua existência é sempre projetada; por isso falamos de uma ‘*ek-sistência*’, chamando a atenção para essa contínua projeção, que, essencialmente nos constitui” (RODRIGUES, 2020, p. 51).

Apesar disso, o projeto científico-natural e técnico-funcional perpassou para o âmbito das ciências psicológicas em geral e das ciências cerebrais como a neurociência. E a própria psicologia, para ganhar o estatuto de validação científica no século XIX, como mostra Foucault (2015), teve que se dobrar ao primado da física moderna, surgindo como psico-física, interpretando o existente como um ente vivo natural, tanto nos pressupostos da física moderna como um corpo simplesmente dado que se movimenta a partir de deslocamento pelas leis do espaço-tempo, regido pelo princípio de causalidade, quanto o aspecto da “animalidade” [*animalitas*] do corpo fisiológico advindo da biologia.

Resta saber, contudo, “a pergunta sobre em que medida a psicologia, a psiquiatria e a psicanálise podem continuar operando com uma série de pressupostos” (CASANOVA, 2021, p. 13) de tipo metafísico-natural. Nessa perspectiva, todas as ações, comportamentos, crises e transtornos, não importam, todos os fenômenos só podem se mostrar dentro da perspectiva natural, pelo princípio da causalidade e padrões de funcionalidade e calculabilidade, a fim de alcançar a objetividade das coisas. Por outro lado, esse parâmetro natural não leva em conta o modo de ser do ser-aí, pois, esse tipo de método, não pode ser utilizado no ente que existe [*ek-sistere*] “aberto para fora”.

E, na medida em que o pensar se volta mais uma vez para essa questão, questiona e medita de modo mais cuidadoso os perigos⁶³ silenciosos e velados presente no nosso tempo por meio desse parâmetro, desde há muito sedimentado. A partir dessa atenção, possibilita buscar uma compreensão da questão fundamental que é o existir e seus atravessamentos fenomênicos fáticos, uma vez que a existência transborda a animalidade biológica e psíquica, as leis da causalidade e também o parâmetro da funcionalidade (RODRIGUES, 2020).

Ora, o tipo de movimento do corpo do ente que existe não é do modo natural. Aquilo que “move” e motiva o ser-aí, advém da correspondência “com” o mundo, dos campos de sentido, diferente do movimento causal da física, pois o “motivo [*Motiv*] é razão de movimento [*Beweggrund*], uma razão para o agir humano; causalidade: razão de movimento de sequências dentro do processo da natureza” (HEIDEGGER, 2017, p. 49).

Logo, esse pôr em movimento da ação em relação ao mundo não se mostra pela causalidade, não é uma causa situada no âmbito psíquico em processos psicodinâmicos, mas com base na experiência existencial, no estar na clareira da abertura para o ente enquanto tal. Nesse sentido, “o animal pode agir? Por exemplo, pegar um pãozinho? Fechar a janela porque há um barulho lá fora?” (HEIDEGGER, 2017, p. 47).

Essa impossibilidade do animal não é uma depreciação nem uma posição menos elevada hierarquicamente em relação ao ser-aí. Mas, ao contrário, aponta para o primado essencial da “diferença ontológica” entre ser e ente, entre o modo de ser do existente aberto que compreende ser e se afeta com essa confrontação, com o modo de ser fechado de um ente simplesmente dado como a pedra, bem como do animal como um ente pobre de abertura. “Ao ser-aí, portanto, Heidegger confere um privilégio, que é exatamente o de ser abertura de sentido, ser-no-mundo, condição de possibilidade para que o que é venha à luz” (RODRIGUES, 2020, p. 49-50).

Nos “*Conceitos fundamentais da metafísica: mundo – finitude e solidão*”, o filósofo alemão faz uma descrição cirúrgica sobre a diferenciação dos modos de ser desses entes: a pedra é sem mundo, o animal é pobre de mundo e o homem é formador de mundo.

⁶³ “Na ciência contemporânea, encontramos o querer dispor da natureza, o tornar útil, o poder calcular antecipadamente, o predeterminar como o processo da natureza deve se desenrolar para que eu possa agir com segurança perante ele. A segurança e a certeza são importantes. Exige-se uma certeza no querer controlar. O que se pode calcular de antemão, antecipadamente, o que pode ser medido é real e apenas isso. Até onde isso nos leva perante uma pessoa doente? Fracassamos! – O princípio da causalidade tem efetividade para a física, e ainda assim só limitadamente” (HEIDEGGER, 2017, p. 46).

“Esta diferença se revela como uma diferença de grau dos níveis de plenitude na posse do ente respectivamente acessível” (HEIDEGGER, 2015², p. 249) no mundo, pois “mundo significa inicialmente a soma do ente acessível” (HEIDEGGER, 2015², p. 249-250).

Segundo Casanova (2021), essa diferença é proporcionada pelo primado ontológico de abertura para o mundo, de acesso ao ente enquanto ente. A pedra, em sua materialidade, é sem mundo, porque é um ente fechado, sem abertura, o mundo mesmo não aparece para ela. Por outro lado, o animal é pobre de mundo, porque seu modo de contato se baseia na instintividade em meio ao seu “ambiente” vital, mas não apreende a significatividade do mundo, isto é, do ente na totalidade, pois o ente enquanto ente, um estame de abelha enquanto um estame, não é, de modo algum, acessível para a abelha.

Diferentemente do homem, que consegue abarcar a significação do ente na totalidade pelo seu primado ontológico de abertura, podendo assim ser formador de mundo, na medida em que o mundo se constitui como a condição fundamental de correspondências de ser enquanto possibilidades existenciais. Portanto, nesse caso, “mundo é o ente sempre a cada vez acessível e corrente. Mundo é o que é acessível, isto com o que uma lida é possível ou necessária para o modo de ser do ente. A pedra é sem mundo. A pedra encontra-se, por exemplo, no caminho” (HEIDEGGER, 2015², p. 253).

Por esses motivos diferenciais entre os graus de acessibilidade do ente, segundo Benedito Nunes (1999), o ser-aí se encontra de outro modo pela sua abertura existencial, chegando a compreender algo como algo de acordo com seu campo referencial de sentido. Ou seja, uma “razão”, um “motivo” que faz com que o ser-aí se movimente diante de um apelo, de uma interpelação ocupacional e afetiva, respondendo a um chamado a partir de um modo referencial específico de relação com a dimensão do mundo-histórico, na qual destina as solicitações para a consumação de um agir e se com-portar no mundo.

Que razão [*grund*] é a “motivação” [*beweggrund*]? Para isso é necessário um mundo familiar, a conexão de mundo em que eu me encontro. A diferença da causa que obedece a uma regra não há nada semelhante para a determinação do que seja um motivo. O caráter do motivo é que ele me move, que interpela o homem. No motivo há, evidentemente, um ente, que me interpela; compreensão, ser aberto para uma determinada conexão de significado e de mundo (HEIDEGGER, 2017, p. 48).

Há uma diferença no tipo de movimento que “move” [*movere*] o ser-aí, no modo como esse ente se relaciona no mundo em sua lida fática e o tipo de movimento causal observados nos entes simplesmente dados da natureza, como um corpo que muda de lugar por força de um outro corpo, pois no ser-aí vigora o âmbito da liberdade e da possibilidade, como bem enfatizou Kierkegaard (2013) e Heidegger (2015). É justamente por esse motivo que há uma relação estabelecida “entre a ‘doença’ e a temática da liberdade” (RODRIGUES, 2020, p. 110), na medida em que a primeira passa a ser considerada fenomenologicamente como restrição e privação desta última, a saber, da liberdade e do poder-ser-aí, como encurtamento do horizonte de possibilidades e impedimento de ser.

Dito de outro modo, por ser sensível a, o ser-aí se “afeta” [*pathos*]⁶⁴ por algo que vem ao seu encontro, podendo sofrer pelo impacto abrupto, entrar em crise e aparecer algum transtorno privativo ou restritivo, uma vez que sempre é solicitado a fazer algo, a realizar uma ação, a corresponder um chamado⁶⁵. Não obstante, esses chamados podem se tornar situações limites e comprometer a abertura de contato com o mundo, fazendo com que a própria livre correspondência com aquilo que nos interpela fique limitada, restringindo a liberdade, como bem apontou Heidegger (2017).

Nesse sentido, o importante é atentar o “movimento para fora” [*ekstático*] antecipativo e projetivo com relação a tudo aquilo que o cerca, pois “inserido no horizonte de sentido das coisas, encontra-se todo o tempo lidando com o mundo que o rodeia, bem como coloca sempre em jogo o sentido de sua própria existência” (RODRIGUES, 2020, p. 50). Em outras palavras, é necessário olhar para a dinâmica corporal do ser-aí, do modo como corpora os espaços e como temporaliza os tempos em sua lida fática cotidiana, bem como nas crises e transtornos existenciais, conforme veremos nos próximos capítulos.

⁶⁴ “A palavra *páthos* é habitualmente traduzida como paixão ou turbilhão afetivo; entretanto, *páthos* remonta a *páskhein*, que pode ser entendido como: ‘(...) sofrer, aguentar, suportar, tolerar, deixar-se levar por, deixar-se convocar por’” (RODRIGUES, 2020, p. 109). Nesse sentido, “o *páthos*-espanto é a disposição que se faz presente no modo de estar aberto que sustenta, tolera, suporta e deixa aparecer a estranheza do fenômeno em sua originariedade. Pretendendo um acesso ao fenômeno de um modo em que a sua essencialidade possa vir à luz, outra não pode ser, que não a do espanto, a disposição que afina a nossa abertura” (RODRIGUES, 2020, p. 109).

⁶⁵ “Sendo abertura, o homem tem a possibilidade de apreender o sentido (ser) daquilo que o cerca; e ele sempre o faz, de um modo ou de outro, já que está, enquanto cuidado (*Sorge*), inserido em um contexto relacional, pertencendo coo-originariamente a um conjunto de significados comuns-mundo” (RODRIGUES, 2020, p. 110).

TERCEIRO CAPÍTULO

Do “espaço” ao modo de espacialização do ser-aí

O espaço se espacializa – O *Dasein* não é no espaço – também não tem apenas uma relação com o espaço, mas é à sua maneira espacializante – porque usado no acontecimento apropriador clareado para esse acontecimento (HEIDEGGER, *Seminários de Zollikon*, 2021, p. 419).

O “espaço” foi considerado um dos fenômenos cruciais e necessários a ser questionado nos “*Seminários de Zollikon*” por Heidegger (2017), haja vista que, pela decorrência da sedimentação da visão natural baseada nos parâmetros das leis da física, colocou uma grande problemática em torno do existir humano, pois o espaço aparece como uma categoria homogênea e geométrica. Por esse motivo, o espaço como uma “aceitação” [*acceptio*] precisou ser colocada “entre parênteses” pelo alemão, em seu projeto fenomenológico de lida destrutiva do horizonte sedimentado.

Isso tudo para que o fenômeno existencial do espaço e o modo de espacialização do ser-aí no espaço, pudesse se mostrar e brilhar a partir de seu livre, sem os entulhos que obstruíram o caminho de acesso da relação do homem “com” o espaço, “enquanto forma performática dos movimentos corporais” (HEIDEGGER, 2017, p. 419). Nesse cenário, entretanto, houve um esquecimento do ser referente a essa problemática, o que gerou uma grande obstrução para o acesso fenomenológico do fenômeno do espaço.

Essa obstrução, ou melhor, a redução do horizonte de pensabilidade sobre o fenômeno do espaço existencial foi possibilitado pelos pressupostos metafísicos, uma vez que “o espaço é sempre visto no pensamento ocidental, até hoje, apenas em relação aos corpos e objetos, nunca o espaço como espaço por si e como tal” (HEIDEGGER, 2017, p. 57). Assim, o espaço passa a ser pensado apenas de modo ôntico, esquecendo do modo ontológico, do ser-espacial, na medida em que o espaço é pensado como um lugar onde um corpo é contido, definido como o limite de cada corpo, ficando assim com a reflexão sobre o corpo, o objeto, dando prioridade ao ente, não ao espaço enquanto espaço.

Os gregos não tinham uma palavra específica para “espaço”. Aristóteles chama “lugar” [*τοπος*], para indicar a referencialidade delimitadora de um corpo de acordo com sua essência, a partir de sua natureza específica: os corpos pesados embaixo e os leves

em cima, cada qual tendendo para o seu lugar de origem. A palavra latina [*espatiun*] “espaço” significa um espaço-entre, designando distanciamentos entre homens e coisas, em lapsos e intervalos mensuráveis, lapsos, “como uma coisa qualquer que ocupa uma posição, a qual pode ser a todo momento ocupada por qualquer outra coisa ou até mesmo substituída por uma mera demarcação. Mas isso só não basta” (HEIDEGGER, 2006, p. 135).

Depois, houve uma transformação da concepção de “espaço” [*spatium*] para “coisa extensa” [*res extensa*] no início da modernidade, com Descartes (1999), capaz de ser apreendida e conhecida de modo matemático. Dessa maneira, passou a pensar a altura, a largura e a profundidade a partir da quantitativação e da metrificacão, para o cálculo e o controle da natureza. Vejamos essa diferenciação, elaborada por Heidegger (2006):

Do espaço entendido como um espaço entre extraem-se as relações de altura, largura, profundidade. Isso que assim se extrai, em latim o *abstractun*, costuma-se representar como a pura multiplicidade das três dimensões. Mas o que dá espaço a essa multiplicidade não se deixa determinar por intervalos. O que dá espaço não é mais nenhum *spatium*, e sim somente uma *extensio* – extensão como *extensio*, o espaço ainda se deixa abstrair mais uma vez, a saber, em relações analíticas e algébricas” (HEIDEGGER, 2006, p. 135).

Portanto, com a instituição do sujeito como fundamento de todo conhecer, René Descartes (1999) acabou concebendo o mundo como um grande espaço que contém a possibilidade de abarcar toda espécie de objetos a serem conhecidos, nos quais se encontram como contrapostos a subjetividade, promovendo assim uma separação entre “sujeito e objeto”. Em decorrência disso, acabou sedimentando uma concepção do espaço baseado na ontologia da coisa, da dupla substancialidade, tendo o espaço como “coisa extensa” [*res extensa*], idêntico a extensão, assim como todo corpo, em contraposição a “coisa pensante” [*res cogitans*], que está apartada do espaço em suas experiências espaciais no mundo, pois “subjaz” outra “substância”: a “subjetividade” [*subiectun*].

Nesse sentido, a própria experiência humana no mundo é eliminada na concepção cartesiana, pois “a única via de acesso autêntica para esse ente é o conhecer, a *intelectio*, no sentido do conhecimento físico-matemático” (HEIDEGGER, 2015, p. 147). Este conhecimento como sendo o modo principal de apreensão dos entes (objetos), “capaz de propiciar sempre uma posse mais segura” (HEIDEGGER, 2015, p. 147-148), na medida

em que determinou o mundo por uma “orientação fundamentalmente ontológica pelo ser enquanto constância do ser simplesmente dado” (HEIDEGGER, 2015, p. 148). O que proporcionou o espaço a se mostrar a partir de “modificações quantitativas dos modos próprios da própria *extensio*” (HEIDEGGER, 2015, p. 151).

Logo, os fundamentos da física clássica das leis da natureza - causalidade, movimento, espaço, tempo – possibilitaram o estatuto ontológico de verdade como exatidão e certeza, pela mensurabilidade quantitativa e a calculabilidade para a objetividade. No fundo, promoveu uma concepção do espaço como algo simplesmente dado, evidente por si. Segundo Casanova (2021), cabe questionar que concepção natural do espaço é essa, a qual proporcionou um impedimento de se chegar ao fenômeno da espacialidade e do espacializar do ser-aí.

Ora, foi posto que as leis do movimento vão ser as mesmas em todos os lugares do espaço e do tempo. Assim, confirma Newton (1987, p. 156): “o espaço absoluto, por sua natureza, sem nenhuma relação com algo externo, permanece sempre semelhante e imóvel”, sendo que “o lugar é uma parte do espaço que um corpo ocupa” (NEWTON, 1987, p. 156). Para as ciências naturais, o espaço tem que ser colocado como um espaço homogêneo, geométrico, natural.

Para Galileu (1987), as dimensões em cima e embaixo, esquerda e direita, são de início eliminadas, pois o “espaço físico é homogêneo; nele nenhum ponto é destacado entre outros” (HEIDEGGER, 2017, p. 46). Somente essa concepção do espaço homogêneo, pode oferecer a verificabilidade do movimento de lugar, uma vez que “as regras do movimento devem ser iguais em todos os lugares; só assim todo processo pode ser calculado e medido” (HEIDEGGER, 2017, p. 46).

Desse modo, o espaço precisou aparecer dentro do aspecto das leis naturais, a saber, como uniforme, homogêneo, físico e matemático, para que ele possa ser manobrável, manipulado e controlado tecnicamente por mensuração. Seu intuito era poder calcular, ou seja, “contar-com” algo que possibilite uma pré-visão nas experiências empíricas. Mas, segundo Heidegger (2017): como fica a experiência espacial existencial?

Essa é a grande problemática, esquecida pelos parâmetros do método objetivo. Este, não atentou para a diferenciação ontológica entre o modo de ser dos entes simplesmente dados, fechados, do modo de ser intencional do ente que tende para fora, para o “aí” de onde retira suas possibilidades de ser, uma vez que este “já sempre se

encontra fora junto aos entes, em meio ao espaço existencial” (CASANOVA, 2021, p. 62), muito antes de uma experimentação interior, subjetiva.

Em vista disso, o filósofo alemão ressalta aos médicos psiquiatras que o grande “problema é reconhecer o estranho desse método que advém dos movimentos espaços-temporais dos “corpos materiais” [*Körper*] em confronto com o homem, isto é, com o que perfaz o ser-homem” (HEIDEGGER, 2017, p. 52). Nesse sentido, “permanece a questão se nesse caso ainda resulta algo humano, que atinja o homem como homem” (HEIDEGGER, 2017, p. 53), visto que essa concepção de espaço é totalmente inumana, pois o parâmetro para saber o que está perto ou longe é a medida geométrica, mensurável.

Isso porque existem outras formas de se relacionar com o espaço sem ser pautado pela mensuração e pela representação científico-natural. Como apontou Heidegger (2017, p. 53): “ninguém pode fazer experiência com essas aceitações”. No limite, a concepção do espaço físico é sempre tardia e derivada com relação à forma como o ser-aí originariamente experiência e se relaciona no mundo, em meio aos espaços heterogêneos, haja vista o ser-aí espacializar o espaço, pelo seu caráter de abertura em meio a um horizonte fático conjuntural, que se abre na situação mundana.

Em “*Ser e tempo*”, no final do 3º capítulo, da 1ª parte, Heidegger (2015) sinaliza para essa problemática fundamental da relação do homem com o espaço. Apesar de priorizar o ser no horizonte do tempo, o pensador apontou para o modo espacial do ser-aí e sua espacialização nos lugares, nos modos de ocupação, na medida em que colocou o espaço existencial ligado ao horizonte do mundo como manifestabilidade do ente na totalidade, historicamente constituído por significados articulados por sentido, onde o espaço se espacializa a partir da conjuntura mundana em que o ser-aí pode conquistar referências a lugares e modos de manuseio com os entes intramundanos.

No § 24 de “*Ser e tempo*”, denominado “*A espacialidade da presença e o espaço*”, Heidegger (2015) mostra uma indicação de uma perspectiva fenomenológica do espaço junto ao fenômeno do mundo circundante, na caracterização do “ser-em” [*in-sein*] – no mundo compartilhado:

No fenômeno do espaço, não se pode encontrar nem a única e nem a determinação ontológica primordial do ser dos entes intramundanos. Tampouco ele constitui o fenômeno do mundo. O espaço só pode ser concebido recorrendo-se ao mundo. Não se tem acesso ao espaço, de modo

exclusivo ou primordial, através da desmundanização do mundo circundante. A espacialidade só pode ser descoberta a partir do mundo e isso de tal maneira que o próprio espaço se mostra *também* um constitutivo do mundo, de acordo com a espacialidade essencial da presença, no que respeita à sua constituição fundamental de ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2015, p. 168).

Assim colocado, segundo Cabestan; Dastur (2015), o fenômeno do espaço ganha relevância na medida em que não é visto como “coisa extensa” [*res extensa*], como algo simplesmente dado, dotado de propriedade, homogêneo e geométrico. Muito menos é pensado como um [*a priori*] advindo da subjetividade como condição de possibilidade da experiência e do conhecimento sensível externo, como apontou Kant (2015) em sua “estética transcendental” na “*Crítica da razão pura*”.

É pelo modo histórico compreensivo do espaço se encontrar na existência, em uma dupla ligação: pelo fenômeno do mundo e pela relação do ser-aí nele. Ganha assim contornos mais amplos de interpretação dos modos de espacialização ligados ao horizonte significativo e vivido e dos modos de referencialização de ocupação. Em “*Ensaio e conferências*”, na preleção “*Construir, habitar, pensar*”, o filósofo alemão aponta para o fato de que “nunca estou somente aqui como um corpo encapsulado, mas estou lá, ou seja, tendo sobre mim o espaço. É somente assim que posso percorrer um espaço” (HEIDEGGER, 2006, p. 136-137).

Para tornar visível a relação do ser-aí com o espaço para os psiquiatras, o filósofo necessitou fazer nos seminários uma reflexão “crítica” [*krinein*], “diferenciando” e “realçando” o modo de ser do ser-aí e o modo de ser do ente simplesmente dado, como a mesa, por exemplo, mostrando a abertura do primeiro e o fechamento do segundo, bem como a dificuldade das semelhanças entre ambos, pois, segundo Heidegger (2017, p. 43): “eu ando ocupando espaço. A mesa não ocupa espaço do mesmo modo. O homem ordena o espaço para si. Ele deixa o espaço ser [*zugelassen*]. Exemplo: quando me movo o horizonte se afasta. A pessoa move-se dentro de um horizonte”.

Segundo Holzhey-Kunz (2018), o pensador da Floresta Negra precisou fazer uma longa reflexão, para mostrar que o modo de ser da mesa está no espaço como um ente fechado é totalmente diferente do modo como o ser-aí espacializa os espaços no mundo. Assim, do ponto de vista ôntico, a mesa é um ente físico, real e efetivo que ocupa uma posição específica em algum ponto no espaço, mas o ser-aí não apenas está no lugar como um corpo físico, material, prostrado em uma ocupação geométrica como uma coisa. Pelo

seu caráter de abertura, os limites de sua corporeidade não acabam com o limite da sua epiderme, haja vista, “ele já está ali e lá. Ele *encontra-se* neste espaço. Estamos todos nesse espaço. Ocupamos o espaço por nos referirmos a isto e aquilo. A mesa, ao contrário, *não se encontra* no espaço (HEIDEGGER, 2017, p. 39).

Para Holzhey-Kunz (2018), existe uma diferença entre “extensão” (coisas simplesmente dadas) e “dimensão” (sentidos e significados ontologicamente abertos para entrar em contato com o mundo). Em vista dessa segunda perspectiva, da experiência existencial com o espaço, este último se encontra como permeável no aberto e no livre, inclusive para o próprio aparecer da mesa enquanto mesa, naquilo que lhe é mais próprio enquanto coisa de uso em seu campo referencial e utensiliar, isto é, no trato que o ser-aí tem com ela na ocupação cotidiana. “É um espaço para morar, contém objetos de uso. Há uma orientação⁶⁶ de acordo com as coisas no espaço. As coisas têm seu significado especial para os moradores: elas lhes são desconhecidas enquanto outros as estranham” (HEIDEGGER, 2017, p. 39).

Casanova reitera, para aquilo mesmo que constitui um espaço enquanto um modo de orientação referencial utensiliar e conformativo, por estar necessariamente em conexão com o horizonte histórico como campos fáticos estruturados por tradição e que possibilita os campos mesmos de ação. Esse campo de manifestabilidade do ente na totalidade, a saber, o mundo, se mostra para o ser-aí através de três das “estruturas prévias da interpretação, as quais condicionam o modo mesmo de constituição das possibilidades interpretativas em geral: posição prévia, visão prévia e conceitualidade prévia” (CASANOVA, 2021, p. 48).

Essa possibilidade interpretativa do espaço e seu campo referencial não é aberta pela subjetividade do sujeito, pela instância do “eu” e da “consciência”, definindo as relações referenciais com os entes em determinados espaços, como, por exemplo, a relação do estudante de filosofia e seu escritório particular, com os livros, o computador e a mesa de trabalho; a relação de espacializar e se comportar no espaço de uma igreja; de um espaço jurídico; ambos, possuem uma abertura de configuração de sentido e

⁶⁶ “O espaço no qual realizo diariamente a atividade de escrita do meu livro, não é apenas um espaço marcado por um sentido, em virtude do qual eu posso fazer cada uma das coisas que faço, mas também por uma rede de referências que não são estabelecidas por mim, senão que constituem a determinação mesma de cada coisa que vem ao meu encontro nesse espaço” (CASANOVA, 2021, p. 48).

significados de referencialidades, nos quais são enviados historicamente ao ser-aí para ele ser, ou seja, para ele espacializar tais espaços.

Essa abertura faz parte de uma configuração tempo-histórica, na qual possibilita a realização dos modos de ser de certo espaço específico de acordo com as conformidades de sentido presente nessas configurações, como a de uma biblioteca. “Dizer isto, porém, é o mesmo que afirmar o primado estrutural da rede sobre os nossos comportamentos” (CASANOVA, 2021, p. 48). Pensado fenomenologicamente, o espaço é sempre um espaço vivido. Perto ou longe são referências situacionais em que o ser-aí corpora o corpo. Como mostrou o fenomenólogo Merleau-Ponty (2011, p. 205), “ser corpo, nós o vimos, é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço; ele é no espaço”⁶⁷.

Nessa perspectiva, aquilo que está distante pode estar muito próximo de nós, como algo que geometricamente se encontre perto do meu corpo físico se achar distante, tornando-se insignificante em uma espécie de distanciamento/aproximativo, pois, “a espacialidade do ser-em apresenta, porém, os caracteres de *distanciamento* e *direcionamento*” (HEIDEGGER, 2015, p. 158). A conferência “*Construir, habitar, pensar*” de 1951, aponta para a dimensão fundamental da relação entre o homem e o espaço, realçando o espaço como um existencial ontológico fundamental na constituição da possibilidade de lugares significativos e indiferentes presentes na experiência humana.

O espaço ligado ao fenômeno do mundo, enfatiza o habitar do homem na terra como mortal, isto é, como aquele se de-mora junto às coisas, que habita a proximidade, uma vez que “a maneira como tú és e eu sou, o modo segundo o qual *somos* homens sobre essa terra é o *Buan*, o habitar” (HEIDEGGER, 2006, p. 127). Assim, o espaço se mostra

⁶⁷ Assim como o fenomenólogo Merleau-Ponty, outros pensadores se impactaram com a compreensão da analítica existencial do ser-aí “em” sua relação com o espaço e os modos de corporar o corpo “em” meio ao horizonte fático, colocando o espaço como um existencial fundamental em suas elaborações filosóficas, tais como: Gaston Bachelard em sua “*Poética do espaço*” (Os pensadores, 1988), formulando uma “topo-análise”; Maurice Blanchot pensou um “*Espaço literário*” (Rocco, 2003), para mostrar o lugar do escritor; Binswanger, em “*Sonho e existência*” (Via Verita, 2013), pensou uma fenomenologia psicopatológica como “psicopatologia do espaço”, na consideração de um “espaço-afinado”; O filósofo Peter Sloterdijk, em sua trilogia “*Esferas*” (Estação Liberdade, 2016), elaborou uma “*onto-topologia*” do ser-aí em torno dos espaços interiores geradores de imunidade, de intimidade e familiaridade, como também de estranheza e inospitalidade. Assim como os filósofos brasileiros Juliano Pessanha em dois livros essenciais para pensar essas topologias do ser, a saber, “o dentro, o fora e o entre”, em “*Testemunho transiente*” (Cosacnaify, 2015) e “*Recusa do não-lugar*” (Ubu Editora, 2018); bem como Marco Casanova, que pensa a gênese dos transtornos existenciais a partir dos modos de espacialização e temporalização dos corpos, atravessados por lugares e ritmos de organização e desorganização do mundo, das constelações relacionais envolvidas nas patologias em “*Existência e transitoriedade*” (Via Verita, 2021).

como condição de possibilidade de realização de ser: “a referência do homem aos lugares e através dos lugares aos espaços repousa no habitar. A relação entre homem e espaço nada mais é do que um habitar pensado de maneira essencial” (HEIDEGGER, 2006, p. 137).

De acordo com Casanova (2021), essa relação essencial com o espaço, ontologicamente falando, por mais simples que seja, justamente por ser aquilo que se encontra de modo mais próximo, no qual sempre já se deu de maneira pré-compreensiva, é o mais difícil de ser apreendido ontologicamente pela aderência ao que se encontra à mão do mundo ôntico e nas interpretações mirabolantes da ciência em suas explicações teóricas, acabando por separar o “homem” do “espaço”, levando a um corte fundamental da própria peculiaridade de ser do ser-aí. Desse modo:

Quando se fala do homem e do espaço, entende-se que o homem está de um lado e o espaço de outro. O espaço, porém, não é algo que se opõe ao homem. O espaço nem é um objeto exterior e nem uma vivência interior. Não existem homens e, além deles, *espaço*. Ao se dizer ‘um homem’ e ao se pensar nessa palavra aquele que é ao modo humano, ou seja, que habita, já se pensa imediatamente no nome ‘homem’ a demora, na quadratura, junto às coisas. Mesmo quando nos relacionamos com coisas que não se encontram numa proximidade estimável, demoramo-nos junto às coisas mesmas (HEIDEGGER, 2006, p. 136).

Portanto, quando o intuito é compreender o modo de ser do ser-aí, bem como os fenômenos existenciais como crises e transtornos em geral, é necessário atentar para aquilo que atravessa o ser-aí nos espaços de acontecimentos e das afetações encontradas nas próprias relações espaciais. Perguntar “como” o ser-aí espacializa determinados lugares, com vistas ao seu modo de ser aberto, há que enfatizar na interpretação dos transtornos, a compreensão do modo de relação do corporar do corpo no mundo em espaços e tempos específicos, como aponta Novaes de Sá (2017).

Isso porque “um caminho ‘objetivamente’ longo pode ser mais curto do que um caminho objetivamente muito curto que, talvez, seja uma ‘difícil caminhada’ e, por isso, se dá para um ou outro como um caminho sem fim” (HEIDEGGER, 2015, p. 160). Abre-se, nesse sentido, a oportunidade de perguntar em termos compreensivos e interpretativos sobre os fenômenos, bem como em termos clínicos as crises e os transtornos existenciais.

Em “*Existência e transitoriedade*”, Casanova (2021) realiza essa indagação quando pergunta: como um corpo depressivo experimenta e se relaciona com este ou aquele espaço? É um espaço acolhedor ou inóspito, familiar ou estranho? O espaço oprime ou liberta? Quais humores atmosféricos (tonalidades afetivas) perfazem certos lugares? O espaço vivido, é alegre ou triste? O modo de espacialização do seu habitar é organizado ou desorganizado? É um espaço calmo, silencioso que permite a possibilidade de experienciar uma intimidade ou solidão? Ou, por outro lado, é um espaço povoado, ruidoso, barulhento, que priva um modo de ser mais próprio ou íntimo? E, por último, em termos ontológicos, é um espaço que proporciona a ascensão ou a queda do ser?

Nas anotações que serviram de preparação para os “*Seminários de Zollikon*”, o pensador alemão aponta determinadas “palavras-chaves” um tanto enigmáticas, acerca da relação do homem com o espaço, como uma tentativa de sintetizar as questões em jogo nas perguntas elaboradas acima, tais como: “‘ser-afinado’ – ‘espaço afinado’ – ‘corpo vivo agente’ – ‘espaço de ação’ – ‘unidade dos sentidos’ – ‘espaço de intuição’ – centro de percepção” (HEIDEGGER, 2021, p. 419).

Essas aberturas sobre o espaço, levou Ludwig Binswanger (2013), um dos fundadores da Daseinsanálise médica psiquiátrica, a atentar sobre o problema do espaço na psicopatologia. Ele buscou interpretar os transtornos existenciais e o seu modo de tratamento, considerando a maioria dessas palavras-chaves, elaborando uma “psicopatologia do espaço afinado”, afirmando que “temos de compreender que o ser-aí mesmo ‘é espacial’” (BINSWANGER, 2013, p. 95).

Essa interpretação proporcionou um novo salto do modo de compreensão do espaço longe do primado do sujeito egóico, pois a abertura do espaço e o modo de espacialização do ser-aí não advém da subjetividade, bem como do espaço objetivo, físico e geométrico orientado por mensuração e extensão. “É graças a Heidegger que Binswanger descobriu a relação entre o espaço, a tonalidade afetiva e o corpo” (CABESTAN; DASTUR, 2015, p. 73).

A relação acima referida está presente nos transtornos existenciais, na medida em que há uma correlação entre a espacialização e o modo de corporar os espaços e os tempos no mundo e as atmosferas afetivas, as quais alteram o modo de contato perceptivo, como no caso das psicoses e os esquizofrênicos, por exemplo. “Aqui a nada invade sem travas o campo do sentido e perturba de maneira radical a absorção, alterando de maneira

intensa os modos mesmos de organização do espaço, do tempo e do corpo” (CASANOVA, 2021, p. 297). Sendo assim:

A consequência imediata disso é que essas três dimensões passam a se organizar de maneira não normalizada pela normatividade sedimentada do mundo compartilhado. Os espaços experimentam aberturas privativas (as coisas não chegam propriamente a alcançar os seus lugares definidos), os tempos perdem sua unidade ekstática, inviabilizando a possibilidade de seguir de maneira quase imediata as indicações que nos dizem o que precisamos fazer no tempo próprio desse fazer... [...] e os corpos se fragmentam em um mundo sem identidades fixas e orgânicas (CASANOVA, 2021, p. 297).

O que o filósofo brasileiro busca com a descrição dessas experiências abissais presentes nos transtornos privativos, sobretudo, é apontar que há uma relação inexorável com o espaço e o tipo de abertura ou fechamento das possibilidades de ser, na medida em que essas condições ontológicas experimentam uma alteração gradativa. Justamente “em função de uma desarticulação do campo existencial, de uma participação no campo marcada precisamente pela ruptura” (CASANOVA, 2021, p. 296).

Na disrupção dessa ruptura, segundo Holzhey-Kunz (2018), o efeito de fragmentação vem à tona e o modo mesmo como se espacializava o espaço antes disso é alterado, assim como acontece na privação do espaço sentida por um depressivo, por exemplo, no qual experimenta em seu ser um encolhimento de si e dos outros, de maneira afinada. Nesse caso, há uma atmosfera modorrenta de desinteresse de si mesmo e sua relação com o espaço é a partir de uma opressão que restringe suas possibilidades, diminuindo o seu campo de abertura, como uma espécie de privação do ser.

Dito isto, percebe-se a importância de pensar o espaço como um existencial fundamental para analisar as crises e os transtornos, assim como o fenômeno do tempo que veremos a seguir, para poder ampliar a reflexão sobre o ser-aí e poder interpretar de maneira renovada as próprias crises existenciais. Isso porque, segundo nossa pretensão filosófica, até aqui apresentada, é necessário olhar para a dinâmica existencial nos modos de espacialização e temporalização do ser-aí em sua historicidade fática de relação, para ultrapassar a concepção egóica da subjetividade, psíquica e cerebral (STEIN, 2014).

QUARTO CAPÍTULO

Do “tempo” ao modo de temporalização do ser-aí

Faz parte do tempo essa indicação, o apontar para um fazer ou um acontecer. Por isso chamamos esse caráter do tempo, isto é, aquele que ele é sempre tempo para algo, de caráter da interpretabilidade (HEIDEGGER, *Seminários de Zollikon*, 2017, p. 67).

O tempo também é uma das noções mais caras e importantes para a investigação fenomenológica presente na analítica existencial. Não à toa que a questão da temporalidade constitui a tese central de “*Ser e tempo*”, na qual Heidegger (2015) procurou compreender o sentido de ser em geral ligada ao horizonte do tempo – na facticidade. Em suma, sua tese é a de que ser é tempo e tempo é ser. Parece uma tautologia invertida, mas indica um sentido ontológico de base fenomenológica, que possibilitou elaborar uma descrição e compreensão sobre o sentido de ser no tempo como a medida vinculante que ata o ser-aí com seus modos de ser históricos de correspondência com os entes e os outros.

Dessa maneira, o tempo se mostra como o possibilitador de toda e qualquer concreção ôntica dos modos de ser do ser-aí com os entes intramundanos e com os outros, “cujas estruturas essenciais estão centradas na abertura. A totalidade desse todo estrutural desvelou-se como cura” (HEIDEGGER, 2015, p. 303), ou seja, a partir do “ser-jogado (*Geworfenheit*) e o projeto (*Entwurf*), e que Heidegger nomeia agora como facticidade e existencialidade” (CABESTAN; DASTUR, 2015, p. 49) que, junto com a decadência, unificam-se na estrutura do cuidado, definida pela seguinte fórmula: “anteceder-se-a-si-mesma-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes intramundanos que vêm ao encontro dentro do mundo)” (HEIDEGGER, 2015, p. 49).

Portanto, a temporalidade⁶⁸ é compreendida como o sentido ontológico da “cura” [*sorge*], na “constituição concreta da existência, ou seja, em seu nexos igualmente originário com a facticidade e a decadência da presença” (HEIDEGGER, 2015, p. 303).

⁶⁸ “A temporalidade pode *temporalizar-se* em diferentes possibilidades e em diversos modos. As possibilidades fundamentais da existência, propriedade e impropriedade da presença, fundam-se, ontologicamente, em possíveis temporalizações da temporalidade” (HEIDEGGER, 2015, p. 386).

Dito de outro modo: “o fundamento ontológico originário da existencialidade da presença é a temporalidade” (HEIDEGGER, 2015, p. 307).

Nesse sentido, dada a importância do tempo presente na elaboração do projeto de “*Ser e tempo*”, também nos “*Seminários de Zollikon*” o tempo se tornou um dos elementos cruciais para Heidegger (2017) compreender o ser do ser-aí nos modos de adoecimentos, bem como as crises e os transtornos existenciais no âmbito do cuidado médico, seja psiquiátrico, psicoterapêutico. Segundo o filósofo, o modo de ser do ser-aí é perpassado ontologicamente pelo modo de ser-no-tempo. Sendo assim, essa relação ontológica-existencial acontece tanto no modo de “ser-sadio” como no modo de “ser-doente”, em outras palavras, nos modos de liberdade e não liberdade pela restrição das possibilidades.

Sendo assim, o tempo aparece como uma das grandes “aceitações” [*akzeptionem*] presentes no horizonte sedimentado tradicional e moderno, ambas, pensadas no âmbito das coisas simplesmente dadas e evidentes, não mais sendo questionadas. Diante disso, Heidegger (2017) pensa e questiona junto à classe médica psiquiátrica sobre as representações da interpretação do tempo presente na história do pensamento ocidental, bem como a concepção moderna científico-natural alicerçada nos parâmetros da física.

Diante desse panorama, o filósofo alemão necessitou empreender uma lida destrutiva do horizonte sedimentado, desdobrando a questão do fenômeno do tempo historicamente. Por outro lado, essa tentativa de desobstrução dos sentidos velados pelo esquecimento do ser, possibilitou vislumbrar o acesso fenomenológico do tempo para a sua forma verbal em temporalizar por meio de uma “desconstrução” [*Dekonstruktion*] que ressignificou o sentido do fenômeno, na medida em que des-substantiva o conceito de tempo tradicional e recoloca no horizonte mesmo da existência fática e as possíveis consequências dessa relação. Isso porque, para ele, “só dá-se ser, só há mundo, só há verdade, se existe o estar-aí, a partir do qual se abre o espaço, horizonte, através do tempo, temporalidade” (STEIN, 2014, p. 49).

Portanto, segundo Casanova (2015), é partindo da temporalidade que se torna possível enxergar a inteireza de ser na aparição daquilo que se mostra. Seja um utensílio em relação a sua rede referencial e os modos desse uso na conjuntura mundana da significância, como também na compreensão e interpretação de determinadas crises e transtornos que, no limite, tem um rastro historicamente constituído a partir da temporalidade, da relação entre ser e tempo.

Porém, a relação existencial presente nos termos “ser e tempo” não é alguma coisa que se explica pela partícula “e”, ou seja, pela junção das duas palavras. Mas sim, aponta para “o sentido do ser do estar-aí (temporalidade [*Zeitlichkeit*] – cuidado – estar-aí) e do sentido do ser (tempo, temporalidade [*Temporalität*] como único horizonte para as estruturas do ser)” (STEIN, 2014, p. 49). Em outras palavras, o título da obra aponta para o fato de que “ser é tempo”, pois o tempo se rearticula juntamente com o ser e o ser se rearticula através do tempo, visto que este, se constitui como o horizonte de destinação de possibilidades de ser do ser-aí, como a própria abertura pré-compreensiva do mundo.

Como apontou Heidegger (2015, p. 438), “*a temporalidade ekstática ilumina originariamente o pre*. Ela é o regulador primordial da unidade possível de todas as estruturas essencialmente existenciais da presença”, uma vez que a temporalidade abre o sentido de ser do existir em seus modos de realizações mundanas na conjuntura significativa, como uma abertura pré-ontológica, pré-compreensiva e pré-disposta, pois:

Na abertura do pre, abre-se conjuntamente o mundo. A unidade da significância, isto é, a constituição ontológica de mundo, também deve fundar-se, portanto na temporalidade. *A condição existencial e temporal da possibilidade de mundo reside em que a temporalidade, enquanto unidade ekstática, possui um horizonte* (HEIDEGGER, 2015, p. 454).

Observe-se que, para Heidegger (2015), durante mais de 2500 anos de tradição ocidental o conceito de tempo foi desvinculado da abertura fenomenológica da temporalidade, proporcionando um esquecimento do ser, uma espécie de afastamento da compreensão ontológica-existencial. Isso se deu em virtude de uma concepção de tempo em sua forma metafisicamente entificado, como algo perene e eterno, na medida em que pensou o ser atrelado ao conceito de tempo como presença constante, como aquilo que é sempre, acabou por pensar o ser-aí como algo atemporal.

Nesses termos, a medida do tempo não levou a sério a peculiaridade finita do ser-aí. Por isso, “*entre a onto-(teo)lógica das teorias da consciência e a semio-lógica das teorias do discurso, situa-se a ontologia da finitude – a analítica existencial, como projeto de ser e tempo*” (STEIN, 2014, p. 33), pois a ontologia fundamental, de certo modo, restabeleceu a temporalidade ao existir, retornando o ser-aí para sua condição finita.

Assim, o tempo foi pensado distante da existência, ora como passagem, como linearidade, ora de modo “cronológico” [*chronos*], pelo tempo do relógio, ora concebido como uma sucessão de agoras ininterruptos de forma homogênea, como um presente a cada agora, passível de ser calculado, medido, quantificado e mensurado, como faz as ciências naturais com vistas ao controle dos fenômenos, sua antecipação e previsão. Não obstante, de acordo com Casanova (2015²), é possível considerar a relação do ser-aí com o tempo a partir da compreensão corrente do conceito de ser como presença constante?

Para essa concepção, “presente [*Anwesend*] equivale ao presente atual [*gegenwärtig*]. Presente [*Gegenwärtig*] no tempo é sempre o agora” (HEIDEGGER, 2017, p. 59). Mais ainda, na medida em que “o há pouco e o logo mais pertencem ao tempo, a cada agora, com este conceito de ser eu não apreendo o ser do tempo” (HEIDEGGER, 2017, p. 59). No entanto, foi esse conceito de tempo⁶⁹ como movimento sucessivo de agoras, onde os números como coisas se movimentam nele a partir de “um antes e um depois”, que acabou se sedimentando na história ocidental, desde Aristóteles. Quanto a esta origem, acrescenta o filósofo:

A definição do tempo de Aristóteles já dizia: ‘isto é o tempo: o número do movimento com relação ao antes e o depois’ (*Física* [*Physik*] IV, 11 219 b1). Esta definição do tempo com base em um objeto movimentado tornou-se determinante para todo ocidente, assim como a determinação do espaço pelo corpo material. Também o tempo é sempre determinado pelo que se move (HEIDEGGER, 2017, p. 59).

Esse modo de conceber o tempo como sucessão de agoras ininterruptos, do um após do outro, proporciona algo como um contar com o tempo, visto que é um medir aquilo que passa se movimentando nele. Esse contar, segundo Aristóteles (2017), passa pela apreensão da “alma” [*psykhê*] como “intelecto” [*entelechia*] sobre o tempo, uma vez que ela o percebe. “Em Agostinho, lemos: ‘em ti meu espírito (animus, não anima) eu meço os tempos’ (*Confissões* [*Confessiones*] XI, 27)” (HEIDEGGER, 2017, p. 62).

Essa fórmula perpassou para o interior da modernidade, embora abordadas de maneiras diferentes, expressas, por exemplo, sob os títulos das obras de alguns

⁶⁹ “O conceito de ser no sentido de presença em relação ao tempo não nos serve porque a presença com base no tempo é determinada como agora. Surge daí a questão se o ser quando determinado como presença (presente) não recebe, justamente ao contrário, a sua determinação pelo tempo e é concedido por ele?” (HEIDEGGER, 2017, p. 60).

pensadores importantes da tradição moderna, como “sentido do tempo, experiência do tempo e consciência do tempo”⁷⁰. Kant, por sua vez, concebeu o tempo, assim como o espaço, como a condição de possibilidade de apreensão sensível dos fenômenos na experiência em sua “estética transcendental”, sendo que o fundamento dessa possibilidade advém de uma representação [*a priori*] do sujeito. “O tempo é, portanto, dado *a priori*. Apenas nele é possível a realidade dos fenômenos” (KANT, 2015, p. 79).

A maioria dessas interpretações, ora são tratadas pelo prisma da vivência interior no âmbito da subjetividade, ora na esfera da objetividade, se afastando da relação entre tempo e ser-aí. Por isso, tem que ser suspenso “a diferenciação de tempo subjetivo e objetivo, de tempo do mundo e do eu, do tempo medido e vivenciado, de tempo quantitativo e qualitativo” (HEIDEGGER, 2017, p. 63), pois todas essas concepções ainda continuam sendo questionáveis.

No que diz respeito ao tempo objetivo, físico e homogêneo, característico do modo de apreensão das ciências naturais, ele é representado e tratado como objeto passível de mensuração, para determinar a calculabilidade no sentido de “contar-com”. Segundo Casanova (2021), sua tarefa principal é pôr uma ordem não humana, baseada na lei física, para conseguir domínio e controle dos fenômenos da natureza, na medida em que pode antecipá-los em sua naturalidade homogênea, mas esquece do modo de relação com o tempo que o ser-aí experimenta em seu ser.

Diante disso, onde se encontra a copertinência entre ser e tempo, entre tempo e ser-aí? Será preciso buscá-la em um processo final, como uma síntese, da relação entre tempo e ser-aí? Ou, será que ela se acha já na base dessa junção, como a dimensão fundamental? Não obstante, para Ernildo Stein (2001) essa dimensão temporal ainda se encontra de modo enigmático no interior do paradigma da física moderna, uma vez que o tempo pensado a partir dos seus parâmetros é uma medida que põe e impõe uma interpelação ao homem no âmbito do gerenciável, mensurável, enfim, no intuito de auxiliar a produtividade e o controle.

⁷⁰ “Assim, por exemplo, Bergson publicou em 1889 uma obra intitulada *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* [*Essai sur les données immédiates de la conscience*] e tratou como tal dado da consciência: o tempo. Em 1928, foram publicadas as *Palestras sobre a fenomenologia da consciência de tempo interior* [*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*], de Husserl. Na psiquiatria moderna, fala-se de sentido do tempo. O que significa isso? (HEIDEGGER, 2017, p. 62).

Então, onde encontraremos essa copertinência da relação entre tempo e ser-aí? Pelo uso do relógio? Segundo Ernildo Stein (2001), é um modo possível, acessível, constante, presente à mão, mas não chega a preencher a originalidade da temporalidade do ser-aí em seus modos de temporalização. Ele trabalha de uma maneira regular e periódica que sempre retorna ao mesmo ponto por sua relação com o movimento do sol, na contagem repetida e homogênea de medição de tempo quantitativo, a partir de um ponteiro que se move e passa por certos números para a verificação “quantitativa” [*quantum*] do tempo, de “quantas” horas são.

No limite, esse modo de relação confunde mais do que clarifica a relação fenomenológica-existencial da copertinência entre ser e tempo, pois, é um tempo inumano, segundo Pessanha (2015). No sentido fenomenológico-existencial, o tempo é sempre tempo para fazer alguma coisa, um tempo de algo. Se alguém está afinado com ele, gostando ou não de estar passando por ele. Se é um tempo que atropela, um tempo que entendia etc. Ou, por outro lado, se é um tempo para ir a algum lugar e que manifesta uma ansiedade, antes mesmo de ir a um certo encontro, ou, se é um tempo de descanso depois de um dia de trabalho, de uma folga ou férias, por exemplo.

Mesmo experimentando a temporalidade nos modos de ser, na lida fática imediata, é como se as posições dos sentidos se invertessem, chegando a constituir o tempo cronológico do relógio como o tempo real, sendo que aquele tempo vivido fosse apenas um tempo aparente, visto como uma mera impressão. Por isso, essa concepção precisa ser desconstruída. Em uma passagem lapidar contida em “*Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*”, Heidegger (2015²) faz eloquentes interrogações acerca dessa problemática:

Mas o tempo se constitui a partir de horas, minutos e segundos? Ou será que estas não passam de medidas, nas quais *nós* o abarcamos porque nos movemos, enquanto habitantes da terra neste planeta, em uma ligação determinada com o sol? Será que só precisamos destas medidas e da uniformidade constante aí envolvida para a mensuração do tempo? Estamos, afinal, em condições de dizer o quão rápido ou devagar o próprio tempo transcorre? Se ele possui acima de tudo uma velocidade e permite uma mudança desta última? Será que o tempo possui realmente o seu curso firme e constantemente uniforme? Ou será que ele é antes uma essência maximamente sujeita a alterações de humor? Não há horas que são como um instante? Não há minutos que são como uma eternidade? Isto se dá apenas para nós ou é realmente assim; ou seja, o tempo é por vezes, curto, por vezes longo, por vezes fugaz, por vezes lento e nunca uniformemente constante? É realmente assim? Ou é realmente do modo como o relógio nos mostra, como ele diariamente e hora após hora nos impõe? Ou

será que somos apenas iludidos e levados a crer em algo através de um instrumento de medida talvez imprescindível: a crer no tempo passível de ser calculado, diante do qual aquele tempo impassível de ser calculado decai e se transforma em aparência aquele tempo que é meramente subjetivo, como saber relatar a perspicácia banal? O que é aqui a realidade e onde começa a aparência? Ou será que não podemos acima de tudo perguntar deste modo? (HEIDEGGER, 2015², p. 130).

Para responder esses questionamentos, nos “*Seminários de Zollikon*” Heidegger (2017) aponta dois tipos sobre o caráter do tempo com os quais o ser-aí se relaciona em sua vida fática, a saber, a interpretabilidade e a databilidade. No primeiro, temos a posição fenomenológica, pensada como tempo para algo, em relação significativa com o horizonte histórico sedimentado em que o ser-aí se relaciona com o seu “aí”.

Pode-se, por assim dizer, “caracterizá-lo como tempo que sobra para algo..., como tempo que pode ser usado para..., tempo gasto para... O tomar tempo para... toma tempo, não para guardar o tempo, mas para gastá-lo para...” (HEIDEGGER, 2017, p. 71). É nesse sentido que, cotidianamente, fala-se em expressões como “sacrificar o tempo. Outros desperdiçam o tempo ou dão um tempo” (HEIDEGGER, 2017, p. 71).

Portanto, mesmo no tempo do relógio em seu mostrar quantificador numérico, há a presença do caráter interpretativo em sua dimensão qualitativa, na medida em que se refere a uma relação determinada no mundo que requer uma correspondência de sentido relacional e ocupacional em meio às tarefas e realizações. Por exemplo, “quando digo: ‘são dez horas’ não nos interessa o número dez, mas o fato de que são dez horas de uma manhã, em que tal coisa acontece ou está combinada. Às 18 horas é noite” (HEIDEGGER, 2017, p. 72).

Além do caráter de interpretabilidade, o tempo comporta também o caráter de databilidade, pois, contém em si, sempre o lastro de uma amplitude temporal quando pontuamos um “agora” em relação a um acontecimento datável. Essa amplitude “refere-se a um agora, por exemplo, hoje à noite, o momento em que estamos conversando (HEIDEGGER, 2017, p. 71).

Assim, o tempo se mostra aqui a partir de um certo modo de relação com a existência do ser-aí, do modo de temporalização de sua habitação no mundo com os outros. Por outro lado, “o agora não é algo já encontrado num sujeito, nem é encontrável como objeto entre outros objetos” (HEIDEGGER, 2017, p. 71), porém, ele é “percebido

diretamente em comum por cada um dos presentes. Chamamos essa acessibilidade do agora o *estado público*” (HEIDEGGER, 2017, p. 71). Fora o agora, os caracteres da datação, interpretação, amplitude e estado público, também o tempo se refere “a cada naquele tempo e cada depois”. Segundo Heidegger (2017, p. 72), “com o naquele tempo falamos para o passado, com o depois para o futuro e com o agora, para o presente”.

Essas dimensões do tempo são pensadas comumente como estando separadas entre si, na medida em que essas [*ekstases*] temporais são concebidas metafisicamente “como uma sequência de agoras e representado como linha, que ele é *unidimensional* e que o presente, passado e futuro não são contemporâneos como as dimensões do espaço, mas sempre só subsequentes” (HEIDEGGER, 2017, p. 72). Contudo, dado ao caráter de abertura ontológica do ser-aí:

Todas as três dimensões do tempo são cooriginárias, pois não há uma sem a outra, todas as três são, para nós, *cooriginariamente* abertas, mas não são *equitativamente* abertas. Ora uma, ora outra dimensão com a qual nos relacionamos, em que talvez estejamos até presos, é determinante. Nem por isso as outras duas dimensões desaparecem em cada caso, apenas são modificadas. As outras dimensões não subjazem a uma simples negação, mas a uma privação (HEIDEGGER, 2017, p. 72).

É nesse sentido da modificação e da privação do tempo que a relação do ser-aí com o tempo de ser também acontece, como um outro modo de estar-aí-lançado, uma vez que, pelo caráter de remissão do tempo, este se mostra sempre em um “para quê” o ser-aí se refere em sua relação nos espaços de acontecimentos e de uso ocupacional com os entes intramundanos. Segundo Holzhey-Kunz (2021), o tempo modificado possibilita um modo de estar-afinado em certa tonalidade-afetiva, na medida em que o ser-aí experimenta uma privação temporal⁷¹, volatilizando a própria remissão e as interpelações, bem como suspende o tempo homogêneo como uma sequência de agoras, transformando-o em uma sequência de agoras vazios.

Nesse sentido, para que abra a possibilidade de alguém enlouquecer, é necessário que outras formas de experimentar do tempo aconteçam, segundo Heidegger (2017). Isto

⁷¹ “Em todo caso, já se pode supor que, por exemplo, a relação de tempo perturbada do homem psicologicamente doente só se deixará ser compreendida pela relação de tempo originária, percebida naturalmente, constantemente interpretável e datada, e não em relação ao tempo calculado, que provém de uma imagem do tempo como uma sequência de agoras vazias e sem caráter” (HEIDEGGER, 2017, p. 67-68).

porque pensando o tempo como uma sequência de agoras, não teríamos nem a possibilidade de propriamente enlouquecer⁷². Para esse estado acontecer, é necessário estar afastado de um certo tempo e ser colocado em outro modo de temporalização do tempo, haja vista o modo de ser enlouquecedor em que um ser-aí pode se encontrar des-encontrado, advir de uma certa dissonância com o tempo e, conseqüentemente, as experiências vividas em que certa operatividade, normatividade e normalidade das relações ocupacionais e dos ritmos existenciais, sofrem uma alteração pela modificação temporal da abertura de contato com o mundo circundante.

Um exemplo disso é o fenômeno da esquizofrenia (esquizo – fragmentação). A experiência de perda de si é um modo de estar-aí des-encontrado, uma vez que é uma experiência que não deixa surgir nenhuma relação para ele mesmo, pois se encontra arrancado das referências com as coisas pertencentes ao mundo circundante e suas significações. Nesse sentido, a fragmentação e perda de si, acontece pela modificação temporal, onde o familiar se mostra como indiferente e vazio de solicitação referencial, pois, como mostra Heidegger (2017, p. 78): “somente onde existe um mesmo, algo pode dizer respeito ao homem de modo diferente, ‘partido’”, na medida em que “o ser fechado, como privação, só existe onde reina a abertura” (HEIDEGGER, 2017, p. 94).

Nesse caso, “a falta de contato que se verifica na esquizofrenia é uma privação do estar aberto. Porém, essa privação não significa que a abertura desaparece, apenas ela é modificada para ‘a pobreza de contato’” (HEIDEGGER, 2017, p. 94). Isso porque a experiência radical de contato da esquizofrenia, segundo Casanova (2021, p. 297): “perturba de maneira radical a absorção, alterando de maneira intensa os modos mesmos de organização do espaço, do tempo e do corpo”, se manifestando “como um bloqueio da dinâmica ekstática originária do existir humano” (CASANOVA, 2021, p. 301).

Segundo Cabestan; Dastur (2015), esse bloqueio da “dinâmica” [ekstática] originária do existir pela modificação temporal, pode acontecer de diversas formas e se manifestar em determinados fenômenos existenciais como as crises e transtornos, se por acaso ocorrer uma modificação ou privação de um dos momentos temporais e acabar ficando preso e fixado em algum deles. Em suma, quando há uma fixação no tempo

⁷² “Para enlouquecer [ver-rückt], na verdade, deveríamos ter podido ser afastados [weggerückt] de um e colocados [eingerückt] em outro. Dito em relação ao tempo, temos que ter a possibilidade de sermos afastados do tempo que nos é dado e sermos exilados para um decorrer vazio de tempo. Este se mostra como indiferente uniforme, sem um para quê” (HEIDEGGER, 2017, p. 74).

presente, como acontece hoje na visão contemporânea do “tempo do agora” e da pressa por responder aos vários chamados do mundo, o ser-aí se encontra estressado, na tensão de corresponder o que está sendo posto imediatamente, pelas múltiplas tarefas que se mostram através de um bombardeio de obrigações, interpelando o ser-aí até o limite da opressão, chegando a se afetar drasticamente, sofrer e entrar em crise.

Desse modo, o fenômeno do estresse se manifesta como carência de requisição, uma vez que o ser-aí não consegue dar conta de tantos chamados de uma vez só, enfraquecendo a correspondência pelo excesso. Pela perspectiva fenomenológica, “estresse significa *solicitação*, no caso *solicitação excessiva*”. Em geral, a solicitação exige em cada caso um corresponder de alguma forma. A esse corresponder pertencem também, como privações, o não corresponder e o não-poder corresponder” (HEIDEGGER, 2017, p. 154).

Todavia, a esse momento do tempo presente e sua relação com o fenômeno do estresse, conseqüentemente, segue-se mais dois fenômenos ligados a esse movimento temporal, a ansiedade e o [*burnout*] como “esgotamento”. Como mostra Joelson Rodrigues (2020), a ansiedade acontece pela sua relação com o tempo futuro, quando o ser-aí fica preso a esse momento temporal, ávido na expectativa de antecipação do porvir.

Segundo Joelson Rodrigues (2020), na ânsia, antecipa-se o porvir, isto é, as obrigações e encontros posteriores para o tempo presente, sofrendo antecipadamente com aquilo que pode vir muito tempo depois. Assim, o ser-aí diante eventos e acontecimentos que podem vir ou não, imaginando e supondo o que vai acontecer e como será o futuro que se faz presente, corroendo todo ser e estar-no-mundo e o bem-estar pela crise da antecipação, ansiando pelo desafio da correspondência que carrega todo o peso ontológico de “ter-de-ser” de modo sofrido.

Com essa modificação temporal, o ser-aí sofre e se aflige, definha sobre esse estado que toma conta das experiências existenciais, levando o corpo a sentir um forte incômodo, ao ponto de alterar o comportamento e privar as possibilidades de realização no mundo, chegando à exaustão, à fadiga, ao esgotamento como uma espécie de curto-circuito existencial pelo excesso de performances sem repouso. Assim, o tempo excessivo da solicitação do tempo presente gera opressão, a tensão do estresse, a antecipação do porvir gera ansiedade, até chegar no “cansaço” [*burnout*]. Esses fenômenos se manifestam através do excessivo envio de solicitações que a temporalidade

contemporânea vigora, logo, das múltiplas atividades ocupacionais e a pressão para conseguir realizar todas as performances de forma imediata (RODRIGUES, 2020).

Em contraposição a esse tempo presente, na parada da multitarefa, se encontra também outro fenômeno que tem uma relação direta também com o modo do ser-aí temporalizar, o tédio, como a tonalidade afetiva fundamental do nosso tempo. “Se o tédio é uma tonalidade afetiva, então o tempo e o modo de ser do tempo, ou seja, o modo como ele *se temporaliza*, possuem uma parcela significativa na afinação do ser-aí em geral” (HEIDEGGER, 2015², p. 131).

No tédio-profundo⁷³, a percepção se encolhe, se reduz, avisando sobre como anda o ser-aí na sua relação no mundo. Como mostra Casanova (2021²) em “*Tédio e tempo*”, se o problema da tematização do tédio é um problema do tempo, o próprio tempo desempenha o seu papel contido na palavra [*langeweile*]: “tempo longo”, pois não há mais futuro, passado ou presente, mas o que se mostra é uma indiferença vazia temporal – experiência do em vão. Desse modo:

“O tédio (*die langeweile*) – qualquer que seja a sua essência derradeira – indica de forma quase palpável uma *relação com o tempo*; um modo como nos colocamos diante do tempo, um sentimento de tempo. Com isto, o tédio e a pergunta por ele conduzem-nos até o problema do tempo. Temos de adentrar primeiramente no problema do tempo, para determinarmos o tédio enquanto uma relação característica para com este. Ou será o contrário: o tédio conduz-nos inicialmente até o tempo, até a compreensão do modo *como o tempo ressoa no fundamento do ser-aí* e até a apreensão do fato de apenas através daí estarmos em condições de ‘agir’ e de ‘bordejar’ em nossa superficialidade superficial? (HEIDEGGER, 2015², p. 106).

Conforme Mattar (2020), o que está em jogo na compreensão fenomenológica do tédio é primordialmente mostrar a sua relação com o tempo em completa ressonância no fundamento do ser-aí, bem como a relação com as tonalidades afetivas e o modo como perpassa a afinação do tédio na contemporaneidade. Tanto nas condições superficiais de nosso agir e bordejar no modo de “ser-entendiado por algo”, em uma situação determinada como à espera de um ônibus que não parte na hora certa e ficamos largados

⁷³ “Este *tédio profundo* é a tonalidade afetiva fundamental. Para nos tornarmos senhores sobre ele, matamos o *tempo*; e isto assim que este ganha extensão no interior do tédio. O tempo se torna longo para nós. Mas por acaso ele deve ser curto? Cada um de nós não deseja para si justamente um tempo longo? E quando ele se torna longo: nós o matamos então juntamente com esta extensão?!? Não queremos ter nenhum tempo longo, e, no entanto, o temos. O tédio, o tempo longo, segundo os usos linguísticos alemães, o tédio significa ‘ter um tempo longo’ (HEIDEGGER, 2015², p. 106).

no vazio, por exemplo; no “entediarse junto a algo”, como um baile, um jantar, onde o próprio evento é o entediante; quanto aquele “dá-se tédio a alguém” que se mostra no tédio profundo, modorrento e enfadonho que mostra o vazio existencial, arrastando a existência em uma completa ausência de solicitação, na não-solicitação do ser.

Como vimos anteriormente, a experiência do tédio advém de um modo de temporalização do tempo pela presença de uma tonalidade-afetiva que possibilita uma certa relação com o ser-aí. Porém, comumente não se quer saber dessa tonalidade afetiva do tédio, ao contrário, busca-se constantemente se evadir ou divergir de sua presença incômoda. Como? Segundo Casanova (2021²), através daquilo que chamamos de “passatempo”. Nesse modo, cria-se uma má-consciência, no intuito de se convencer em meio aos subterfúgios propiciados pelo não-querer-notar da má-consciência sobre a presença da afinação do tédio, como se ele não estivesse “aí” e não soubesse nada a seu respeito, como se não estivesse presente no horizonte existencial fático, para não deixar ele ser, ou seja, despertar.

De acordo com Mattar (2020), o tédio aparece como uma pausa revitalizadora da ação, mas uma pausa que precisa ser afugentada a todo instante, fruto da correria incessante em que a contemporaneidade se movimenta sem conseguir um momento de repouso e silêncio. Na não efetivação do combate de evasão, realizado pela tentativa fracassada do “passatempo”, aparece o desespero em meio à presença afinada do tédio-profundo, o tempo se alastra e o ser-aí fica jogado consigo mesmo com sua própria presença, estagnado em uma total indiferença com o todo e desinteressado de si mesmo.

Concomitante a isso, Rodrigues (2020) mostra que o ser-aí se empenha em passar o tempo – o tempo todo – em informações passageiras e superficiais, querendo “matar o tempo” a qualquer preço. O que significa matar o tempo? Justamente a eliminação, no intuito de impedi-lo a avançar, impulsionando o tempo para a estimulação do movimento, da ação. Em suma: matar o tempo é matar o tédio. E matar significa propriamente dissipar com o passatempo. Este, como uma espécie de intervenção no tempo, travando ininterruptamente um combate incansável contra ele.

E é no fracasso do passatempo que o ser-aí fica carente de metas, deixado no vazio sob o modo do banimento no tédio-profundo como um abalo radical que abre e dispõe o ser-aí. Com esta ineficácia: tudo se torna lento demais, paralisante. Por isso, o ser-aí, entediado, se defende contra o curso lento do tempo, pois, “quando esta tonalidade afetiva

de um tédio profundo está desperta, ela *pode* revelar para nós simultaneamente a permanência de fora desta opressão e deste instante” (HEIDEGGER, 2015², p. 223). Isso levou o filósofo a tentar responder existencialmente os “*Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*”, através da pergunta sobre o tédio como a tonalidade afetiva fundamental do nosso tempo:

Nós dissemos: a tonalidade afetiva fundamental do tédio está enraizada na temporalidade do ser-aí; *a temporalidade do ser-aí*, e, por isto, *a essência do tempo* mesmo é a *raiz para estas três questões* que, em si mesmas, em sua unidade característica, corporificam a *questão fundamental da metafísica* por nós designada: *a pergunta sobre o ser – Ser e tempo*. (HEIDEGGER, 2015², p. 224)

Em “*Tédio e tempo*”, Casanova (2021²) tenta mostrar a relação intrínseca entre ser e tempo, tempo e tédio, tédio e tonalidade afetiva que afina um curso temporal de tempo, determinando o modo de temporalização do ser-aí. Logo, a pergunta pelo tédio passa concomitantemente pela pergunta pelo tempo, como possibilidade de apreender a essência do tempo e os vínculos históricos a partir de uma tonalidade afetiva fundamental do nosso filosofar atual, o tédio, como a atmosfera que descerra o mundo contemporâneo, da abertura do ser-aí em consonância imediata com o acontecimento epocal.

Não à toa dizemos hoje: “a depressão é o mal do século”. Não do homem? O que isto nos diz? Nada menos que a constatação de que a depressão é um fenômeno ôntico histórico, pois tem uma ligação com o fenômeno do tédio como atmosfera estrutural de nossa condição contemporânea. Isso porque sua vigência veio a ser em um determinado tempo-histórico de abertura do ente na totalidade (por isso também seu fundamento é ontológico), que temporaliza certos modos de ser decorrente dos contextos frios da técnica moderna, da forma de cansaço por viver em uma sociedade produtiva do mundo frenético do trabalho e do esvaziamento radical dos sentidos propiciado pelo fenômeno do Niilismo, suspendendo “aquele elemento precisamente que torna possível sustentar um campo de possibilidades específicas do existir (MATTAR, 2020, p. 15): o “sentido”.

Sendo assim, conforme Cristine Mattar (2020), a depressão não é uma doença pessoal, psicofísica, mental ou cerebral. Estas, por sua vez, podem ocorrer como consequência, mas não como causa determinante, pois não se trata aqui de uma doença, muito menos apenas biológica. Mas, trata-se de um fenômeno privativo, de restrição da

liberdade, atado a uma tonalidade afetiva histórica que atravessa toda a contemporaneidade, da criança ao idoso.

Essa atmosfera é possibilitada por uma medida histórica do tempo que articula tudo que é e pode ser a partir de um “acontecimento apropriador” [*ereignis*] do mundo da Técnica e do Niilismo, por exemplo, criando uma grande indiferença na totalidade e incapacitação pela perda de solicitação com os afazeres mundanos, propiciado por um prolongamento da tonalidade afetiva no tédio-profundo. Nele, o tempo se torna longo e o ser-aí se sente desinteressado de si mesmo, pois nada mais o convida para ser, ficando sem passado e sem futuro. É nesse sentido que Cristine Mattar (2020) se pergunta, logo no título de seu livro: “*Depressão: doença⁷⁴ ou fenômeno epocal?*”⁷⁵.

A partir do fenômeno do tempo em suas diferentes nuances, podemos ver que o modo de temporalização do ser-aí é diferente do tempo homogêneo e uniforme como a sequência de agoras. Haja vista a Daseinsanálise, segundo Novaes de Sá (2017) pensar o ser-aí não mais como um organismo subsistente, mas como um projeto de sentido lançado no mundo, onde os objetos e lugares aparecem convidativos ou não, o tempo pode se mostrar para o ser-aí de acordo com aquilo que está sendo vivido em cada situação, disposta por uma tonalidade afetiva em um modo de temporalização existencial-histórica, bem como do modo como o ser-aí se relaciona com sua dinâmica temporal em sua concretude fática.

E, como aponta Heidegger (2017), o corpo está sempre em correlação com essas configurações espaço-temporal-afinado, imprimindo comportamentos e modos de corporar o corpo em certos espaços e tempos específicos, podendo se abrir para a possibilidade de corresponder corporalmente às solicitações do mundo, como também se privar delas. É sobre esta última acepção ou existencial que nos deteremos a seguir, a saber, da problemática do “corpo” ao ser-corpo como tarefa ontológica.

⁷⁴ “Enquanto doença, porém, ela precisa ser tratada em sintonia com o uso de medicamentos, com o incentivo a medidas preventivas baseadas em diagnósticos precoces, com o desenvolvimento de terapias positivas que visem à eliminação dos sintomas e, conseqüentemente, à superação da doença” (MATTAR, 2020, p. 12).

⁷⁵ “Os diagnósticos culturais sobre a depressão não alcançam o fundamento ontológico do fenômeno, ou seja, não nos atingem por não levarem em conta o que se passa com o ser-aí, ou o que nos transpassa em nosso tempo em toda parte. A tonalidade afetiva fundamental na depressão é o tédio profundo ou o dá-se tédio e não a melancolia. Na depressão, portanto, desperta o tédio profundo que é a tonalidade afetiva fundamental de nosso filosofar” (MATTAR, 2020, p. 22/23).

QUINTO CAPÍTULO

Do “corpo” ao corporar do ser-aí: da problemática físico-biológica ao “ser-corpo” como tarefa ontológica

Em todo caso o corpo não é alguma coisa, algum corpo material, mas sim cada corpo, isto é, o corpo como corpo é o meu corpo em cada caso. O corporar do corpo [*Leiben des Leibes*] determina-se pelo modo do meu ser. O corporar do corpo é assim um modo do Da-sein (HEIDEGGER, *Seminários de Zollikon*, 2017, p. 106).

O corpo é um dos fenômenos mais curiosos e problemáticos dentre as “aceitações supostas”, uma vez que foi reduzido ao corpo físico-biológico e pensado de forma psicossomática, desde o nascimento da anatomoclínica. Com o paradigma biomédico, o corpo fisiológico ganhou estatuto ontológico de verdade sobre o homem, a saber, localizado nas massas anatômicas, como bem mostrou Foucault (2015) em “*O nascimento da clínica*” moderna.

Nesse sentido, o homem passou a ser compreendido a partir de processos de funcionamento em dinâmicas corporais químico-físicas. Consequentemente a isso, segundo Cristine Mattar (2016), esse paradigma levou à emancipação de vários preconceitos, estabelecendo estereótipos e estigmas quando algum sofrimento se mostra no âmbito da “doença-mental-cerebral”, como se fossem propriedades substanciais, presentes, por exemplo, nos manuais diagnósticos da psiquiatria americana (DSM 5), sedimentando na cotidianidade de forma banalizada a partir de categorias psicopatológicas.

Além disso, o “corporar do corpo” [*leiben de leibes*] é determinado pelo modo do meu ser-aí, e não em algo físico subsistente por si, diz Heidegger nos “*Seminários de Zollikon*”, apontando para o “problema do corpo” [*leibproblem*] por conta de sua limitação, “diferenciando os diversos limites de corpo material [*Körper*] e corpo [*Leib*” (HEIDEGGER, 2017, p. 106). Desse modo, a questão da psicossomática sofre um abalo em suas bases, pois o ser-aí sempre que ele se encontra “em” um determinado “aí” localizado, mesmo que seja este ou aquele, próximo ou distante, já está, em certa medida, perpassado por uma presença de mundo pelo seu caráter de abertura, em um modo de correspondência aos apelos que vêm ao seu encontro, além dos limites da epiderme.

Assim, o “estar-aqui” em que o corpo se encontra parado, sentado na cadeira, por exemplo, já é sempre um estar lá junto aos entes, pelo caráter da intencionalidade, ligados a um campo de sentido, pensando na volta para casa, preocupado com os problemas do trabalho, ou imerso no assunto/tema proposto pelo interlocutor, corporando o corpo em um ouvir. Como mostra Cabestan; Dastur (2015), os limites do corpo não é o limite da epiderme, mas sim lançado no movimento [*ekstático*] no mundo, corporando performaticamente modos de ser-corpo. Ao ouvir, o ato fenomenológico do corpo se lança nesse espaço temático, pois é “ali” que alguém se encontra, deste ou daquele modo.

Nesse sentido, Holzhey-Kunz (2018) mostra que precisamos de um conceito mais amplo de corporeidade, uma outra linguagem que possa se aproximar daquilo que se mostra na facticidade do ser-aí. Com o intuito de analisar fenomenologicamente os impasses, inquietações, tensões, crises, dores, sofrimentos, tristezas, alegrias para conquistar uma educação corporal para compreender a condição-corpo como premência indispensável na contemporaneidade, a fim de conquistar o ser-corpo como tarefa ontológica.

Segundo Matthews (2010), isso só poderá ser realizado se colocar em questão os limites da visão mecanicista e determinista do modelo físico-biológico em torno dos transtornos e das crises existenciais. O objetivo desse questionamento seria resgatar uma posição metodológica hermenêutica-fenomenológica e existencial sobre o corpo: pela compreensão e interpretação da corporeidade do ser-aí – aberto para possibilidades.

Heidegger (2017) lança uma forte crítica ao modelo fisiológico nos *Seminários de Zollikon*”, mostrando o limite dos campos que colocam em questão a existência dentro da problemática-do-corpo⁷⁶ [*Leibproblem*] e sua hegemonia. Essa maneira de pensar, abriu, no século XX, uma avalanche de novas perspectivas que acabaram influenciando muitas posições filosóficas e também determinados campos ônticos como as ciências

⁷⁶ O corpo na perspectiva hermenêutica-fenomenológica é compreendido a partir da noção de intencionalidade da “existência” [*ek-sistere*]: “ser e estar para fora”, ex-posto e ex-pelido para fora de si, estando em meio a uma abertura de ser. Portanto, a unidade substancial do corpo como massa anatômica-biológica, um corpo como um ponto de massa que se movimenta no tempo e no espaço a partir de uma força, como mostra os parâmetros da física clássica moderna, com Galileu e Newton, bem como o corpo capturado pela concepção biomédica, pela fisiologia natural, foram submetidas a um exame rigoroso, uma vez que o conceito de intencionalidade tem um caráter transitivo do verbo, pois a existência é verbal. Por isso, houve a necessidade de des-substancializar o conceito de corpo como algo dado, pensado como propriedade, unidade e objeto mensurável, pois o que é visado aqui é o “corporar do corpo”, seu modo de corporeidade ligada à abertura de ser-aí em ligação com o horizonte histórico, que possibilita certos modos de corporar o mundo em sua dinâmica [*ekstática*] espacial e temporal, atentando para as performances corporais e para a afetação com as condições ontológicas que se manifesta nas crises.

médicas psiquiátricas, a psicologia e a psicanálise acerca do modo como o corpo até então estava sendo pensado, haja vista a compreensão fenomenológica do corporar do corpo, ter sido, desde então, um dos fortes métodos de crítica e ruptura do natural.

Assim, a fenomenologia possibilitou novas descobertas⁷⁷ para pensar o “corpo” como modo de corporar do corpo-vivido, ao qual está na clareira do ser, sempre em relação significativa de sentido com algo a partir de determinadas situações fáticas. Já que não dá para basear a própria existência pela fisiologia, pois pensar no fato de que “algo possa ser efetivado por intervenções químicas no corporal reinterpretado como algo químico, deduz-se que o “químico” do fisiológico é o fundamento e a causa do psíquico humano. Esta é uma conclusão falsa” (HEIDEGGER, 2017, p. 166).

Nessa configuração, os modos de ser do homem são, primordialmente, colocados dentro de uma topologia orgânica, tornando-se um problema por abstrair o ser-doente, na medida em que a relação patológica de certos fenômenos se mostra dentro do quadro da psiquiatria e baseado no corpo empírico, localizada em uma região cerebral como “doença-mental” passível de intervir com medicação. Porém, “a relação existencial não consiste em moléculas, não é originada por elas” (HEIDEGGER, 2017, p. 167).

Contra esta delimitação, Holzhey-Kunz (2018) aponta que a fenomenologia enfatiza a questão “corporal-do-corpo”, do “ser-corpo” da experiência vivida do corpo em relação presente nas ações, comportamentos, criação, tentando compreender os sentidos e significados contidos nos gestos, expressões e emoções. Este último, como um importante elemento a ser considerado em se tratando da existência do ser-aí, haja vista este ser uma abertura de sentido para aquilo que não é ele mesmo, podendo se “afetar” [*pathos*] na relação-com o mundo pelo modo da “disposição” [*befindlichkeit*].

Nesse sentido, a percepção do corpo-doente e sadio, segundo Novaes de Sá (2017), não é vista como normal e anormal. Isso porque a analítica se volta para ver o

⁷⁷ A analítica existencial do ser-aí, possibilitou novas formas de pensar o modo de corporar do corpo em várias áreas do saber, como a psiquiatria e a psicopatologia daseinsanalítica, iniciada por Binswanger e Medard Boss e influenciando também vários filósofos, como Sartre com o “corpo para-si e ser-para-outro”; Deleuze, com a noção de “corpo sem órgãos”; Foucault e os corpos assujeitados da “biopolítica”; o “corpo próprio” pensado por Merleau-Ponty. Este último, na segunda parte da “*Fenomenologia da percepção*” (2011), dedicou ao corpo um lugar de notoriedade no debate filosófico, já aberto por Nietzsche (2011) no século XIX, quando inverteu a verdade platônica da “ideia” para a verdade do “corpo como uma grande razão”, proporcionando um movimento de transvalorização do domínio da razão, do intelecto e do pensamento. Assim, Merleau-Ponty pensa o corpo próprio como um corpo vivo, na medida em que, para ele, a existência é encarnada no mundo pelo corpo, ou seja, a consciência se encarna incorporando modos de ser possíveis, suspendendo o corpo material para concebê-lo como expressão de ser-no-mundo.

corporar do corpo em suas condições fáticas relacionais com os outros no mundo, tendo em consideração aquilo que o corpo fala e expressa nos fenômenos manifestados historicamente no mundo vivido, nos modos de relação do corpo com os espaços e com o outro. Posto isso:

Não há um órgão sensorial para aquilo que se chama “o outro”. O fisiológico não é uma condição suficiente [*hienreichende*], no sentido literal da palavra “alcançar” [*hin-zu-reichem*], de que o fisiológico não pode alcançar o espaço até o outro e constituir a relação (HEIDEGGER, 2017, p. 166).

Desse modo, fica impossível as massas anatômicas, como o cérebro, alcançar o Outro como o Outro em sua alteridade irreduzível, para usar um termo de Levinas, haja vista a própria relação existencial não ser de modo algum constituída por substâncias químicas. Pensada dessa forma, “as dificuldades relacionais e psicológicas não são mais pessoais, mas neuroquímicas – uma nova linguagem justifica as nossas ações” (MATTAR, 2016, p. 64). Isso tudo, devido a interpretação físico-biológica ter vigorado como saber epistêmico na conjuntura histórica moderna pela visão biomédica e sedimentado na cotidianidade como o fundamento do “homem”.

Em consequência disso, levou ao império da medicalização e à vigência da psicofarmacologia a partir de um discurso que busca tratar o sofrimento e as crises existenciais pelos medicamentos, por uma via que, no mais das vezes, não se encontra em nenhuma topologia do corpo físico, como a tristeza profunda, tédio, melancolia, depressão e angústia, por exemplo. Todos esses fenômenos, diz respeito a um modo de estar afinado em meio a uma relação de abertura no mundo, onde o ser-aí experimenta uma quebra de sentido e que faz o corpo dobrar diante de uma situação limite, quando se encontra disposto afetivamente pelas tonalidades emocionais, segundo Rodrigues (2020).

Para Casanova (2021), as tonalidades afetivas proporcionam uma mudança corpóreo-perceptiva no modo como o corpo corpora, temporaliza e espacializa certos lugares e instantes existenciais, quando diante de um sofrimento, crises ou transtornos, na medida em que o corpo dá indícios de como o ser-aí se encontra faticamente no mundo. Nesse sentido, “só posso dizer ‘que’ o cérebro também participa do corporar, mas não “como”. Fundamentalmente, as ciências naturais não podem apreender o “como” do corporar” (HEIDEGGER, 2017, p. 199).

Um exemplo que aclara melhor essa questão é o fenômeno da lágrima. Por mais que se possa tentar físico-biologicamente capturar uma lágrima através dos parâmetros de mensuração, da quantidade de líquido emitido ou pela transformação neuroquímica decorrente do processo da emoção, ainda assim, fica impossível alcançar o fenômeno. Ao ser abordada por essa via, a lágrima enquanto lágrima mesma se recolhe e se esconde imediatamente, visto que não é acessível a esse tipo de acesso ou instrumento. Para que se possa perceber uma lágrima enquanto lágrima, segundo Novaes de Sá (2017), é preciso abandonar o corpo físico, haja vista ser um modo de corporar muito maior do que aquela manifestação químico-física, está conectada ao ser-aí como um todo, com o projeto existencial de cada um, pois tem a ver com um comportamento dotado de sentido.

Para Casanova (2021), a explicação cerebral e neuroquímica não mostra “como” acontece os modos de ser do ser-aí. A questão do corpo como fenômeno está para além do limite da nossa epiderme e das massas anatômicas, justamente pelo motivo de o corpo participar da relação-no-mundo incorporando modos coexistentes que atravessam o corpo e fazem o mesmo a adentrar e participar da cinética existencial, pois está sempre em jogo, correspondendo os apelos destinados a um agir, na sua consumação, levando ao sumo a possibilidade que se abre e que lhe concerne.

Para Novaes de Sá (2017), o que Heidegger procurou evidenciar com o fenômeno do corpo foi possibilitar, como visto antes, uma diferenciação entre os dois modos de conceber o chamado “problema-do-corpo” [*Leibproblem*], mostrando os limites entre: “corpo material” [*korper*] em sentido biológico dado, objetual e o “corpo” [*Leib*] como um fenômeno corporal. Este último, pensado como o corporar fenomenológico do corpo em meio à relação existencial do sentido de ser, onde o ser-aí se encontra corporando modos fáticos históricos. Essa diferenciação, oferece um entendimento das condições de possibilidades de apreensão e compreensão da problemática do corpo. Diz o filósofo:

O limite do corporar (o corpo só é: corpo uma vez que ele corpora) é o horizonte-do-ser no qual eu permaneço [*aufhalten*]. Por isso, o limite do corporar se modifica constantemente pela mudança do alcance da minha estada. O limite do corpo material, ao contrário, geralmente não se modifica (HEIDEGGER, 2017, p. 106).

Nesse sentido, o modelo científico do “corpo-material” como objeto é colocado “entre parênteses” por Heidegger (2017), nos “*Seminários de Zollikon*”, visto esse modo

não tratar do corporar do corpo como um corpo hermenêutico-fenomenológico, habilitado e animado pela própria cinética existencial de relação-no-mundo. Portanto, como um ente temporal, o ser-aí traz consigo a memória do passado, a esperança e o medo do futuro vivenciado no presente, criando e transformando a história, ao mesmo tempo em que é afetado por ela.

A existência é muito mais do que uma mente, uma psique, um cérebro. Nossa corporeidade está sempre em relação intencional de envolvimento com o mundo, inclusive, podendo chegar a uma ruptura e quebra de sentidos com ele, ao ponto de romper com a familiaridade referencial e experimentar a incorporação de outro modo de existir, de relação corpórea. Por esse motivo, o fenômeno do corpo próprio não é apenas um corpo material biológico subsistente por si, específico e generalizado como um objeto qualquer, sem nem saber ao menos quem é o dono desse corpo, como mostra Merleau-Pontý (2011), em sua “*Fenomenologia da percepção*”.

O corpo como fenômeno existencial, baseado na intencionalidade, tem por essência estar sempre além de si mesma, não há um limite para esse ente que é abertura para fora. Não existe corpo originário, mas sim um corpo que incorpora em seu corporar modos históricos de relação no mundo, motivado por um campo de sentido. Como também um rompimento do mesmo, quando presenciamos a morte de um ente querido que amamos, por exemplo, pois: “se o fisiológico fosse o fundamento do humano deveria haver, por exemplo, moléculas de despedida” (HEIDEGGER, 2017, p. 167).

Tais questões aqui abordadas, à ciência do “comportamento” [*Behavior*] não enxerga, justamente por caminhar na esteira do pensamento causal presente na fórmula “estímulo x resposta”, onde elimina o próprio “estar-com” e os resultantes da própria relação, manifestadas nos fenômenos como: raiva, ódio, tristeza, alegria, ansiedade, estresse, depressão, dentre outros. Na neurociência, por exemplo, isso decorre pelo acionamento de um disparo neural, segundo Matthews (2010, p. 84), “a hipótese óbvia é a de processos que se desenvolvem no sistema nervoso e no cérebro da pessoa em questão”, provoquem o comportamento raivoso, ansioso ou depressivo, causado por uma alteração ou disfunção de determinada região do cérebro que se afetou e, como resultado, surge a raiva, a tristeza, a depressão, por exemplo. Não obstante:

Equiparar o sentimento de raiva a processos físicos do cérebro e do sistema nervoso causados por outros processos físicos é ignorar a natureza intencional da raiva. Uma série de disparos neurais no cérebro só tem alguma coisa a ver com raiva se a pessoa em cujo cérebro ocorre vê a situação como causadora de raiva (MATTHEWS, 2010, p. 86).

Para Cabestan; Dastur (2015), o “corpo-fenomênico” está sempre em direção ao mundo, experimentando uma relação como um corpo que é nosso. Nunca o corporar do ser-aí se encontra distanciado do jogo das situações vividas, experimentando em terceira pessoa a sua correlação existencial. Ao contrário, a realização do corporar é sempre na primeira pessoa, em um ter-de-ser que, a cada vez, entra em contato com as interpelações e solicitações advindas dos encontros significativos, os quais afetam drasticamente o corpo, sendo ele próprio de modo primordial, uma vez que está em jogo sempre no embate existencial e é também o primeiro a sentir os impactos da relação fática.

É na experiência do corpo próprio que acontece a encarnação desses modos. Porém, se o ser-corpo se faz no mundo, ele não é meu como uma propriedade, mas ele co-participa e com-porta certas performances no espaço e no tempo em uma dada configuração situacional. Segundo Cristine Mattar (2020), os modos fisiológicos e psicológicos só podem se mostrar como tal, por este campo maior chamado existência.

Por exemplo: vejo um cemitério, uma tumba, um caixão, não por que tenho olhos, nem pelo caráter sensorial do corpo. Por maior que seja a intensidade sensorial da sensibilidade, segundo Benedito Nunes (1999), a significatividade desses entes nunca se mostram enquanto tais, pois, o cemitério enquanto o cemitério, aparece pela compreensão da condição ontológica de ser-para-a-morte, corporando o sentido de finitude e da queda que acompanha o ser-aí, como algo sinistro, abissal, como uma de suas possibilidades.

A corporeidade existencial acontece por duas vias que propicia uma estada no mundo: o tempo e o espaço. Pela temporalização do tempo, é enviado um destino disponível para sermos no mundo. Pela espacialização dos espaços, corporando certos modos de ser de acordo com a referência de um âmbito que orienta a lida fática. Para Novaes de Sá (2017), somos tempo, e ele só existe porque nós existimos. E somos espaciais, pois corporificamos lugares.

Portanto, a questão do tempo e do espaço perpassa o corporar do ser-aí, quando uma crise ou transtorno existencial se apresenta, pois são fenômenos totalmente dependentes de um tempo-histórico específico, que dispõe certos modos de corporeidade.

Dependendo da situação onde o ser-aí esteja, agindo ou reagindo, pode até se privar dessa abertura originária do ser dos entes na totalidade, como acontece na doença⁷⁸ e no sofrimento. “Assim também o não-estar-são, o estar-doente é uma forma privativa do existir” (HEIDEGGER, 2017, p. 70).

O olhar se transforma diante destas privações, pela atmosfera sentida em jogo, pois, como aponta Matthews (2010, p. 119): “minha experiência do mundo é sempre de uma certa perspectiva sobre ele e é limitada ao que posso perceber a partir dessa perspectiva”. Portanto, quando o ser-aí se encontra afinado em estados privativos, muda-se também a percepção do mundo pela afetividade emocional sentida, como o estado depressivo, por exemplo, que faz com que o corpo se dobre com a presença da atmosfera modorrenta, em um estar-aí privado do pleno poder-ser corporal de estar lançado, o próprio gesto corporal e como ele espacializa indica o encolhimento pela restrição do ser.

A “disposição” [*befindlichkeit*] afetiva, ou, afinação, foi a base com que Heidegger (2015) criticou a determinação do corpo-biológico, revelando a atmosfera que toma todo o ser-aí como um “astral” [*Stimmung*] que produz uma sintonia afinada. Sua tese é que o comportamento é perpassado por certo grau de tonalidade afetiva, perfazendo o modo da corporeidade se encontrar na lida existencial, solicitado para ser, desta ou daquela maneira, uma possibilidade de ser no mundo.

A “atmosfera-afetiva-emocional” presente na [*stimmung*] não advém da [*psique*] nem da [*soma*], pois são dualidades pertencentes à metafísica para dizer o que é o “homem” como “animal racional” [*animalitas*] + [*rationali*], mas advém da abertura ontológica afetiva da “disposição” [*befindlichkeit*]. Para Ernildo Stein (2001), o ser-aí se afina pelo caráter de ser-lançado no mundo. Assim, toda a sua relação com o espaço se modifica, seu modo de corporar o corpo pode se mostrar a partir de um fechamento de seu campo perceptivo, como na tristeza, tédio, ou, se abrindo no caso da alegria e do entusiasmo, assim como a atmosfera tranquila e amena do cotidiano.

Todas essas atmosferas são modos diferentes de estar-aí afinado no mundo, tomado por certo astral no corporar dos espaços e dos tempos de ser, que convida o ser-aí para se relacionar com um ente intramundano e com os outros. Em ambos os casos, de

⁷⁸ “A doença não é a simples negação da condição [*Zuständlichkeit*] psicossomática. A doença é um fenômeno de privação. Toda privação indica a copertinência essencial de algo a quem falta algo, que carece ou necessita algo. Isso parece uma trivialidade, mas é extremamente importante, justamente porque a profissão dos senhores se move nesse âmbito” (HEIDEGGER, 2017, p. 70).

acordo com Casanova (2021), o ter de corresponder àquilo que clama e conclama vigora como modos de com-porta-mento, justamente por “portar” um “com” [*mitsein*]: “ser-com”. O sentido da palavra “gesto” na língua alemã, “etimologicamente provém de ‘portar’ [*bären*] = carregar, trazer. Também gestar [*gebären*] vem da mesma origem. ‘Ge’ significa sempre estar numa reunião” (HEIDEGGER, 2017, p. 110), significando um “portar” que indica a ideia de reunião.

Nesse sentido, todo gesto carrega junto de si um conjunto de comportamentos que, desde sempre, vigora o “portar-com”, a saber, os sentidos e significados de comportamento. Sendo assim, segundo Casanova (2021), o gesto não se resume a uma expressão interior subjetiva nem cerebral. A característica do comportamento, como enfatizou Heidegger (2015) em “*Ser e tempo*”, é possibilitada pela estrutura “ser-com” [*mitsein*]. O existir já é lançado na relação da coexistência, onde o “com” é uma condição ontológica para pensar o corporar do corpo e o comportamento, pois o gesto não se limita a uma “expressão”, seja ela vinda do corpo fisiológico ou da subjetividade, mas sim:

Indicar todo comportamento do ser humano como um ser-no-mundo determinado pelo corporar do corpo. Cada movimento do meu corpo não entra simplesmente em um espaço indiferente como um gesto, como um comportar-se desse ou daquele modo. De fato, o comportamento já está sempre numa região determinada que é por meio através da coisa que estou relacionado (HEIDEGGER, 2017, p. 110).

A corporeidade possui esse sentido de abertura em relação aquilo que o ser-aí mesmo não é, incorporando modos de ser que atravessam também os modos de temporalização e espacialização do corpo-no-mundo, por se encontrar na estada junto a, de maneira diversa em determinadas conjunturas históricas em seus modos de organização, normalização e normatividades sedimentadas, pertencendo às relações nas situações experimentadas. Neste caso, não se pode perguntar e supor um “portador” do comportamento, este, porta-se por si próprio. “O ‘quem’ eu sou agora só pode ser dito mediante esta estada sempre também aquilo com o que eu estou e com quem e como eu me relaciono com isso” (HEIDEGGER, 2017, p. 170).

Por ser abertura para os entes na totalidade, o ser-aí permanece na clareira, pertencendo e guardando uma presença, des-ocultando, a cada vez, aquilo que o concerne e o afeta dentro do horizonte histórico de possibilidade. Como diz Casanova (2021, p.

302): “não é nunca na interioridade, na subjetividade ou na atividade cerebral que se desenrola a existência, mas sempre apenas no mundo, junto aos entes”. Nunca é a fisiologia do corpo que determina os modos de comportamento realizados pelo ser-aí. Isso porque a relação existencial não advém das moléculas das massas anatômicas. No caso do comportamento, esquece-se do existencial “ser-com” presente na corporeidade. Todavia:

A relação existencial não pode ser objetivada. Sua essência fundamental é ser aproximado e deixar-se interessar, um corresponder, um corresponder, uma solicitação, um responder por baseado no ser tornado claro em si da relação. “Comportamento” = a maneira pela qual eu estou em minha relação com o que me interessa, a maneira como se corresponde ao ente (HEIDEGGER, 2017, p. 188-189).

Nesse sentido, em relação ao modo de “ser-doente”, Cabestan; Dastur (2015) mostra que esse modo não é uma simples nomenclatura universal dentro de um quadro de doença. Ao contrário, importa mais a experiência singular de como o corpo é corporado pela afetação existencial, investigando, analiticamente, como o ser-aí é atravessado quando diante de certas situações limites, as quais possibilitam tal encontro emocional intenso, de sofrimento e privação incorporado pelo corpo, por ele está sempre em jogo.

Por isso, como apontou Heidegger (2017, p. 189): “o fenômeno corporal é inteiramente singular, irreduzível a outra coisa, por exemplo, irreduzível a mecanismos”. Isto quer dizer que a afetividade dá um salto sobre as visões tradicionais, tanto do viés explicativo da organização corporal como da consciência representacional, pois o pensamento fenomenológico-existencial compreende o comportamento do ser-aí como uma totalidade significativa articulada por sentido, disposta em uma abertura de contato afetivo das tonalidades emocionais.

Mesmo em expressões veladas, naquelas que parecem insignificantes, contém em si um aspecto ontológico da relação a ser atendida e percebida, pois é desenvolvida através do horizonte histórico fático como ser em situação, pelo caráter situacional de corporação do mundo. Significa que o ser-aí tem que assumir o ser-corporal como sua tarefa ontológica, na medida que, “em seu ser, isto é, sendo, este ente se relaciona com o seu

ser. Como um ente deste ser, a presença se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 85).

Na perspectiva da analítica existencial do ser-aí, a corporeidade do corpo ganha um estatuto ontológico na medida em que o corpo está em jogo nos embates relacionais, nas dinâmicas [*ekstáticas*] que atravessam espaço-temporalmente os modos performáticos de realização do corpo, pois, ele nunca é, está sempre para ser. “*Ser* é o que neste ente está sempre em jogo” (HEIDEGGER, 2015, p. 85). Dessa maneira, o caráter ontológico do “ter-de-ser” experimenta, a cada vez, o campo de jogo que põe em questão sua liberdade e também sua privação. Dito de outro modo, pelo caráter de abertura do ser-aí como um ser de possibilidades, ultrapassa a psicossomática baseado no corpo vivo natural, físico, subsistente por si, na medida em que salta para outros termos como “corporar”, “corporeidade vital” e “corpo vivo”.

Como dito, a forma como o corpo corpora certos modos de ser acompanha o movimento da intencionalidade, dissolvendo o corpo-objeto, pois o corpo “é intencional e que a intencionalidade determina todas as vivências propriamente ditas” (CASANOVA, 2017, p. 30), uma vez que “intenção “[*in-tentio*] significa: “tender para o interior de”. Em suma: o que caracteriza propriamente o movimento inicial da analítica existencial é antes de tudo a redução do ser do homem à pura intencionalidade”⁷⁹ (CASANOVA, 2017, p. 31).

Nesse sentido, as descrições fenomenológicas evidenciaram o paradigma do corpo biológico e sua vigência na contemporaneidade. Vigencia essa que impossibilitou interpretar e vivenciar o corpo “para além” da fisiologia, tendo na concepção curativa psicofarmacológica a única via de solução para as crises e os transtornos existenciais. Por esse motivo, essa problemática é digna de pensar, pois dá-a-se-pensar como questão fundamental do existir contemporâneo, visto que o paradigma vigente opera a partir de um distanciamento da condição existencial do corporar do corpo em sua relação de abertura e contato com o mundo (RODRIGUES, 2020). Isso por prezar pelos processos mecanicistas do corpo em funcionamento químico-físico, como supõe a neurociência, na idéia de estímulo e resposta como mostra o behaviorismo.

⁷⁹ “O ser do homem é marcado originariamente por uma ekstase originária, por um movimento radical de exposição. Na medida em que se vê reduzido à sua dinâmica ekstática, o ser do homem perde toda e qualquer possibilidade de uma interpretação categorial” (CASANOVA, 2017, p. 33).

Mesmo essas explicações objetivas em torno do cérebro em meio aos estímulos, ainda são orientadas “por meio de uma concepção relacional da formação mesma do cérebro em sua articulação originária com o mundo circundante” (CASANOVA, 2021, p. 97). Isso quer dizer que, sem mundo, ou melhor, sem a relação existencial de correspondência com os sentidos e significados mundanos, sedimentados historicamente por tradição, por meio de pré-conceitos e instituição de visões e concepções prévias de orientação de abertura, não haveria a possibilidade de o cérebro ser estimulado por si próprio e manifestar ao corpo uma alteração de humor como a raiva, a tristeza, o tédio. Segundo Cristine Mattar (2016), apenas pelo modo químico-físico o cérebro não funcionaria tal como é preconizado pela neurociência, pois, sem mundo, não há relação, nem afetação, logo, não haveria crises e transtornos existenciais, nem sofrimento algum.

Diante disso, a possibilidade de compreender o corpo a partir de sua abertura ontológica em que o ser-aí corpora modos de ser possível em dado horizonte histórico, acaba não aparecendo nos meios positivistas técnico-científico. De acordo com Ernildo Stein (2014), esse modo não atenta para a diferença ontológica entre ser e ente, entre o modo de ser do ser-aí e o modo de ser de um ente simplesmente dado, fechado. Toda a empreitada de pensar uma dissonância e conquistar outra linguagem, soa estranho, sobretudo, pela tentativa técnico-científica de querer dominar e controlar a angústia, buscando alijar e excluir o sofrimento através de paliativos medicamentosos pela psicofarmacologia.

Desse modo, segundo Alice Holzhey-kunz (2018), o ser-aí acaba delegando o cuidado que ele é e tem de ser à química de um remédio, pois todo seu “poder-ser” é delegado ao esquecimento de si próprio como existente. Diante disso, a fenomenologia propicia uma chave de interpretação do corpo para a análise dos fenômenos existenciais, presente nas noções de “corporeidade”, “ser-corpo”, “corporar”, “corpo-vital”, “corpovivido”. Todas essas reflexões possibilitaram pensar o ser-aí em um âmbito ôntico de uma clínica daseinsanalítica como metapsicologia do existir em uma terapia existencial, como fez Ludwig Binswanger (2013) e Medard Boss (1979), onde veremos a seguir na Terceira e última parte dessa dissertação.

TERCEIRA PARTE

Daseinsanálise como metapsicologia do existir

PRIMEIRO CAPÍTULO

Sonho⁸⁰ e existência: fenomenologia como hermenêutica do sofrimento a partir da condição de ser-no-mundo

A nossa nova teoria dos sonhos pode ser chamada de abordagem fenomenológica, como oposta às atitudes causais e deterministas, uma vez que se prende estritamente aos fenômenos reais do sonhar. Ela almeja apresentar um quadro cada vez mais claro destes fenômenos (*Na noite passada eu sonhei*, BOSS, 1979, p. 43-44).

Sonho que, por sua vez, não é outra coisa senão um modo determinado de existência (*Sonho e existência*, BINSWANGER, 2013, p. 183).

Este capítulo pretende pensar, através do fenômeno do sonho e a experiência do sonhar, uma dupla investigação, na tentativa de conquistar uma aproximação hermenêutica do modo fenomenológico de compreensão sobre o ser humano como ser-aí, para além do modo orgânico e pulsional, bem como captar uma compreensão da experiência do sonhar como um modo peculiar de existir no mundo, uma forma particular de ser-aí. Ao mesmo tempo em que abre a possibilidade de interpretar as chamadas psicopatologias, ou melhor, as crises e os transtornos existenciais, uma vez que o sonhar é um modo de existir, que convida e entrega ao ser-aí um outro modo diferente de estar-aí, rica em si mesmo de ser vivida (CABESTAN; DASTUR, 2015).

Sendo assim, para Ludwig Binswanger (2013) e Medard Boss (1979), a experiência do sonhar ganha um valor essencial, próprio, um estatuto ontológico-existencial, o qual mostra para o sonhador que é um modo de se abrir, de estar presente no seu existir, na medida em que ser sonhador é ser existindo em um modo próprio e característico, como também uma modalidade de ser-homem. A analítica não remete o fenômeno do sonho apenas como contraposição à vida desperta, como algo meramente simbólico do viver desperto, mas sim como uma nova faceta do existir que se mostra e se desvela, como um modo de entrar em contato com o mundo e abertura de novas

⁸⁰ Mesmo o substantivo sonho, na perspectiva fenomenológica é, até certo ponto, suspenso e substituído pelo verbo “sonhar”. Todavia, a palavra sonhar não é um sinônimo de sonho, pois, esta primeira, remete à experiência existencial de “ser-aí-sonhador” na facticidade, no sentido de apontar o modo descritivo da atividade em si e os conteúdos fenomenológicos, não só remetendo a alguém que vive, mas também a um modo de existir, uma possibilidade de ser desse ente aberto: ser-aí. Tomando emprestada as palavras de Boss, alertando sobre a terminologia por ele adotada, “devo ressaltar que me propus a usar ‘sonhar’, em lugar de ‘sonho’. Creio que o primeiro é mais descritivo da atividade em si. Esta escolha também foi feita de modo a evitar uma objetificação precipitada e exagerada daquilo que o sonhar realmente é” (BOSS, 1979, p. 16).

possibilidades. Detalhe esse que merece toda atenção na hermenêutica fenomenológica do sonho e dos transtornos, como também o modo terapêutico envolvido, pois, segundo Cardinalli (2004), na alteração do paradigma, muda-se, ao mesmo tempo, o modo de análise.

O sonho é um dos fenômenos mais antigos e misteriosos da experiência humana, mas também um dos mais obscuros a ser compreendido, por ultrapassar a lógica. Como disse Hölderlin (1993, p. 28): “quando sonha, o homem é um deus, mas quando reflete, um mendigo”. E, uma das dificuldades de acessar a riqueza da vida onírica e do aspecto peculiar do sonhar, encontra-se nas variadas concepções e teorias, que servem mais de entulho do que possibilitar a abertura para o caminho fenomenológico, a saber, do acesso simples do conteúdo significativo existencial daquele que sonha, bem como o sentido mundano referencial presente no mostrar do próprio fenômeno em sua historicidade.

Um desses pré-conceitos é a concepção primitiva do sonho, há muito sedimentada, de analisá-lo como uma mensagem para o todo do existir, uma espécie de presságio ou sinal para a vida diurna, um alerta ou uma anunciação do futuro; por mensagens divinas, avisos advindos de outro plano, espiritual; como modo de perceber alguma alteração do corpo, não identificado durante o dia, semelhante a virtualidade das alucinações e delírios que difere da realidade; ou, como algo que aparece secundariamente como menos verdadeiro, epifenômeno e máscara do real. Porém, essa “diferenciação entre real e irreal, é insuficiente por não esclarecer a qualidade específica entre esses dois modos de relacionamento” (CARDINALLI, 2004, p. 51).

O que é o real? Perguntamos. Segundo Casanova (2021), o real se estreita e se torna na modernidade, por um lado, como uma coisa [*res*], um objeto coisificado, como “fato bruto” [*fatum brutum*] de uma realidade efetiva e positiva, por outro, é real aquilo que pode ser provado e certificado por um raciocínio de bom senso em confronto com os objetos exteriores a partir de uma representação que acontece no interior do sujeito, na sua “subjetividade” [*subiectum*]. Nessa objetivação, perpassam também os conteúdos dos sonhos, tomados como simples objetos de pesquisa da psicologia moderna, como obras da psique humana.

Pode-se encontrar os indícios dessa concepção na filosofia grega clássica. No livro “*De anima*”: [*peri psychês*], traduzido para o português “*Da alma*”, Aristóteles (2017) mostra uma diferenciação da concepção primitiva do sonho como um anúncio dos deuses, para compreender sua natureza como sendo resultado das leis do espírito humano, uma atividade da “alma intelectual” [*entelechia*] do homem adormecido. Em suma,

concebendo o sonho como um produto da alma que sonha.

Consequentemente, essas concepções levaram às mais variadas teorias durante a tradição ocidental. Não obstante, Heidegger (2017) apontou que elas acabaram promovendo um afastamento do conteúdo propriamente dito do fenômeno em busca de se adequar às doutrinas preestabelecidas, encobrindo uma realidade que nunca se mostra diretamente e, cujo acesso, somente pode se dar pela decifração e a decodificação, seja no pensar científico-natural presente na psicofisiologia e na psicanálise freudiana com a noção de inconsciente psicodinâmico.

Para isso, será necessário fazer uma diferenciação entre essas acepções, principalmente com a “*Interpretação dos sonhos*” de Freud (2019), não para desqualificá-las, mas, segundo Cardinali (2004), para abrir o horizonte sobre esses modos de interpretações. Para só assim, por meio desse diálogo, possibilitar o acesso ao campo fenomenológico da experiência do sonhar, no intuito de enriquecer o fenômeno.

Assim, a compreensão fenomenológica e hermenêutica presente na analítica existencial do ser-aí, ampliada por Heidegger (2017) nos “*Seminários de Zollikon*”, no âmbito das ciências médicas, psiquiatria, psicologia e a psicanálise, acabou impactando dois dos principais representantes e fundadores da Daseinsanálise: Medard Boss⁸¹ e Ludwig Binswanger⁸². O que possibilitou novas formas de compreensão e interpretação sobre o ser humano enquanto ser-aí, bem como do tempo-histórico.

Ambos, Binswanger (2013) e Boss (1979), trouxeram um novo modo de interpretação para a pergunta do que seja o humano, ligado às condições ontológico-existenciais. Assim, nasceu uma nova abertura para as crises e os transtornos, tanto uma psiquiatria, psicologia e psicoterapia de bases hermenêutica-fenomenológica, na medida em que levou em consideração os existenciais-ontológicos do sofrimento ligado a estrutura ser-aí.

Para mostrar essa hermenêutica e vislumbrar a possibilidade de entrar em contato com o fenômeno do sonho e dos sofrimentos a partir de uma perspectiva fenomenológica, é necessário se voltar para a compreensão dos outros modos de consideração vigentes no

⁸¹ “Boss não foi o primeiro estudioso que se interessou pelo pensamento filosófico para pensar as patologias, pois antes já existia na Europa um grupo de psiquiatras (Jaspers, Binswanger, E. Straus, Von Gebattel, R. Kuhn e outros) que buscou nas proposições husserlianas e heideggerianas elementos para repensar os quadros patológicos, a psicoterapia e a psicanálise” (CARDINALI, 2004, p. 19). Contudo, Medard Boss foi o único psiquiatra que Heidegger acompanhou sobre o seu trabalho de repensar as patologias, fruto de sua grande amizade que resultou nos “*Seminários de Zollikon*” na Suíça, entre 1959 a 1969.

⁸² “Binswanger foi o primeiro psiquiatra a introduzir o pensamento heideggeriano para o esclarecimento das patologias psíquicas” (CARDINALI, 2004, p. 20).

interior da arte médica psiquiátrica do século XX, das explicações causais das ciências naturais e a hermenêutica freudiana da psicanálise, na tentativa de constituir um diálogo e possibilitar uma articulação dos vários métodos de análise sobre o fenômeno do sonho, sobre o ser-aí e suas crises.

Para essa empreitada, o fenômeno do sonho proporcionará o vislumbre dessa diferenciação metodológica e, conseqüentemente, fará entrar em contato com a perspectiva daseinsanalítica, bem como ampliar o olhar sobre o sonho e a experiência do sonhar, da existência e do sofrimento. Diante desse cenário, os psiquiatras suíços empreenderam uma forte crítica ao modelo antropológico de perguntar “o que é o humano”, com que as ciências naturais e a psicanálise freudiana se encontravam, assumindo “uma posição que constantemente apontava os riscos da tradição do modelo técnico-científico que impregnava o pensamento médico” (CARDINALLI, 2004, p. 10).

Esse modelo era pautado na visão biomédica de homem sedimentado desde o século XIX. Conforme Foucault (2015), a partir do momento em que “*O nascimento da clínica*” moderna se constituiu como anatomo-clínica, abriu espaço para interpretar o sofrimento como doença, corpórea, acrescentando logo mais, o âmbito “mental”, “psíquico” e “cerebral” a partir de processos orgânicos e dinâmicos causais. Assim, a sintomatologia baseada na etiologia de um biologicismo, marcada por psicogênese e organogênese presentes na “*explicação científico-natural, ou seja, à explicação dinâmica, psicológico-genética, fisiológica, biológica e histórico-genética*” (BINSWANGER, 2013, p. 62), no limite, favorecem uma limitação frente ao entendimento dos fenômenos que atravessa a existência humana: “sentido, angústia, liberdade, finitude”.

Por esse motivo, houve a necessidade de repensar não só a compreensão existencial dos fenômenos, dentro de um quadro psicopatológico com vistas a sua catalogação, mas, principalmente, em torno da atuação e das práticas clínicas de cuidado terapêutico em torno do existir, afim de alcançar uma melhor apropriação com as demandas vigentes e futuras, frente ao irrefreado processo técnico. Portanto, as explicações se mostravam insuficientes, necessitando de uma interpretação baseada na compreensão ontológica do humano como ser-aí⁸³, perpassado por um horizonte histórico significativo articulado por sentido, encontrado na perspectiva fenomenológica. Por isso

⁸³ “A única possibilidade de se lançar para além daí, tal como só me veio à tona para mim muito mais tarde, aponta para um plano totalmente diverso, para o plano de liberação do ser-aí, tal como essa liberação aconteceu desde então na analítica do ser-aí levada a termo por Martin HEIDEGGER” (BINSWANGER, 2013, p. 75).

Binswanger (2013, p. 179) diz: “eu mesmo me articulo com a doutrina do significado de HUSSERL e HEIDEGGER”⁸⁴.

Como o próprio método fenomenológico aponta, a investigação hermenêutica tem que se “voltar para às coisas mesmas”, isto é, ao campo significativo de dação dos fenômenos sem se pautar por uma noção geral “formada por um conjunto de sintomas determinados previamente, mas como um modo de alguém existir no mundo” (CARDINALLI, 2004, p. 11). Assim também deve ser pensado o sonho ou a experiência do sonhar na perspectiva fenomenológica, a saber, como um modo de existir.

Um método que procura se ater propriamente ao conteúdo manifesto do sonho, segundo Cerbone (2014), na medida em que tenta suspender, na redução, os entulhos teóricos e explicativos em busca de uma compreensão do fenômeno em sua rede referencial de sentido e de sua verdade ontológica de base. Para realizar a “suspensão” [*epoché*] é necessário se ater àquilo que deve ser suspenso, isto é, as formas de interpretação do sonho realizadas pelas ciências naturais na psiquiatria clássica, bem como a psicanálise freudiana, no intuito de abrir caminho para uma exegese fenomenológica e daseinsanalítica que inclui a “dimensão humana existencial”⁸⁵ no sonho e nos transtornos.

Sendo assim, “a apresentação da interpretação daseinsanalítica do sonho conduz à concepção daseinsanalítica do sofrimento psíquico, uma vez que o sonho nos oferece como tarefa problemas semelhantes” (BINSWANGER, 2013, p. 144). No meio psiquiátrico e psicanalítico da época, havia, de certo modo, uma grande inquietação advinda da insuficiência dos modelos teóricos. Isso levou Medard Boss (1981) a repensar os fundamentos subjacentes às teorias clássicas e psicanalíticas que tentam explicar os fenômenos em vez de procurar compreendê-los.

Seu intuito foi tentar superar a visão metafísica do “homem” a partir da posição fenomenológico-existencial em relação aos quadros patológicos e à situação terapêutica, como já apontado antes por Binswanger, quando enfatizou que “o mais importante para a medicina e a psicologia é a condição de abertura e da liberdade, bem como os

⁸⁴ “Quando jovem ainda, encontrei o modo de pensar – o pensar do agora mencionado Heidegger – que não somente reconheceu o perigo no qual o espírito tecnocrata colocou o homem, mas que também nos demonstrou a realização do salto necessário que conduz a um relacionamento inteiramente novo” (BOSS, 1981, p. 08).

⁸⁵ “Essa questão: ‘nós os homens, quem somos nós e o que somos nós?’, orienta, de fato, todo o texto, como mostra a citação de Kierkegaard apontada por Binswanger em *Sonho e existência*: ‘convém antes se ater a isso que significa: ser um homem’. A resposta deve ser buscada, para Binswanger, mais do lado da poesia, do mito e do sonho do que do lado da ciência” (CABESTAN; DASTUR, 2015, p. 74).

existenciais de espacialidade, temporalidade, afinação e corporeidade do *Dasein*” (CARDINALLI, 2004, p. 21), pois só a partir da compreensão desses existenciais, se pode alcançar a possibilidade do salto necessário das explicações psicológicas em torno da psique e do aparato cerebral, para focar assim na existencia. Por isso, Medard Boss disse:

O existencialismo, ou melhor, a fenomenologia hermenêutica, revelou novos horizontes para a compreensão dos problemas humanos do nosso século efervescente, cheio de dúvidas, crises e conflitos na procura de novos caminhos. Nem a psiquiatria nem a psicoterapia ficaram alheias a estas influências (BOSS, 1981, p. 05).

Uma das primeiras posições duvidosas colocadas “entre parênteses” pelo método fenomenológico, realizado por Boss e Binswanger, foi a visão naturalista, baseada em uma ciência explicativa de coisas e processos reais em funcionamento bioquímico no aparelho cerebral. Nessa visão, as questões psicológicas são consideradas como curto-circuito do pensamento, defeito e mudança sofrida pela “psique” ou “aparelho psíquico”, tanto na consideração dos fenômenos psicopatológicos quanto na análise dos sonhos, em uma “ordem meramente cronológica dos fenômenos, como sendo uma cadeia causal” (BOSS, 1981. p. 20), compostas “a partir de elementos psicológicos, fisiológico-cerebrais, biológico-gerais e metafísicos” (BINSWANGER, 2013, p. 103).

Nos “*Seminários de Zollikon*”, Heidegger (2017) chama a atenção dos psiquiatras suíços para o caráter metafísico⁸⁶ dessa concepção fisiológica⁸⁷, pois é uma tentativa de objetivação e controle, justamente por ser um modo de abertura ôntica com vistas a alcançar o ser deste ente, tomando-o como objeto de análise de seus componentes e propriedades químico-físico – de um ente vivo natural. Nesse processo, os fenômenos humanos se encolhem, uma vez que fica totalmente “decomposto em suas propriedades, elementos ou funções, e se torna, então, um objeto como científico-natural, quando ele pode ser concebido ou explicado a partir da soma de suas propriedades” (BINSWANGER, 2013, p. 91).

⁸⁶ “A ciência químico-física não é algo químico. As pessoas baseiam, pois, suas teorias em algo não químico. Para a construção de sua afirmação de que o psíquico é algo químico, isto é, uma determinada referência ao mundo, uma determinada relação com o mundo no sentido da objetivação para o mensurável” (HEIDEGGER, 2017, p. 167).

⁸⁷ “A partir do fato de que algo possa ser efetivado por intervenções químicas no corporal reinterpretado como algo químico, deduz-se que ‘químico’ [*Chemismus*] do fisiológico é o fundamento e a causa do psíquico humano. Esta é uma conclusão falsa; pois algo que é condição, quer dizer aquilo sem o que a relação existencial não pode se dar, não é a causa, não é a causa originária e, portanto, também não o fundamento” (HEIDEGGER, 2017, p. 167).

Assim, os fenômenos existenciais passaram a ser considerados a partir de curtos-circuitos mentais/cerebrais, através de “conexões funcionais e causais, de sentido independentes, calculáveis e preestabelecidas” (BOSS, 1981, p. 21), isoladas entre si, distante das condições ontológicas de ser-aí. Apesar disso, essas hipóteses científico-naturais presentes na psicopatologia e na psicologia, até na psicanálise, foram fortemente abaladas pelo método fenomenológico, por não darem conta dos fenômenos, por reduzi-los a um elemento determinante.

Diante dos limites do determinismo biológico, da interpretação causalista, do subjetivismo moderno e a noção de inconsciente, diz Boss (1981, p. 25): “nada se apresenta mais urgente, do que desistir de uma vez por todas, e com toda sinceridade, de sempre decompor o ser humano com a ajuda de teorias psicológicas”. No que diz respeito à interpretação neurológica do fenômeno do sono e do sonho, o psiquiatra suíço mostra em *“Na noite passada eu sonhei”*, sobre a dificuldade presente no modo neurologicamente causal, regulado em sua base fisiológica pela observação dos potenciais elétricos do cérebro, manifestado durante o sono através de um encefalograma. Isso por tentar “estabelecer a simultaneidade de um especial estado de sono, de um lado, e o sonhar, juntamente com um grande número de processos corporais autônomos, de outro” (BOSS, 1979, p. 26).

Essa correlação é de tipo metafísica, pois não tem como demonstrar de modo evidente a situação existencial do sonhador e as significações intencionais dos fenômenos, longe de toda forma de objetificação sobre o que é a atividade do sonhar, pois, segundo o psiquiatra, “‘processos’ podem ocorrer apenas em coisas preconcebidas, objetivadas, e possuindo uma localização definida no espaço. O sonhar jamais pode ser reduzido a isso. Ele deve ser reconhecido como um modo de existência” (BOSS, 1979, p. 27). Nesse sentido:

Nenhum desses achados nos aproxima um passo sequer de um esclarecimento do sonhar como modo singular de existência humana. Eles estabelecem meramente uma relação do tipo ‘quando-então’. Quando o aspecto cerebral da existência humana acha-se num estado tal que permite o registro de certos padrões elétricos num eletroencefalograma, *então* o sonhar ocorre com mais frequência, ou pelo menos é lembrado com maior frequência (BOSS, 1979, p. 26).

Dito de outro modo, essa fórmula causal de relação “quando-então”, presente na

tentativa neurológica de explicar o sonho de modo objetivo a partir do seu antecedente natural, a saber, o sono, acaba por inviabilizar um acesso do elemento existencial presente no fenômeno do sonho. Os registros empíricos elétricos-cerebrais, não fornecem “uma compreensão do estado de sono como um modo de existência humana significativo comparável à existência desperta” (BOSS, 1979, p. 27-28).

Para o psiquiatra e psicanalista, Medard Boss (1981), as ciências naturais eram insuficientes por desconsiderar o ser-aí e seus existenciais-ontológicos. Por esse motivo, desde a adesão de Binswanger à fenomenologia, Boss teve a necessidade de rever os seus posicionamentos em relação à psiquiatria clássica e à psicanálise freudiana a respeito das dificuldades, dos sintomas e dos sonhos dos seus pacientes, no intuito de mostrar um outro fundamento, baseado na ontologia fundamental heideggeriana e sua analítica.

Para Boss, é denominada de psiquiatria clássica aquela que caracteriza “cada patologia mental segundo a descrição de sua sintomatologia e definem o processo da doença e/ou sua etiologia segundo uma base orgânica” (CARDINALLI, 2004, p. 46). A saber, com vistas à objetividade e à mensurabilidade das patologias, “de acordo com as determinações causais estabelecidas entre o substrato orgânico e os sintomas patológicos” (CARDINALLI, 2004, p. 46).

Essas teorias psicogenéticas e psicodinâmicas estenderam-se até a psicanálise. Para Boss e Binswanger (2013), a metapsicologia freudiana ainda se encontrava dentro do projeto científico-natural e o modo da causalidade, das descobertas darwinianas da evolução das espécies e do corpo biológico como detentor da verdade do homem. Mesmo Freud (2019) dando um novo entendimento hermenêutico, com “*A interpretação dos sonhos*”, quando incluiu a dimensão do significado nas patologias, vendo no sintoma um epifenômeno de um sentido velado que se encontra escondido no âmbito intrapsíquico, “inconsciente”, ainda assim, a concepção de aparelho psíquico é viabilizada por processos instintivos da animalidade, de uma força pulsante e libidinal sexual de base.

Isso porque, para Freud, a psique é movida por forças enérgicas pulsionais e libidinosas de modo causal. “Com a criação do conceito de uma dimensão inconsciente, Freud tanto explicaria o encadeamento causal ininterrupto da experiência humana como delimitaria o lugar de suas causas determinantes” (CARDINALLI, 2004, p. 49). Heidegger (2017, p. 47) apontou para a postura metafísica por parte do médico vienense:

“Freud queria transferir a causalidade das ciências naturais para o psíquico⁸⁸. Chegou assim à ideia de um aparato, de uma concepção mecanicista”.

No limite, essa consideração psicodinâmica presente na psicanálise, em meio a forças e impulsos libidinosos ligados à sexualidade, decorrente de uma economia energética de um princípio do prazer, baseou-se em uma tentativa hipotético-causal de explicação pela pulsão⁸⁹, frente aos desejos não realizados e reprimidos. Todavia, pergunta ele: “será que em toda teoria da libido o homem está mesmo aí?” (HEIDEGGER, 2017, p. 179).

Para responder à pergunta acima, será necessário voltar sobre a interpretação do “homem” e, conseqüentemente, na análise das patologias pelo sonho realizada por Freud, a partir da formulação do aparelho psíquico e de sua hipótese de trabalho mais importante: o inconsciente. Em um primeiro momento, Freud (2019) tentou transformá-lo em objeto natural de uma ciência mecanicista, baseado em um psiquismo energético.

Para ele, o inconsciente é regido por forças pulsionais e que tem suas próprias leis e instâncias de funcionamento na psique humana, na qual determinaria o viver do homem. Nesse sentido, diz ele: “chamamos de *impulsos* as forças que supomos existir por trás das tensões de necessidade do isso. Eles representam as exigências físicas feitas à vida psíquica” (FREUD, 2015, p. 53).

Assim, Freud (2015) avançou pela perspectiva da causalidade moderna, ao mesmo tempo em que se apegou profundamente, ao aspecto fundamental que constitui a própria metafísica tradicional entre “ser e aparência”. Em suma, concebeu o ser do fenômeno como algo que se encontra por trás da aparição do próprio fenômeno, no interior, no inconsciente. Por isso sua psicologia foi chamada de profunda.

Desse modo, a aparência, ou melhor, a aparição daquilo que se mostra em uma patologia, o fenômeno, é sempre um epifenômeno, tendo um valor menor de verdade, uma vez que toda manifestação é um sintoma que tem um sentido velado, que se encontra

⁸⁸ “O que é psíquico? Pergunta-se pelos *processos*; pelas *mudanças no psíquico*, mas *não* pelo que o *psíquico* é. Como se vê o homem nisso? O inquietante é que se possa ver o homem assim – mas devemos? Ou não se deve *também*?” (HEIDEGGER, 2017, p. 47).

⁸⁹ “Tenta-se sempre explicar por pulsões algo que, para começar, nem se viu. As tentativas de explicação de fenômenos humanos pelas pulsões têm o caráter metódico de uma ciência, cuja matéria não é o homem, mas sim a mecânica. Por isso, é fundamentalmente discutível se um método tão determinado por uma objetividade não humana pode mesmo ser apropriado para afirmar o que quer que seja sobre o homem como homem” (HEIDEGGER, 2017, p. 179).

por detrás da aparição, visto que é determinada por algo que se encontra escondido no profundo do inconsciente. Desse modo, o inconsciente foi entendido como um poderoso regente que guia as atitudes, ações, emoções, desejos e perturbações presentes no comportamento humano, segundo Freud (2019).

A noção de inconsciente acabou destruindo o ideal moderno da consciência, colocando a razão em uma posição hierarquicamente menor frente aos acontecimentos, derrubando, por assim dizer, o trono da razão. Isso porque agora, o homem não é senhor de sua própria casa, na medida em que “os processos psíquicos são, em si, inconscientes, e que os conscientes são meros atos isolados, porções da totalidade da vida psíquica” (FREUD, 2014, p. 28).

Para ele, a consciência não podia dar conta de explicar determinados traumas que ficaram esquecidos na vida psíquica, especificamente no âmbito do inconsciente, revelando que o que está em jogo nessa “definição de psíquico para a psicanálise, é de que ele se compõe de processos tais como sentir, pensar, querer, e ela tem de postular a existência de um pensar inconsciente e de um querer insciente” (FREUD, 2014, p. 28). Em suma, a consciência não forma séries sem lacunas fechadas em si mesmo, por essa razão, enfatizou que “interpretar significa encontrar um sentido oculto” (FREUD, 2014, p. 115). Todavia,

O que significa “possui o sentido”? Pois bem, isso quer dizer que o próprio produto do lapso talvez tenha o direito de ser considerado um ato psíquico pleno, munido de objetivo próprio, devendo, assim, ser compreendido como uma manifestação dotada de conteúdo e significado” (FREUD, 2014, p. 45).

Em “*Daseinsanálise: fenomenologia e psicanálise*”, Cabestan; Dastur (2015) mostra que esse conteúdo significativo advindo do processo psíquico, tinha uma espécie de intenção ou tendência⁹⁰ com vistas a um objetivo específico, para dar vazão às forças pulsantes bloqueadas e reprimidas. Essa tendência se manifesta a partir de um nexos de relação, ligada concomitantemente, ao ponto de origem do trauma, presente na história da vida psíquica, tendendo sempre a se repetir. Em função disso, disse Freud (2014, p.

⁹⁰ “Ponhamos novamente de acordo acerca do que entenderemos por ‘sentido’ de um processo psíquico. Esse ‘sentido’ nada mais é que a intenção a que esse processo serve e a posição dele em uma cadeia psíquica. Para boa parte de nossas investigações, podemos substituir ‘sentido’ por ‘intenção’, tendência” (FREUD, 2014, p. 52).

59): “que intenções ou tendências são essas, capazes de perturbar as pessoas dessa maneira, e que relações guardam essas tendências perturbadoras com aqueles aos quais elas perturbam?”

Portanto, o trabalho principal da psicanálise dentro de um processo clínico, é buscar aquilo que constitui a base do conteúdo sintomático, sua tendência, a partir da análise dos elementos revividos pelo método da “catarse”, da fala livre. Assim, o paciente experimenta a liberdade em relação a alguma situação opressora de repressão do desejo proibido e interdito na infância, pelo método da associação livre (SÁ, 2017). Uma espontaneidade da fala que proporciona colocar para fora e dar luz, tudo aquilo que estava obscuro para a consciência do sujeito, daquilo que constitui a vida psíquica do reprimido, através dos fenômenos como histeria, chistes, atos falhos e o principal deles o “sonho” (CABESTAN; DASTUR, 2015).

O sonho era considerado como a via régia de acesso ao inconsciente, haja vista ele permitir uma possível entrada aos desejos irrealizáveis adormecidos que não tinham direito de se mostrar na vida diurna, na vigília, fruto do grande poder do não e da negação, da repressão do superego internalizado, onde se acham as fontes ou causas das neuroses. Portanto, é necessário esclarecer os processos, “para deles fazer inferências sobre a natureza das forças psíquicas de cuja interação conjunta ou contrária resulta o sonho” (FREUD, 2019, p. 24).

Desse modo, “interpretam os sonhos para utilizar essas interpretações no tratamento de neuróticos” (FREUD, 2019, p. 16-17). Sendo assim, o médico vienense atentou, em uma nota preliminar no início de “*A interpretação dos sonhos*”⁹¹, sobre a importância do grande valor teórico⁹² desse fenômeno como paradigma de análise das psicopatologias, pois, diz ele: “quem não souber explicar a origem das imagens do sonho se esforçará em vão para entender as fobias, as ideias obsessivas e delirantes e, eventualmente, exercer uma influência terapêutica sobre elas” (FREUD, 2019, p. 15).

⁹¹ “*A interpretação dos sonhos*” [*Traumdeutung*] datada de 1900, foi um marco na história das compreensões psicopatológicas a partir do fenômeno do sonho, considerado uma das obras mais importantes para a psicanálise. Obra que possibilitou, no início do século XX, uma nova hermenêutica sobre o que é o humano, o sofrimento e patologias em geral, bem como o modo de tratamento, decorrente dessa interpretação, enriquecendo também a visão sobre o fenômeno do sonho.

⁹² “Em meus longos anos de trabalho com os problemas das neuroses, vacilei repetidamente e em algumas coisas me desorientei; nesses momentos, foi sempre a *interpretação dos sonhos* que me devolveu a segurança” (FREUD, 2019, p. 17).

Isso porque as neuroses decorriam da repressão dos desejos, de uma fonte sexual, por um processo de castração desde a infância, bloqueando, segundo Rodrigues (2020), a saída dos poderes pulsionais e instintuais, cuja realização e satisfação foram interrompidas. O que acaba deslocando a libido de seu local de origem, causando posteriormente um movimento de repetição na vida adulta como um retorno do recalado.

Portando, a não realização dos desejos e afetos reprimidos não desaparecem por completo, não morrem, porém, fica recalada no inconsciente, possibilitando um desvio através de substituições simbólicas de certo objeto do desejo deslocado, atuando de maneira perturbante no psiquismo do reprimido, produzindo comportamentos neuróticos. O modo como essa concepção é operada, foi mostrada por Medard Boss (1981), lembrando uma passagem lapidar de Freud contida nas *“Obras completas, vol. II, introdução à psicanálise”* de 1916/17:

Não queremos apenas descrever e classificar os fenômenos, mas compreendê-los como sinais de um intercâmbio de energia na alma, como expressão de tendências que visam uma meta, tendências que, ou colaboram ou agem umas contra as outras. Nós nos empenhamos por uma concepção dinâmica dos fenômenos psíquicos. Diante das aspirações supostas, os fenômenos observados têm que ficar em segundo plano na nossa compreensão (BOSS, apud FREUD, 1981, p. 19).

Isso ocorre, segundo Holzhey-Kunz (2018), porque a dinâmica de funcionamento da vida psíquica era marcada pelas instâncias presentes na construção do aparelho psíquico ocorrido durante o desenvolvimento físico individual, desde a tenra infância, através do processo primário libidinal, da “pulsão de vida” e dos “impulsos desejanter”. Estes, como necessidades inatas do “isso”, ou seja, das exigências vitais que buscam incessantemente a obtenção e satisfação do prazer, aspirando sempre seu ganho de satisfação, mas que se defronta com o princípio de realidade.

Segundo Freud (2011), essa forma de obtenção do prazer, no limite, ligada a sexualidade, ocorria pelas zonas erógenas do corpo, na qual marcava as fases do desenvolvimento humano, tais como a fase oral (0 – 1 ano); fase anal (1 – 3 anos); fase fálica (3 – 5 anos); fase de latência (5 anos - puberdade); e a fase genital (puberdade e vida adulta). Diante desse panorama, há uma luta incessante entre a instância primordial intrapsíquica de busca de obtenção de prazer e realização dos desejos caracterizada de “isso”, mais tarde denominada de “id”, com o poder repressor civilizacional que encontra

em seu caminho, um bloqueio social e cultural que vem do exterior chamado “supereu” ou “superego”.

O superego é considerado como um poder disciplinador de negação presente na moral, nas leis e nos costumes rígidos que tem como função parar e delimitar a energia libidinoso do desejo pela repressão. Ao ponto de castrar a criança pela instituição dos vários “nãos” no decorrer da história de sua vida psíquica, interditando o gozo e levando a emancipação de múltiplos transtornos no século XX, sedimentando “*O mal-estar na civilização*”, como frisou Freud (2011). Para ele, quanto mais civilização, mais neurose, quanto mais o homem se torna civilizado, mais ele se torna neurótico, justamente pelo grande esforço de perda libidinal pela restrição dos desejos impostas pela disciplina e rigor corporal e existencial, realizada pelas forças das leis do “superego”.

Em meio a esse embate, forma-se o “eu” ou “ego” como a instância psíquica reguladora, como um “administrador” ou “organizador” que serve de “mediador” entre a realização dos desejos pulsantes do “id” e a força negadora e repressiva do “superego”, no intuito de possibilitar a autoconservação. De acordo com Mattar (2020), uma característica importante da libido é a sua mobilidade, permitindo a facilidade da passagem de um objeto do desejo a outro. Em oposição a isso, pode aparecer a fixação da libido ligada a determinados objetos do desejo, perdurando na vida adulta em sintomas neuróticos.

Logo, “a interpretação dos sonhos pretendia ser um recurso para possibilitar a análise psicológica das neuroses; desde então, a compreensão aprofundada das neuroses influi, por sua vez, sobre a concepção dos sonhos⁹³” (FREUD, 2019, p. 18), na medida em que, “trata-se de um fenômeno psíquico de pleno valor, é a realização de um desejo; deve ser inserido no contexto dos atos psíquicos compreensíveis da vigília; foi construído por uma atividade mental altamente complexa (FREUD, 2019, p. 155). O que constitui uma das mais frutíferas contribuições de Freud para o campo da psicopatologia, uma vez que ele retira o sonho de sua condição de não-ser, algo outro que a vida,

A descoberta do sonho como a realização de um desejo pela “interpretação” [*traumdeutung*] freudiana, possibilitou uma correlação entre o fenômeno do sonho e os

⁹³ No capítulo I de “*A interpretação dos sonhos*”, especificamente no parágrafo H, denominado “*relações entre sonhos e doenças mentais*”, o médico vienense chega a dizer, quase profetizando que: “não há dúvida de que algum dia os médicos se ocuparão não só da psicologia do sonho, mas também de uma psicopatologia do sonho” (FREUD, 2019, p. 120).

adoecimentos psicopatológicos, especialmente as neuroses. Exatamente por existir um sentido velado presente na correlação do conteúdo manifesto do sonho e a tendência de busca por realização do desejo, onde o conteúdo aparece sem nenhum disfarce, justamente por se tratar de uma função teleológica de recompensa e satisfação, pois, tende e se direciona para a realização de uma meta desejante que quer vir à tona quando as defesas da consciência estão baixas, reivindicando o direito à existência, “visto que a realização do desejo é a sua única intenção” (FREUD, 2019, p. 157).

Portanto, para a psicanálise, o estímulo para o sonhar se encontra para além da atribuição etiológica do plano somático, pois o sonho não é a reação a uma perturbação do sono ocasionada por um estímulo fisiológico, por uma descarga elétrica cerebral, desse modo, as patologias, por exemplo, podem ser tratadas farmacologicamente. Segundo Cristine Mattar (2020), ao contrário, trata-se de um estímulo significativo que pode ser elaborado através da linguagem, assim, a exegese contida na hermenêutica freudiana se mostra como uma metapsicologia da experiência humana, uma vez que é mediada por uma metalinguagem sobre os processos psíquicos.

Portanto, o intuito do processo clínico é trazer à luz o profundo do sintoma que se acha escondido, inconscientemente para o sofredor, mas que pode conquistar a possibilidade de manifestar-se através da “associação livre”. A fala livre, longe da censura, proporciona um acesso ao nexos causal e associativo das cadeias de pensamento, dos traumas do passado na infância e da novela familiar, sempre tendendo a se repetir e vir à tona, na medida em que o paciente revive no relato, segundo Holzhey-Kunz (2018).

Por isso, o sintoma é dotado de sentido por se referir aos atos motivacionais revivenciáveis da história de vida psíquica. O ser humano se esconde atrás de uma máscara, diz Freud (2014), no dito está o não-dito. Analogamente, embaixo da cidade de Roma se encontra a Roma originária, pois na fala se esconde um recalque inconsciente que só pode ser investigado em um processo de “análise” [*analysein*] de “decomposição dos elementos em suas partes”, para ser possível ver a dimensão invisível que o ego, a consciência tenta esconder, evitando o confronto. Essa dimensão originária que não aparece, inconsciente, determina e atua no psiquismo humano em suas motivações e tendências desejantes na busca de sua realização.

Desse modo, a hermenêutica freudiana sobre a condição humana e o sofrimento a partir da “*interpretação dos sonhos*”, ancorada na possibilidade de realização dos desejos,

recebeu fortes críticas pela tradição fenomenológica por se tratar de uma redução do ser humano como do fenômeno do sonho, colocando-o dentro de uma única possibilidade de realização, a saber, o desejo, junto com todas as variações dessa possibilidade, que giram em torno de uma visão metafísica do seu tempo. Como apontou Heidegger (2017), nos “*Seminários de Zollikon*” Freud acabou confundindo a visão do “ser-histórico” da época como fundamento do ente humano, chegando a entificar a abertura do ser-aí no âmbito fisiológico da animalidade [*animalitas*], e não na humanidade [*humanitas*] existencial.

De acordo com Casanova (2021), a psicanálise acabou esquecendo que esse próprio fundamento é nulo, pois, histórico. Ele é dependente de um tempo específico de abertura para o ente na totalidade, baseada nesse caso, no pensamento causal das ciências naturais, na teoria da evolução de Darwin, no positivismo, na concepção biomédica do corpo biológico funcional a partir de processos e dinâmicas de forças e pulsões ligados à sexualidade, bem como a posição de um sujeito psíquico, deixando, por isso, uma limitação interpretativa por esquecer dos aspectos ontológico-existenciais.

Essas críticas eram encontradas especialmente nos textos “*Sonho e existência*” de Binswanger (2013) e “*Na noite passada eu sonhei*” de Medard Boss (1979). Ambos, apesar de psicanalistas e amigos de Freud (2019), de modo parecido, apontaram os mesmos problemas, as mesmas compreensões a respeito da redução ontológica em torno do existir, contida nas interpretações da psiquiatria clássica, da psicologia experimental e da psicanálise. Para eles, todas elas ainda procediam pelo paradigma da causalidade psíquica em sua dinâmica funcional, de função e dis-função, químico-cerebral, instinto-desejual, atados, claro, pela interpretação fisiológica vigente da época.

Essa contra-posição foi possibilitada pela ontologia fundamental, pela aproximação da compreensão hermenêutica-fenomenológica da analítica existencial do ser-aí, indo além da sexualidade e do desejo. Uma vez que o ente humano se configura como um ente aberto, para possibilidades, como ser possível, conforme mostra Kierkegaard (2013) em “*O conceito de angústia*”, para remeter à indeterminação ontológica, ao nada e o tudo de ser, da ambiguidade vertiginosa de ser e não-ser, pelo caráter nadificante e indeterminado da possibilidade.

De acordo com Cabestan; Dastur (2015), Binswanger (2013) encontra na filosofia, na literatura e na arte em geral formas de interpretação mais apropriadas sobre o ser humano e o fenômeno do sonho. Foi influenciado por Husserl com a noção de

intencionalidade da consciência, uma vez que, Binswanger, junto de Freud, foram alunos de Brentano que cunhou esse conceito para enfatizar o aspecto de visada da consciência em completa relação com as coisas fora de si, enquanto consciência de algo, na relação significativa com os valores, a linguagem e o mundo. Desse modo, o caráter transcendental da consciência baseia-se, para Husserl (2006), na “intuição categorial” ou “intuição das essências”. Isso porque a fenomenologia husserliana é uma ciência eidética, uma ciência das essências. Por isso, diz Binswanger:

Distinguimos esses dois reinos pelo fato de que a ciência natural tem de lidar com coisas efetivamente presentes, realmente existentes ou com processos da natureza, enquanto a fenomenologia, em contrapartida, lida com fenômenos, tipos ou figuras da consciência, que não pertencem a nenhuma natureza, mas que possuem, em compensação, uma essência apreensível em uma visão imediata (BINSWANGER, 2013, p. 100).

O intuito era mostrar que a intuição da consciência se configura, também, como um modo de ser do ser-aí, de perceber algo enquanto algo, para além da percepção sensível, natural, ultrapassando até o inconsciente proposto por Freud (2019), uma vez que esses atos de “ideação⁹⁴ imanente” ou “ideização”, apontam para o fato “de que algo é ‘efetivamente’ dado neles, de maneira direta ou por si mesmos, em suma, o fato de que nós percebemos com esses atos do mesmo modo algo, que não sensível” (BINSWANGER, 2013, p. 94), por exemplo, na intuição de uma “ideia” [*eidōs*] de cachorro, em sua essência, espécie.

Isso possibilitou Binswanger (2013) a buscar outras fontes do saber, como literatura, filosofia, poesia e a arte em geral, para poder ampliar a visão dos fenômenos a partir da análise de novos modos de percepções, seja pelos artistas ou seus pacientes, na análise do sonho ou de um sofrimento, pois, para ele, a medicina não poderia dar a última cartada interpretativa sobre o ser humano, uma vez que, sua explicação e atuação, era totalmente datada, de um tempo recente, ao passo que a arte e a filosofia, desde há muito, desenvolveram linguagens para compreender os fenômenos existenciais. Tratava-se para

⁹⁴ “Ela é derivada da palavra grega εἶδος (aquilo que salta aos olhos, a constituição, o tipo, a espécie), que HUSSERL escolheu como termo técnico para essência” (BINSWANGER, 2013, p. 98). Nessa perspectiva, acrescenta o psiquiatra: “a fenomenologia, então, em verdade ela mesma um edifício doutrinário científico, tem como mérito o fato de nos reconduzir com a maior energia possível para uma consideração pura e simples dos fenômenos, ensinando-nos a só deixar viger aquilo que efetivamente vemos, em uma intuição sensível ou categorial, e nos protegendo de uma imiscuição do visto em qualquer teoria, por mais bem fundamentada que essa seja” (BINSWANGER, 2013, p. 104).

ele, como médico psiquiatra, de uma investigação antropológica sobre a condição humana a partir do elemento significativo contido nos próprios fenômenos⁹⁵ manifestados pelo existente, “onde cabe a todo e qualquer passo o seu sentido e o seu significado na totalidade” (BINSWANGER, 2013, p. 101).

A partir da imersão no pensamento fenomenológico, o psiquiatra se viu na necessidade de inserir em suas investigações antropológicas sobre o sonho e o sofrimento, elementos importantes como “experiência, compreensão e a interpretação” para ampliar o horizonte sobre a condição humana. “Sob o nome da *Hermenêutica* ou do procedimento hermenêutico no sentido de uma ‘arte da exegese’ e de uma exposição das regras dessa arte, encontramos a interpretação mais detidamente investigada e elevada” (BINSWANGER, 2013, p. 45). Essa ampliação foi possível por meio da aproximação do pensamento de Husserl e Heidegger, quando estes “propõem uma compreensão da existência humana que não parte da distinção entre corpo e a alma, mas da existência em si mesma” (CABESTAN; DASTUR, 2015, p. 74).

Assim, com os existenciais-ontológicos presentes na analítica, o suíco acolhe o existente como um ser-aí, que tem seu modo de ser-aberto perpassado por duas formas de entrar em contato com o mundo: compreensão e disposição. Pela “compreensão do sentido de ser”: para que possibilite o projeto, as ações e realizações no mundo, pela linguagem; ao mesmo tempo em que essa compreensão, discurso e linguagem é acompanhada por uma “disposição-afetiva”: que ressoa no ser-aí como abertura emocional de contato com a existência fática, concebendo “o estar jogado da tonalidade afetiva ou da interpretação da compreensão, um significado existencial particular” (BINSWANGER, 2013, p. 180). Desse modo:

O que é essencial no sonho para Binswanger é a objetivação em imagens de *Stimmungen*, de tonalidades afetivas. De um ponto de vista psicopatológico, os sonhos que inquietam os psiquiatras são precisamente aqueles nos quais o movimento dramático do sonho se desenrola para deixar todo o espaço ao conteúdo tonal-afetivo (CABESTAN. DASTUR, 2015, p. 75).

⁹⁵ “O fenomenólogo possui, desde o princípio, uma postura diversa da do pesquisador da natureza. Quando ele investiga o que é a percepção, ele se aprofunda no que é essencial a diversos atos perceptivos, ele *olha*, fiel à exigência fenomenológica fundamental, para o interior do fenômeno psíquico a ser investigado, procura a si mesmo neste significado, que a linguagem desperta nele com a palavra percepção, ao invés de, como o pesquisador da natureza, retirar *juízos* a partir do *conceito vernacular* ‘percepção’. Assim, ele evita desde o princípio todos os *juízos*, que se referem ao nexo da percepção com o cérebro, sim, em geral com o organismo psicofísico, evitando, desse modo, todas as fixações e decomposições” (BINSWANGER, 2013, p. 105).

Portanto, para o psiquiatra, o ser-aí de um modo ou de outro é arrastado para o problema do ser, daquilo que é, bem como do não-ser, da indeterminação ontológica, por “estar-lançado” [*geworfenheit*] de modo afinado para a dimensão que se encontra no cruzamento, no “entre”, não em algo simplesmente dado. Essa posição ontológica de estar-lançado do ser-aí na facticidade, advém da abertura do “pré”, na medida em “que é e [comporta um] ter de ser’, aberto na disposição da presença” (HEIDEGGER, 2015, p. 194).

Para Casanova (2021), ser um ser-aí significa corresponder às solicitações, em responder às interpelações compreensivas-afetivas que vem ao seu encontro no mundo, assumindo radicalmente o “ter-de-ser” das possibilidades que atravessa e afeta sua vida cotidiana. Logo, a mundanidade do mundo se apresenta na facticidade, totalmente “compreendida como espaço concreto, vivido, *corpóreo*, como *espacialização do ser-aí*, tornando-se frutífera para a psicopatologia; a história de vida é ampliada deste modo até o *espaço da história de vida*” (BINSWANGER, 2013, p. 22).

Nesse sentido, “o sonho é da ordem do acontecimento e não da ficção” (CABESTAN; DASTUR, 2015, p. 77), pois é uma manifestação peculiar enquanto um outro modo de existir, uma elaboração imagética e afinada proporcionada pela abertura do ser-aí situado tempo-historicamente. Como modo de se fazer presente no mundo, tanto na vigília quanto no sonho, a tonalidade afetiva é o tom com o qual o ser-aí se encontra no mundo em uma abertura disposta, existindo de um modo que revela para ele a sua verdade-afinada. Para a compreensão *daseinsanalítica*, o ser-aí é um ente cuja ligação com a verdade é inerente ao seu existir, vigente em todos os tipos de atos vivido em todos os momentos da vida.

A verdade atual só pode ser considerada verdadeira em função da abertura do ser-aí, como abertura, inclusive para a verificabilidade, por exemplo, mas esta não é a única forma de critério e avaliação para a verdade se mostrar. Fenomenologicamente, como apontou Heidegger (2015), a verdade é, antes de tudo, revelação, “desvelamento”, [*aletheia*] daquilo que se encontra encoberto, isto é, como retirada do véu do encoberto. Nesse sentido, segundo Ernildo Stein (2014), a verdade é o ser se revelando como é, em alguma faceta sua, através de um ente, uma pessoa, uma palavra, um fenômeno natural, mostrando-se de maneira correspondente e estabelecendo uma relação vivida entre ambos. Isso porque os elementos do sonho articulados em uma cena, diz respeito ao mundo vivido, interagido, revelado para e pelo ser-aí no ato de sonhar. Sendo assim:

A interpretação daseinsanalítica do sonho se baseia, portanto, na hipótese de que, quando um acontecimento ou uma pessoa do mundo da vigília entra no mundo do sonho, esse estado de coisa ou essa pessoa sempre representa também uma problemática ontológica. Sonhando, a problemática ontológica conquista a preponderância e impõe uma confrontação com ela, que está livre das condições restritivas da vida psíquica. Na medida em que se é tocado diretamente no sonho pelo que permanece encoberto na maioria das vezes na vigília por detrás das ocupações cotidianas (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 148).

Pensada nessa perspectiva, a experiência do sonhar não pode ser apreendida por uma linha teórica-hipotética, que serviria de chave interpretativa dos elementos contidos no sonho como um modo certo de exegese, de análise, de interpretação. Segundo Boss (1979), é porque a verdade do sonho como revelação de um modo de ser, de abertura afinada, só se mostra para o sonhador, a cada vez, em diferentes modos de aparição, decorrente do caráter de ser-possível do ser-aí, como também do caráter fluido das afinações afetivas e as múltiplas formas de solicitação e afetação de contato com os entes intramundanos e os outros e, por outro lado, acaba velando os aspectos ontológicos mais abruptos que se mostram nas atmosferas experienciadas no sonho.

Em suma, a afinação existencial das tonalidades afetivas revela um descortinamento do mundo decadente do impessoal cotidiano, evidenciando o conteúdo filosófico das experiências emocionais mais radicais que se encontram veladas pelo mundo ôntico, minimizando e esquecendo a verdade indeterminada do ser-aí. Pela experiência emocional da angústia, da queda, da culpa, da vergonha, do ser-para-a-morte, esses fenômenos são elevados “ao nível de um sentimento, que nos descerra uma verdade filosófica fundamental sobre o nosso ser humano” (HOLZHEY-KUNZ, 2021, p. 09).

Quem será capaz de aguçar essa escuta ontológica? Antes, é preciso perguntar: quanto de verdade suporta o ser humano? É com essas perguntas que a Daseinsanálise interroga a condição veladora dos aspectos ontológicos presente na cotidianidade que, como um invólucro, vela a todo custo a possibilidade dessas verdades filosóficas virem à tona e perturbar a ordem familiar do dia. Nada de estranheza! Diz o mundo. Segundo Ernildo Stein (2014), a cotidianidade procura sempre manter a atmosfera amena e tranquila dos dias, para confirmar a sua pretensa positividade e espantar toda espécie de estranheza possível que venha a se mostrar.

Por esse motivo, a ocupação desenfreada é uma fuga da angústia e das condições ontológicas mais profundas. Ora, enquanto para a psicanálise o velamento se dá pela

instância psíquica “inconsciente”, para a Daseinsanálise esse velamento se acha no próprio ser⁹⁶, defendendo “a concepção de que todo sonho precisa ser interpretado com vistas a um sentido ontológico velado” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 148).

Reformulado em termos daseinsanalíticos, isso significa que o sonho representa aquela forma de existência, na qual todos nós, quer psicologicamente saudáveis quer sofrendo de problemas psíquicos, somos tomados em meio a uma escuta aguçada pelas questões fundamentais de nosso ser” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 148).

“Escuta particularmente aguçada” é um conceito importante elaborado pela psiquiatra Alice Holzhey-Kunz (2018), para pensar o caráter de abertura descerrada dos caracteres ontológicos e inevitáveis da condição humana. Em outras palavras, com um ouvido filosófico aguçado, o ser-aí se aproxima dessa verdade crua, dolorosa e angustiante, de que ele é e tem de ser sempre essas condições ontológicas que acompanham o existir. Entre essas condições inexoráveis do existir, se encontram a finitude, ser-para-a-morte, angústia, incerteza, ser e não-ser, momentos de provação e aprovação e a possibilidade de fracasso e culpa em cada tentativa de realização de um projeto existencial. Sendo assim, segundo Joelson Tavares Rodrigues (2020), tanto na vigília quanto no sono e no sonho, perpassa uma tonalidade-afetiva que se encontra na base dos conteúdos fenomenológicos.

Portanto, faz total diferença em uma analítica existencial do sonho e do sofrimento, atentar para as tonalidades afetivas contida nas imagens em forma de linguagem revelada pelo discurso do sonhador, se ele se encontra com raiva, temeroso, alegre, triste, melancólico, preocupado, entusiasmado. Dito de outro modo, “é preciso partir do fato de que o acontecimento do sonho mesmo ilustra aquela tonalidade afetiva, na qual o sonhador se encontra e na qual está descerrado seu próprio ser naquele tempo” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 149). Essa relação afinada na experiência do sonhar é um pouco melhor esmiuçada em uma passagem lapidar pela psiquiatra suíça, quando diz:

⁹⁶ “A daseinsanálise também conhece uma censura que determina a vida na vigília, ela só não coloca simplesmente essa censura em conexão com desejos conflituosos da infância, mas antes com a relação humana com o ser – dito de maneira mais exata: com o fato de que o homem depende, para que alcance uma práxis cotidiana exitosa, poder obnubilar seu saber filosófico sobre a nulidade do próprio ser” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 147-148).

É preciso diferenciar os sentimentos, que o sonhador *tem* no sonho, dessa tonalidade afetiva fundamental que ganha forma de imagem no sonho: como o sonhador se sente concretamente no sonho, se ele vai para a prova com grande angústia (temor) ou se ele se pressiona por medo diante da prova, se lhe é indiferente o fato de passar na prova ou se ele se alegra mesmo em demonstrar sua capacidade, se ele passa na prova com sucesso ou se se ele fracassa completamente, tudo isso mostra o seu posicionamento sentimental em relação ao fato de que a vida tem um aspecto de uma prova – e, com isto, também o seu posicionamento sentimental em relação à angústia existencial. Isto mostra, se ele experimenta essa verdade ontológica como uma ameaça insuportável, da qual ele procura incondicionalmente escapar, ou como uma ameaça, da qual não se pode de modo algum escapar (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 149-150).

Nessa perspectiva, o sonhar é caracterizado como um modo de “confrontação com o próprio ser”. Este, não mais pensado como aquela unidade metafísica “imutável, eterna e absoluta”, totalmente apartada das experiências existenciais fáticas. Ao contrário, a confrontação com o ser é no modo como o próprio ser do corpo acontece em meio a relação existencial, de modo espacial, “encarnado no mundo”, para usar uma expressão de Merleau-Ponty (2011) na “*Fenomenologia da percepção*”, isso porque não há como apartar os modos de ser do mundo, de seu aspecto espacial e corporal.

Portanto, todos os elementos expostos na passagem acima remetem, de um modo ou de outro, para o embate existencial de uma relação combativa com o mundo, em que o ser-aí se vê enredado em confrontação consigo mesmo e com os outros, exposto ao “‘desterro’ de um mundo sempre também hostil. Essa verdade é experimentada por ele no sonho, contudo, como tão insuportável, que ele só pode negar a se recusar à assunção do ser-no-mundo” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 152-153).

Em “*Existência e transitoriedade*”, Casanova (2021) corrobora dizendo que as possibilidades de relações no mundo com os outros pode se apresentar pelo modo como o ser-aí espacializa e temporaliza as suas possibilidades. Por um lado, pelo modo aproximativo baseado no “ser-um-com-o-outro”, por outro, de modo distanciador no “ser-um-contra-o-outro”, bem como “entre” a tensão ambígua e vertiginosa de ter-de-ser determinadas situações limites postas pelo próprio impacto da condição existencial fática, que brota uma escuta particularmente aguçada para com a verdade ontológica.

Alice Holzhey-Kunz (2018, p. 154), denomina isso de “sofrimento com o próprio ser, sofrimento esse que tem lugar com frequência apenas veladamente no cotidiano”. Portanto, segundo ela, “quer estejamos diante de um comportamento que chama a atenção por seu caráter amedrontado quer de um comportamento particularmente agressivo no sonho, ele sempre tem aí um sentido *ontológico*” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 154),

manifestado em uma tonalidade afetiva.

Portanto, o mais importante em uma interpretação *daseinsanalítica* é perceber se o ser-aí se encontra em uma posição de liberdade ou privação diante das suas relações, se está aberto ou encolhido para as possibilidades que remete para o enfrentamento e a decisão. E a aflição de assumir existencialmente uma tarefa por demais pesada, quando diante de um deslocamento abrupto, uma vez que “existir implica ser jogado abruptamente no mundo” (CASANOVA, 2021, p. 92).

Cabestan; Dastur (2015) atentam para o fato fundamental da investigação fenomenológica antropológica de Binswanger, presente em um dos principais ensaios de seu livro “*Sonho e existência*” que, por sinal, carrega esse mesmo título, enfatizando a interpretação existencial do sonho e das psicopatologias através da consideração heideggeriana da “ascensão e da queda”⁹⁷. Sendo a primeira pensada como absorção do mundo enquanto familiaridade e a última como perda do mundo enquanto sensação de desterramento, de estrangeiridade. “No fato de que nós somos existências que se elevam e que caem” (BINSWANGER, 2013, p. 182).

Em meio à experiência dessa última situação fática, da queda, caímos na desilusão, “e o mundo se torna de uma só vez tão diverso que perdemos o apoio nele em um desenraizamento completo” (BINSWANGER, 2013, p. 177). Situação essa experienciada por meio das tonalidades afetivas ligadas ao modo de espacialização do ser-aí, de quais privações ou aberturas o acompanham e aparecem no sonho, por exemplo, ligadas a pássaros, ao voo que mostra uma posição de ascensão ou queda.

Assim, o psiquiatra suíço chegou a formular a compreensão das tonalidades afetivas para uma psicopatologia do espaço, na interpretação de uma psicose, esquizofrenia, autismo ou depressão, bem como no fenômeno do sonho. “A partir dessa estrutura essencial ontológica é que a língua cria. É a partir dela, contudo, que também cria, como logo veremos, a imaginação do poeta, e, sobretudo, o sonho” (BINSWANGER, 2013, p. 180).

Sobre isso, Binswanger toma como exemplo as palavras imagéticas do poeta Jean

⁹⁷ “Binswanger deixa claro: No ensaio *Sonho Existência*, o traço de essência fenomenológico-antropológico da ascensão e da queda e as estruturas de mundo correspondentes a essas duas direções do *Dasein* foram descritas pela primeira vez e isso, inicialmente, no interior do espaço afinado (*gestimmtes Raumes*) e do espaço da tonalidade vital, tanto na vigília quanto no sonho (CABESTAN; DASTUR, 2015, p. 71).

Paul, quando diz: “verdadeiramente venturoso, corpórea e espiritualmente elevado, voei algumas vezes diretamente para o céu de estrelas de um azul profundo e decantei o edifício do mundo” (BINSWANGER, 2013, p. 194). Essa posição espacial-existencial de desterritorialização, revela um estado abrupto que manifesta a presença de um modo de ser com uma experiência ontológica disfórmica de dissolução. Sobre isso, um de seus pacientes relata:

Eu me encontrava em um outro mundo maravilhoso, em um mundo marinho, no qual eu boiava sem forma. De longe, via a terra e todos os astros e me sentia fugidio de uma maneira descomunal e com um sentimento de força excessivo (BINSWANGER, 2013, p. 193).

Nesse ensejo, a situação aparece como uma despersonalização dramática que se mostra como meio principal de apresentação do sonho e do sofrimento, como expressões autênticas de sua vida afetiva-vital em uma espécie total de decomposição, de dissolução⁹⁸ da própria figura corpórea, sem conseguir imergir completamente no drama. “Mesmo a oposição entre o sentimento descomunal de força e a ausência de forma da própria pessoa apontam para uma perturbação momentânea mais profunda em sua estrutura espiritual” (BINSWANGER, 2013, p. 193).

Sendo assim, primordial é dar atenção ao “tema, que o ser-aí oferece para si no sonho, o ‘conteúdo’, do drama, portanto, é o importante e significativo, a distribuição dos papéis é, em contraposição a isto, o elemento casual e secundário” (BINSWANGER, 2013, p. 187). Em se tratando da experiência desoladora e expatriada da queda, com frequência se remete a um encontro radical com a estranheiridade, isto é, para a estranheza do sem mundo, desterrado, como se fosse “atingido por um raio vindo dos céus” (BINSWANGER, 2013, p. 177).

Para o psiquiatra, a experiência da “queda” não se refere a uma queda meramente corporal, forjada arbitrariamente, nem a queda teológica, mas sim ligada à existência fática, na tensão radical do esvaziamento do sentido do ser, do ente na totalidade e da privação de ser, de não ser mais solicitado pelo mundo. “Quando nós ‘caímos

⁹⁸ Binswanger (2013, p. 194) mostra que: “na dissolução no elemento maximamente subjetivo do subjetivo, no conteúdo afetivo puro, o sentido da vida se perdeu para o nosso doente, tal como ele admite: ‘se está no mundo para encontrar o sentido da vida; a vida, porém, é sem sentido. Por isto, quero me libertar da vida, a fim de retornar a força originária. Não acredito, em verdade, em uma vida pessoal depois da morte, mas em uma dissolução na força originária”.

completamente dos céus’ em meio a uma abrupta desilusão, caímos de fato” (BINSWANGER, 2013, p. 177). Portanto, o fundamento dessa “queda” é ontológico:

Reside na essência da desilusão abrupta e do choque o fato de que a harmonia com o mundo circundante e com o mundo compartilhado experimenta repentinamente um choque, por meio do qual essa harmonia vacila. Em um tal instante, nossa existência é de fato afetada, expelida da base de apoio que a sustenta e jogada de volta para si mesma. Por isto, até encontrarmos uma vez mais uma posição firme, nossa existência como um todo se acha sob o direcionamento significativo do tropeçar, do afundar, do cair. Se denominarmos esse direcionamento significativo geral a forma e o repentino deslocamento, o conteúdo, então veremos que, aqui, as duas coisas são uma só (BINSWANGER, 2013, p. 178).

Nessa perspectiva, Cabestan; Dastur (2015) endossam a necessidade fenomenológica de atentar para o sentido significativo daquilo que se mostra tal como se mostra no sonho, a saber, o seu conteúdo onírico manifesto em relação a uma tonalidade afetiva. Isso para possibilitar uma aproximação do modo em que o ser-aí se encontra em um dado momento de sua existência, na medida em que atenta para a compreensão da ligação de base que existe entre o “parentesco original entre sentimento e a imagem”⁹⁹, o humor suscitado e as imagens das quais o espírito está repleto” (CABESTAN; DASTUR, 2015, p. 72).

Diante dessa compreensão, percebemos que um dos pontos de partida da compreensão do fenômeno do sonho, *daseinsanalíticamente* falando, é se aprofundar, cada vez mais, segundo Boss (1979), sobre o sentido já revelado no próprio sonhar, sem remeter os conteúdos manifestos a uma referência já pré-estabelecida, supostamente simbólica, nem remeter a algo por trás dos fenômenos. Isso porque a fenomenologia suprime a dualidade entre “dentro e fora” e entre “ser e aparência”, para se ater ao conteúdo fenomênico significativo, pois revela determinadas questões ontológicas.

Sendo assim, o importante é considerar que as imagens do sonhar pertencem ao mesmo mundo do viver acordado, uma vez que mostra as mesmas referências ontológicas de significação, ao mesmo tempo em que a experiência onírica revela uma nova faceta de

⁹⁹ “Binswanger declara: ‘a imagem alegre e a alegria são ressentidas, a imagem triste e a tristeza que são experienciadas não foram senão uma coisa só: elas são a expressão de uma única e mesma onda que sobe e desce’. É o tema que o *Dasein* se dá no sonho que é importante, não o que ele simboliza, e é, então, o conteúdo desse drama, dessa ação que é o sonho, que constitui seu elemento decisivo” (CABESTAN; DASTUR, 2015, p. 72).

possibilidades de se relacionar com determinado ente, ou, de uma questão ontológica que possivelmente pode se encontrar bloqueada na vida diurna ôntica, totalmente velada. Nesse caso, “por que não deixamos que os cachorros que habitam o nosso mundo de sonhos sejam os cães de carne e osso que *eles* mostram ser? Por que não podem os cães que encontramos em sonhos permanecer meros cães?” (BOSS, 1979, p. 37), indaga o psiquiatra.

De acordo com Boss (1979), um cachorro não deixa de ser um cachorro na experiência do sonhar, assim como uma casa que remete a acolhimento e intimidade e o modo mais íntimo de ser, como também o desabrigo, pois revela e desvela uma nova possibilidade de sentido do “ser-cachorro” e do “ser-casa” que, na vida desperta, não estava disponível e aberta, oferecendo ao sonhador um novo sentido para uma questão específica do seu existir. Mergulhar no sentido revelado junto “com” o existente é a tarefa primordial do daseinsanalista, segundo Boss. De acordo com Rodrigues (2020), o intuito do daseinsanalista é caminhar ao lado daquele que sonhou, atento ao que se apresenta, ao sentido presente nos elementos do sonho, em busca de desvelar certos caminhos de contato a respeito dos conteúdos manifestados para enriquecê-los e aprofundar a percepção alcançada por ele.

Nesse caso, o daseinsanalista, segundo Boss (1979), vai desvelando a compreensão dos fenômenos somente a partir do que o existente vai alcançando e descobrindo no diálogo, se apropriando daquilo que se mostrou e que diz respeito a uma faceta de sua existência. Isso porque o que vai sendo desvelado, refere-se a uma determinada situação no mundo afinado em uma tonalidade-afetiva, pois esta mostra como anda o poder-ser no mundo, se se encontra de modo aberto para possibilidades, ou, em um modo privativo e restrito de seu ser-aí. Só se pode conjugar o poder-ser com um modo existencial efetivo de ser, ou seja, se as possibilidades forem dadas em uma determinada situação no mundo. Em suma, somente se o poder-ser for realização das possibilidades limitadas, circunscritas, pontuais, uma vez que o ser-aí realiza sua presença e apodera-se do instante vivido, acolhendo e respondendo de um modo situado, a cada vez, no mundo.

Ora, nesse sentido, o poder-ser tem uma relação com a correspondência de ser, segundo Casanova (2021). Dizer isso é apontar para o fato de que a correspondência pode ser livre ou se encontrar fechada, na não correspondência. Visto desse ponto de vista, não faz sentido chamar o método clínico daseinsanalítico de ser distante da realidade pelo seu

caráter filosófico, bem como seu modo de tratamento não se encontram dentro dos parâmetros efetivos e funcionais. No próprio projeto da analítica existencial do ser-aí, presente em “*Ser e tempo*”, todas as questões ontológico-existenciais são atravessadas por uma hermenêutica da facticidade, na medida em que Heidegger (2015) se preocupou em colocar sua “ontologia fundamental” dentro do horizonte fático ôntico, de onde a própria ontologia e a analítica fenomenológica se servem, desde o início.

Assim, o método fenomenológico parte de um olhar sobre a concretude finita e ôntica do mundo nas ocupações cotidianas e sobre os modos de ser históricos sedimentados e vigentes, para assim poder interpretar melhor os fenômenos como as crises existenciais, por exemplo. O ser-aí, aberto, existe, vive sempre em uma relação, de algum modo sensível a tudo aquilo que não é ele mesmo, o mundo, os outros e os aspectos desconhecidos e novos de si mesmo que ele mesmo nem sabe ainda, mas que pode encontrar em qualquer momento, por ser tocado e afetado existencialmente (STEIN, 2001).

De acordo com Alice Holzhey-Kunz (2018), essa sensibilidade não é sensorial, advindo somente dos órgãos dos sentidos, pois ela possui uma clareza ambígua, não racional, mas afetiva, de que o não da indeterminação dele mesmo, tem um sentido de ser que não se identifica com o seu modo próprio de ser. Abertura essa que implica na “*diferença ontológica*¹⁰⁰: isto é, a diferença entre ser e ente, sendo o primeiro acessível de forma diferente do que o ente” (HEIDEGGER, 2017, p. 56). Nesse sentido, abertura significa uma “relação ontológica-afetiva com o mundo” pelos existenciais compreensão e disposição, bem como do caráter indeterminado da possibilidade, pois:

Faz parte da *relação com o ser* a diferença entre ser e o ente, e experienciar essa diferença significa experienciar aquilo que não é o ente. A experiência fundamental desse ‘não-o-ente’ é a experiência do nada e a experiência desse ‘não ente’ é dada em relação à morte, na mortalidade, pois a morte é a despedida do ente (HEIDEGGER, 2017, p. 188).

É diante dessa relação ambígua de ser e não-ser, que o ser-aí se encontra em vertigem diante do poder-ser e as incertezas desse poder-ser, da verdade angustiada de sua condição de finitude, de ser-para-a-morte. Nessa perspectiva da analítica existencial,

¹⁰⁰ “A ‘diferença antropológica’ é um engano, pertence à metafísica” (HEIDEGGER, 2017, p. 188).

“o homem é *finito* porque ele tem a relação com o ser e, por conseguinte, ele mesmo não é o ser, mas ele é apenas usado pelo ser. Isso não é uma falha, mas é justamente a determinação de sua essência” (HEIDEGGER, 2017, p. 188).

Foi essa peculiaridade ontológica do ser-aí, de carregar consigo a condição inexorável do seu existir a compreensão de sua indeterminação, de sua negatividade estrutural ontológica, de se afetar por estar lançado na facticidade do mundo pela tonalidade afetiva da angústia e o processo de nadificação do ente na totalidade; bem como sua relação de ser-para-a-morte; que fizeram com que Binswanger e Boss olhassem para o drama existencial, pois “coisas como libido e instintos jamais podem gerar o tipo de abertura perceptiva que é a base da nossa existência humana” (BOSS, 1979, p. 87).

Esses dramas se manifestam nos próprios conteúdos dos sonhos, especificamente daqueles que estão relacionados com a “queda” do ser-aí na indeterminação de seu existir, da perda de mundo. Por exemplo, na perda de um ente querido, de um emprego, de uma amizade, de um ente intramundano com que o ser-aí mantém uma relação no interior da vida fática e que o ajuda em sua lida cotidiana, todas essas perdas são encurtamentos das possibilidades de ser, uma quebra do campo de sentido. “A perda de um ente significa a perda de possibilidades de se relacionar com esse ente. E o que é verdade para a natureza humana como um todo, naturalmente aplica-se também à natureza humana no sonhar” (BOSS, 1979, p. 95).

Sendo assim, um sonho sobre uma ave de rapina, um gavião que cai lentamente do céu morto no chão, no limite, remete para uma personificação do drama de presenciar a própria dor de existir em queda, experienciando sua própria derrocada de forma imagética no sonho, daquele confronto com o ser no qual é perpassado uma tonalidade afetiva também em estado de vigília, sendo que essa possibilidade é velada e protelada cotidianamente. Isso porque “na alegoria citada, é minha própria dor, ou seja, a dor junto a mim ou em mim, uma ‘parte’ de mim, que se torna uma ave de rapina ferida” (BINSWANGER, 2013, p. 183), ganhando a possibilidade de experimentar seu ser em queda no sonho.

Ligado à dor e ao sofrimento personificado no drama, acompanha-se sempre certa tonalidade afetiva¹⁰¹ de base. “Estou triste”, “fiquei alegre”, “estou desanimado” são algumas expressões que indicam como o ser-aí se encontra afinado¹⁰² em determinado momento de sua vida. Portanto, é em meio ao horizonte fático que o sentido se mostra. É nos próprios acontecimentos do conteúdo revelado no sonho, por exemplo, que se desvela o modo de ser situado de um ser-aí-afinado, pois, para Ernildo Stein (2014), não há nada antes da relação e do acontecimento, como um substrato que põe o real.

Portanto, não é necessário remeter o fenômeno a uma causa anterior, interior, psíquica, inconsciente, deslocando o próprio acontecimento fenomenal para um âmbito específico, para que, com um processo de “decomposição dos elementos”¹⁰³ na análise, encontrar a causa originadora do sintoma e, enfim, removê-la. Ao contrário, trata-se de se aprofundar naquilo que se revela como algo rico em si mesmo, atentando fenomenologicamente ao vivido, pois uma experiência de pavor convida e convoca o existente a entrar em contato com a dificuldade de viver esse modo de relação de um outro modo, na medida em que tem a oportunidade de refletir novamente¹⁰⁴ sobre aquilo que está se passando no momento vivido, uma vez que “a liberdade estaria no âmbito da abertura, no livre acesso àquilo que carece de vir à luz” (BOSS, 1979, p. 77-78).

É primordial em uma abordagem daseinsanalítica de modo ôntico-clínico, respeitar aquilo que se mostra e se apresenta em seu sentido de ser, como modo próprio e direto de determinado existente ser-aí, como sendo possibilidades inerentes à sua estada na terra e o modo como habita ela. Não se trata de fazer com que o ser-aí chegue a um lugar que não é dele e que ele mesmo nem sabe qual é, pois, “buscando se conhecer desse modo, o homem se afasta continuamente de si mesmo” (RODRIGUES, 2020, p. 80). Assim, caminha em busca de uma realização imprópria, impessoal, na medida em que busca chegar a uma forma metafísica de ideal, como também por chegar a ser induzido

¹⁰¹ “Se tal estado de espírito ou afinação determina o estado de abertura para o mundo do *Dasein*, uma compreensão desse estado de espírito é importante, não só no que concerne o exemplo presente, mas também para o valor terapêutico de qualquer teoria sólida do sonho” (BOSS, 1979, p. 59).

¹⁰² Como mostra Binswanger (2013, p. 189): “A copertinência estreita originária entre sentimento e imagem, entre o ser afinado e o ser preenchido imagetivamente precisa ser honrada de maneira correta”.

¹⁰³ “O que é, então, o *fator decisivo* nesta *analítica do Dasein*? Não se reconduz, como fazia Freud, os sintomas aos elementos. Antes, pergunta-se por aquelas determinações que caracterizam o ser do dasein com referência à sua relação com o ser em geral” (HEIDEGGER, 2017, 135).

¹⁰⁴ “Uma proximidade impressionante, inevitável e às vezes desagradável com o sonhador. Quando um paciente em terapia é levado a tomar consciência de tais fatos oníricos, ele não consegue mais desprezar seus estados de espírito e ligações despertas correspondentes” (BOSS, 1979, p. 60).

por certas práticas a se adequar a uma orientação dada que, por sua vez, não diz respeito algum ao seu modo de ser mais próprio.

Dito isto, ao invés de tentar orientar o manejo através de uma interdição diretiva, pois chega a ser uma imposição violenta ao outro, como opera as ciências do comportamento, ou, retrocedendo a um arcabouço de estruturas psíquicas, como faz a psicanálise, a tarefa primordial do analista é respeitar o conteúdo daquilo que se mostra no encontro, justamente para aquilo que convida a olhar mais atento para a situação envolvida na existência de um ser-aí específico, pois assim pode se aproximar do seu modo próprio de ser. Em suma, significa não sobrepor um outro sentido que não seja o dele. Feito dessa forma, “a experiência singular, portanto, necessita ser colocada de lado em favor da generalização” (RODRIGUES, 2020, p. 101). Sendo assim:

Uma livre correspondência ocorre quando, estando lançados e descortinando as múltiplas possibilidades que nos interpelam, mantemos a condição de abertura, ao invés de a reduzirmos com estrangulamentos que poderiam nos conferir uma maior soma de seguranças. Se, por outro lado, nos aferramos a determinadas possibilidades em detrimento de outras e não suportamos aquilo que clama por se fazer presente, caímos em um reducionismo, em uma restrição de sentido. Restrição, exatamente porque impedimos o pleno desvelamento, condicionando-o aos nossos desejos, ao afinilamento através do qual nos projetamos (RODRIGUES, 2018, p. 111-112).

Portanto, para Binswanger (2013) e Boss (1979), o fundamental em uma analítica existencial do sonho é compreender o sentido ontológico daquilo que se mostra no próprio conteúdo revelado, pois, nesse mesmo conteúdo perpassa um sentido que pertence à existência de cada um, da sua singularidade e circunstância específica em que um fenômeno venha a se mostrar, seja através de uma confrontação com o ser, seja perpassado por uma tonalidade afetiva. Portanto, é necessário se ater ao tema revelado pelo ser-aí sonhador, pois são fontes relevantes de abertura para compreensão das questões ontológicas, daquilo que o ser-aí esteja passando em um dado momento, na medida em que os próprios conteúdos estão relacionados com sua existência como um todo e que mostra como anda a relação com as questões ontológicas que se encontram veladas onticamente na vida cotidiana, mas que vem à tona no estado onírico.

Isso quer dizer que pode-se encontrar o sentido ontológico velado¹⁰⁵ que permeia o sofrimento perpassado por uma tonalidade afetiva de base, responsável tanto na elaboração imagética onírica quanto da linguagem que tenta exprimi-la. “O sonhador pode nos informar como ele, um ser perceptivo, responde àquilo que percebeu” (BOSS, 1979, p. 41), isto é, “como o sonhador se conduz em relação ao que lhe é revelado no seu mundo onírico, particularmente a afinação que determina essa forma de se comportar” (BOSS, 1979, p. 41), por exemplo, no modo como se relaciona com o cão em sonho, pois “o sonhador pode se aproximar do cão alegremente, ragir com indiferença, ou fugir de pavor” (BOSS, 1979, p. 41).

Portanto, uma crise e um sonho pode ser uma boa oportunidade para o existente pensar a respeito de suas relações de modo mais livre e aberto. “Onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva” (HEIDEGGER, 2006, p. 31), pois, “‘salvar’ diz: chegar à essência, a fim de fazê-la aparecer em seu próprio brilho” (HEIDEGGER, 2006, p. 31). Assim, curar/cuidar o ser-aí significa torná-lo mais aberto para experienciar aquilo que ele é e tem-de-ser, em poder reconfigurar não apenas a sua mente, mas a sua relação no mundo, tanto no sonho quanto na vigília, quanto nas situações limites de crises.

A relação analítica passa pela possibilidade de conquistar um aguçamento das experiências filosóficas vividas, através da ligação simpática: em como o ser-aí se relaciona com sua condição de liberdade em um dado momento da vida, se está de maneira aberta ou privada, buscando compreender quais questões ontológicas atravessa o existente. “A ausência desse sentimento de simpatia é um sinal de advertência completamente específico e mesmo inteiramente prestimoso, que aponta diretamente para o analista o que ele tem de fazer, a saber, retornar à escuta filosófica” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 263). A seguir, veremos essa posição a partir de uma reflexão sobre o modo terapêutico existencial daseinsanalítico.

¹⁰⁵ Medard Boss mostra que a hermenêutica freudiana sobre o ser humano contida na “*Interpretação do sonho*”, foi importante quando revelou os conteúdos oníricos como entes psíquicos significativos, porém, insuficiente, pois acabou colocando-os como sendo a revelação de um sentido desejante velado por uma instância inconsciente. Assim: “Freud não conseguiu cumprir a sua promessa, pois tinha à sua disposição, na sua tentativa de entender especificamente os fenômenos humanos, apenas o necessariamente inadequado princípio da causalidade. Um entendimento adequado do caráter da existência humana não lhe era acessível. Hoje, em grande parte graças à percepção que Martin Heidegger teve da natureza, podemos canalizar as primeiras tentativas de Freud no sentido de penetrar no significado do sonhar para uma busca mais dirigida da relação existente entre o estado desperto e o sonhar. O simples fato de o sonhar e o estar desperto serem experienciados como dois modos existenciais distintos, que podemos distinguir um do outro, sugere uma base intuitiva para fazê-los” (BOSS, 1979, p. 58-59).

SEGUNDO CAPÍTULO

Daseinsanálise como terapia¹⁰⁶ existencial: a simpatia¹⁰⁷ como modo de aguçar a escuta filosófica das verdades ontológicas

Daseinsanálise” no sentido da comprovação e descrição dos fenômenos que se mostram factualmente, em cada caso, em um determinado Dasein existente. Esta análise, por ser dirigida sempre a um existente em cada caso, é orientada necessariamente pelas determinações fundamentais do ser do ente, isto é, por aquilo que a analítica do Dasein destaca como existenciais (HEIDEGGER, *Seminários de Zollikon*, 2017, p. 140).

Como dito antes, a partir do método fenomenológico presente na analítica existencial em “*Ser e tempo*” e o aprofundamento das questões psicológicas realizadas nos “*Seminários de Zollikon*” por Heidegger, Ludwig Binswanger (2018) e Medard Boss (1979) inauguraram a Daseinsanálise como ciência ôntica. Como uma nova interpretação sobre os processos de adoecimentos e sofrimentos no âmbito médico psiquiátrico, abrindo espaço não só para pensar uma psicopatologia fenomenológica, mas também a possibilidade de uma psicoterapia, influenciando várias vertentes psicológicas.

A Daseinsanálise, nesse sentido, se contrapõe às visões tradicionais de interpretação dos fenômenos, com um modo próprio de estar junto com o outro em um espaço ôntico clínico, de contato com o encontro humano. Nesse sentido, a terapia

¹⁰⁶ Esse modo de tratamento clínico se refere a um modo “terapêutico” para além do modo como a psicologia opera em termos de psicoterapia, ou seja, como uma análise histórico-biográfica identitária, contida na quintessência vital chamada de psique, subjetividade, interioridade, onde tenta alcançar os elementos fundantes do inconsciente como faz a psicologia profunda psicanalista, com vistas a eliminar o mal pela raiz. Não obstante, como a Daseinsanálise é uma metapsicologia ligado ao existir, o ato de curar se mostra como um “cuidado existencial”, isto é, sobre a possibilidade do ser-aí compreender melhor as condições ontológicas que atravessa ele em um dado momento, para quem sabe, poder ter uma relação mais plena com aquilo que é e tem-de-ser, na conquista da possibilidade de re-configurar seu “solo fértil” [*húmus*], a cada vez no mundo, na pré-ocupação do cuidado em torno do poder-ser que se é.

¹⁰⁷ Esse termo foi usado pela filósofa e psiquiatra daseinsanalista suíça, Alice Holzhey Kunz (2018), aluna de Binswanger e Boss, em seu livro “*Daseinsanálise: o olhar filosófico existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia*”, para mostrar a diferenciação da escuta empática [*empathos*] das psicologias tradicionais e da psicanálise: de entrar no sentimento do outro e “sentir” [*pathos*] concomitantemente o sofrimento do eu alheio, se colocando em seu mundo subjetivo, até onde for possível, quando atenta para a história de vida; para a escuta fenomenológica da “simpatia” [*sympathos*]: que diz respeito a uma comunhão de sentimentos, uma afinidade, afeição e similitude no sentir e no pensar que aproxima duas pessoas, na medida em que o daseinsanalista aguça o “ouvido filosófico” para considerar o sentido das verdades ontológicas das condições afetivas presentes na fala do existente, visto que essas condições se referem ao sofrimento de ser um homem, fazendo parte do seu próprio destino. Assim, afirma-se a ligação da relação, sem a qual pode acontecer a “antipatia” [*antipathos*], uma escuta que se contrapõe ao sofrimento afetivo ontológico que, no limite, pode gerar um distanciamento da relação terapêutica pela presença da indiferença com determinada questão ontológica que se revela, como a angústia e o ser-para-a-morte, por exemplo.

“conquistará a mais importante possível plasticidade, caso ela consiga colocar em primeiro plano as relações da fenomenologia” (BINSWANGER, 2013, p. 90).

Terapia essa, não mais a partir do modo natural e tecnicista, mas sim baseado na escuta fenomenológica que incorpora a relação afetivamente, de onde o sentido ontológico se encontra de forma significativa e disposta. Em suma: correspondendo com aquilo que vem ao encontro em certa presença de mundo, no modo da simpatia com as condições inexoráveis que atravessa o existir, como mostra Alice Holzhey-Kunz (2018).

Nessa perspectiva, segundo Holzhey-Kunz (2018), o modo de ver a doença-mental é compreendido como sofrimento existencial com o ser, a partir de um olhar filosófico que está intimamente ligado às estruturas ontológicas do ser-aí, como fenômenos privativos e restritivos, nos quais podem vim à tona no diálogo terapêutico. Como vimos, a forma metafísica biomédica de pensar a determinação do homem como “corpo” ou “psique” de um ente vivo natural, subsistente por si e que porta em si propriedades cerebrais, acabou delegando o ter-de-ser do ser-aí apenas pela interpretação da fisiologia, virando refém do modelo representacional neurocientífico e medicamental.

Nesse modo, uma propriedade cerebral que entraria em curto-circuito processado químico-fisicamente, alteraria os comportamentos e os modos de estar no mundo, nascendo daí, determinados transtornos. E para isso, a melhor saída vigente é fazer uso de psicofármacos e ter uma vida medicada, ofuscando outras possibilidades. Nesse prisma, se torna mais fácil suportar a incerteza, a angústia e a tarefa de assumir o ter-de-ser, passando a suportar essa condição de modo fugidio, uma vez que adquire “uma petição legítima a tratamento e cuidado, e se pode delegar a cura à arte médica e às assim chamadas forças de cura própria do corpo” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 78).

Essa tentativa fugidia, acaba aliviando a angústia própria de existir com essa falsa certeza diante da indeterminação ontológica. Por isso, nos “*Seminários de Zollikon*”, Heidegger (2017, p. 168) enfatiza que: “o homem é essencialmente necessitado de ajuda, por estar sempre em perigo de se perder, de não conseguir lidar consigo mesmo. Esse perigo é ligado à liberdade do homem”.

Isso porque, de acordo com Juliano Pessanha (2018), a liberdade do homem é atravessada pelo poder-ser-no-mundo, de conseguir efetivar as suas realizações, justamente por estar na familiaridade de determinados sentidos que o mundo empresta, fazendo daí sua morada. Mas, quando esses sentidos se esvaem, no aparecimento de uma

doença, crise ou transtorno, o ser-aí fica em um modo de “privação” da sua liberdade, ou seja, uma redução de seu poder-ser acontece por um modo restritivo das suas possibilidades.

Foi nesse sentido, que a compreensão do sentido do ser do ser-aí e os existenciais-ontológicos enfatizadas na analítica, possibilitou novos rumos para se pensar um modo de suspender a visão natural e técnica em psicoterapia e fundamentar uma psicopatologia fenomenológica e sua terapia com a Daseinsanálise. “Essa análise, dirigida a um existente singular, se orienta necessariamente a partir dos existenciais revelados na analítica do *Dasein*” (CABESTAN; DASTUR, 2015, p. 54), pois, como mostra Heidegger (2017, p 137): “a interpretação das estruturas principais que perfazem o ser do *aí* assim colocado, ou seja, seu existir, é a analítica existencial do *Dasein*. O termo *existencial* é usado à diferença de categorial”.

Rodrigues (2020) reafirma que a Daseinsanálise é uma compreensão ôntica que interpreta as crises e os transtornos, bem como o modo de se orientar e se portar no encontro clínico a partir da orientação dos existenciais ontológicos da analítica existencial. Isso porque ela escuta aquilo de mais fundamental que acontece no ser do ser-aí através de uma articulação da unidade do conjunto estrutural, tais como compreensão, tonalidade afetiva, temporalidade, ser-no-mundo, ser-com, cuidado, culpabilidade, angústia, ser-para-a-morte.

Esses fenômenos, são experienciados e corporados na lida fática cotidiana, mas se mostram de forma ôntica na cotidianidade, muitas vezes de forma velada pelo poder do modo impessoal público. Diante disso, uma das tarefas da terapia daseinsanalítica é compreender em qual desses existenciais o ser-aí se encontra afetado em suas relações mundanas em determinado momento da vida, para chegar na intimidade de tal modo de ser específico e ampliar seus horizontes de possibilidades. O “sentido de *Daseinsanálise* é o que a define como o revelar e o descrever de fenômenos que se mostram concretamente junto a um *dasein* particular” (CABESTAN; DASTUR, 2015, p. 54), pois:

Os existenciais não são, pois, nenhum impulso inicial para a visão daseinsanalítica na psiquiatria. Eles são, antes, *conteúdos*, eles codeterminam justamente a descrição concreta de um estado de angústia num determinado homem. Por exemplo, *angústia* [*Angst*] não é um impulso inicial, mas eu vejo a angústia *a priori* no modo como o existencial afinado a caracteriza, como uma forma distinta de ser-afinado (HEIDEGGER, 2017, p. 205).

Dessa maneira, o método fenomenológico suspende toda forma de explicação que tenta dizer “o que é” o fenômeno, invertendo o questionamento perguntando “quando” e “como” acontece quando alguém se angustia e se entedia, voltando o olhar e a escuta para aquilo que acontece nessas situações afinadas, disposto afetivamente, de um modo ou de outro, em suma, de como o ser-aí está se relacionando com seu “aí”. Como mostra Gadamer (2008), é necessário notar para o fato de que esse modo de descrição dos fenômenos, mesmo que estes venham acompanhados com suas especificações ontológicas de base, sempre se mostram a partir de um horizonte hermenêutico, fazem parte do círculo hermenêutico.

Portanto, “o círculo hermenêutico não constitui uma falta, mas sim é o propriamente positivo do Dasein do homem” (HEIDEGGER, 2017, p. 209), pois, a condição em que a pessoa se encontra remete primordialmente ao ser-aí. Desse modo, “a análise deve mostrar cada fenômeno a partir do todo estrutural de pertencimento que lhe abre como possibilidade de sentido” (SÁ, 2017, p. 101). Foi esse panorama que fez Ludwig Binswanger (2019) e Medard Boss (1981) retirarem a partícula “psi” da análise, pondo a palavra [*dasein*] “ser-aí” em seu lugar, como sinônimo de existência.

Assim, o próprio exercício clínico ampliou o horizonte interpretativo sobre a condição humana, na medida em que enfatizou as questões ontológicas e os campos de sentido histórico de dação dos fenômenos. Isso por dar atenção para a relação terapêutica baseada no existencial “ser-com”, onde duas existências se encontram como em uma expedição sem rota, na aventura do desconhecido, sem bússolas orientativas de manejo, apenas na relação de um com o outro e para o outro, segundo Rodrigues (2020).

Foi nesse sentido que Medard Boss (1981) suspendeu a partícula “psi” nos “*ensaios de psicanálise existencial*” em “*Culpa, angústia e libertação*”. Somente desse modo, poderia conquistar a possibilidade de libertação, tanto do modo de compreensão e interpretação desses dois fenômenos culpa e angústia, como da direção vigente das forças biológicas-psicológicas das ciências naturais, bem como do modo de contato humano no encontro terapêutico, para além do espírito tecnocrata que havia se sedimentado.

O mesmo fez Binswanger (2019) em sua preleção “*Sobre a psicoterapia*”, presente no livro “*Psicoterapia e análise existencial: ensaios, conferências e outros documentos*”, quando mostrou uma aversão no sentido crítico ao modelo médico psiquiátrico biomédico que migrou para as psicologias no modo de tratamento, quando

conceberam o “homem” com características de objeto. Assim, diferenciou e realçou esse modo com o sentido da relação terapêutica do método fenomenológico.

A tarefa da primeira, era apenas conquistar a sua positividade em termos de funcionalidade técnica da “psique”, tomada como uma quintessência vital que determina o homem, na última, segundo ele, mostra qual a postura autêntica em uma relação clínica contida no sentido originário de “terapia” [θεραπεία]. Visto que “a esfera ontológica, da qual se trata aqui, é a esfera do ser inter-humano, ou, mais corretamente, a esfera do ser-com-os-outros dos homens ou do ser em um mundo compartilhado” (BINSWANGER, 2019, p. 18), uma vez que, segundo o psiquiatra suíço:

Na expressão psicoterapia, esta relação do ser humano em-uma-reciprocidade-com-o-semelhante é triplamente simplificada ou “reduzida”: em primeiro lugar, quando, em vez de um dos dois parceiros, o doente, ela se refere somente a uma simples abstração científica, aqui “a psique”, e o outro parceiro, o médico, desaparece completamente por trás de sua função de próximo, a *terapia*; em segundo, porque, em suma, esta somente consegue formular *uma* direção de relação, indo do sujeito que assume a função terapêutica, o médico, à psique do doente e não do doente ao médico; finalmente, em terceiro, porque o confronto entre médico e doente não se expressa como uma *relação* com o próximo (de próximo à próximo), mas como *um serviço prestado a uma causa*. Pois, no sentido médico e psiquiátrico, em nenhuma circunstância psique significa o próximo = uma pessoa, nem mesmo o sujeito psicológico, mas o objeto “animado” (*beseelt*), o organismo animado, a unidade de função animada, o conceito de função vital psíquica etc.; *θεραπεία* no sentido médico do termo, em contrapartida, significa a atenção, o cuidado, o encarregar-se, o tratamento (BINSWANGER, 2001, p. 02).

Nessa passagem, o autor quis chamar a atenção dos médicos psiquiatras para a presente redução da relação terapêutica em sua forma de atuação técnica-científica. Desse modo, apontou para a preponderância de soberania do médico em relação ao objeto que, por sua vez, não diz respeito nem mesmo ao homem ou o sujeito psicológico, mas sim em uma direção que visa intervir na “psique” como uma quintessência vital anímica, através de uma mero “*serviço prestado a uma causa*” (BINSWANGER, 2001, p. 18).

Ao invés de considerar o próximo enquanto próximo em uma “relação-com” o outro, o modo terapêutico médico técnico acabou reduzindo o existencial “ser-com”, quando voltou-se apenas para a realização de um serviço de cuidado a um objeto. Isso porque “visão teórica e questionamento teórico precisam justamente de distância, afastamento, eles precisam de um olhar firme, ‘calmo’, que se alça sobre nosso ser

‘disperso’, ‘inquieto’ cotidiano” (BINSWANGER, 2019, p. 20-21), para se apossar do objeto, no caso da psicologia, a psique, para a neurociência, o cérebro.

Assim sendo, mostrou os limites da intervenção técnica do “serviço médico dirigido para a tarefa ‘material’ médica, ou seja, a partir do saber médico-psicológico e do agir segundo esse saber” (BINSWANGER, 2019, p. 21). Em sua etimologia, a palavra psicoterapia é composta pelos termos gregos [*ψυχή*]: “vida” e [*θεραπεία*] terapia: “cuidado, zelo, tratamento”, como o “ato de curar”, significando assim “o cuidado pela vida”. Nesse sentido, a palavra [*dasein*] “ser-aí, como sinônimo de existência, traduziria aproximadamente o termo grego [*psykhê*] “vida”. E, para a palavra cuidado, Heidegger emprega em “*Ser e tempo*” o termo “cura” [*sorge*], para designar o modo essencial de ser do ser-aí.

Nesse prisma, a “cura/cuidado” enquanto [*sorge*] diz respeito à estruturação relacional de correspondência com aquilo que vêm ao encontro, a cada vez no mundo, em uma interpelação, solicitando ao ser-aí para cuidar em dar resposta ao apelo do ser em determinadas situações. Isso porque a definição da cura em “*Ser e tempo*” aponta para o fato de que “o ser da presença diz anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Esse ser preenche o significado do termo *Cura*” (HEIDEGGER, 2015, p. 259-260).

Nesse caso, a “cura/cuidado” [*sorge*] remete para a constituição ontológica fundamental do modo de ser do ser-aí, apontando para cuidar das possibilidades de ser possíveis na relação existencial com os outros e com os entes intramundanos que vêm ao encontro no horizonte histórico fático, podendo, no cultivo, cuidar da possibilidade indeterminada que é a dele, e, conseqüentemente, conquistar uma configuração própria. O cuidado, segundo Heidegger (2017, p. 192): “é o nome da constituição ekstático-temporal do traço fundamental do Dasein, a saber, como compreensão do ser”. Nesse sentido, o cuidado com o existir significa: o su-portar de um âmbito de abertura. Assim:

Quando eu traduzo ek-sistir [*ek-sistieren*] por estar para fora [*hinaus-stehen*], eu digo isso em contraposição a Descartes, contra sua representação de uma *res cogitans* no sentido de uma imanência. Mas, neste antagonismo frontal, eu conservo o antigo. É mais verdadeiro traduzir ‘existir’ por ‘su-portar [*Aus-stehen*] de um âmbito de abertura” (HEIDEGGER, 2017, p. 216).

Nessa perspectiva, a psicoterapia daseinsanalítica refere-se à múltiplas realizações da existência, acolhendo, sustentando e compreendendo certos modos de ser para além das representações de desempenhos ocupacionais específicos de natureza homogênea. Por isso, Boss (1981) mostrou a necessidade de os psiquiatras e psicólogos terapeutas a olharem para as inquietações e o sofrimento como parte essencial do próprio existir, na medida em que é um modo de ser possível desse ente se encontrar, privado de suas possibilidades, justamente por conter em sua estrutura ontológica o caráter de abertura.

A Daseinsanálise propõe ao existente para se apropriar de seus modos mais próprios de ser através do diálogo e na relação confiante de simpatia, pensada ontologicamente. Como um modo de fornecer um fortalecimento da compreensão de si mesma diante do modo de presença em que se encontra a partir de uma acolhida de sua autenticidade irreduzível, estando presente, aberto e confirmando sua diferença, “em uma relação justa com o semelhante ou a do ser com o mundo comunitário (*mitwelt*)” (BINSWANGER, 2019, p. 02).

Antes de um mero processo científico clínico de tratamento em um espaço ôntico psicológico, “todas as formas de psicoterapia médica, dois humanos ficam face a face, dois humanos, de um modo ou de outro, ‘relacionam-se um com o outro em uma recíproca dependência’, dois homens, de um modo ou de outro, ‘explicam-se um ao outro’” (BINSWANGER, 2019, p. 02). Assim, a atitude daseinsanalítica em um encontro terapêutico, tem no diálogo o caminho para se chegar à casa do homem, como diria Martin Buber (2014). Um diálogo discursivo que, a cada vez, é perpassado por certa tonalidade afetiva, propiciando a abertura afetivamente disposta do ser-aí-afinado na fala, presente na clínica.

Portanto, o dialogo daseinsanalítico se revela “como espaço de tematização de sentido, de desnaturalização dos sentidos previamente dados, da ampliação dos limites dos horizontes de compreensão” (SÁ, 2017, p. 77). Mais ainda, é um estar-com para o campo de sentido próprio do outro enquanto outro, dentro dos limites fáticos do seu horizonte de possibilidades, propiciado pela abertura antecipativa de pré-ocupação em que o diálogo se apropria na linguagem, como caminho para chegar à casa do homem, ou seja, de sua intimidade, seu modo próprio, pois, como enfatizou Heidegger (2017, p. 185) “a linguagem é a morada do ser”, nela o ser-aí habita, guardando-a como um pastor. Porém:

Linguagem aqui não é compreendida como uma capacidade de comunicação, mas a abertura, original e preservada, de diversas maneiras pelo homem, daquilo que é. Visto que o homem é ser-com, que permanece relacionado com o outro, a linguagem como tal é discurso (HEIDEGGER, 2017, p. 153).

Desse modo, a linguagem se constitui como um dos fenômenos essenciais da terapia daseinsanalítica, mostrando-se discursivamente e afetivamente para modos de interpretação e compreensão de sentido. Através do diálogo com o outro da relação, pode eclodir no encontro uma atmosfera de confiança e de confirmação da compreensão da alteridade do outro em sua diferença. Assim, o existente ganha novas forças para ampliar os seus horizontes de sentido para se reaver com eles, pois, “a linguagem é o ‘meio’ não apenas, nem mais originariamente, no sentido de instrumento, mas, no de ‘abertura’, de ‘ambiente’ no qual algo pode se dar” (SÁ, 2017, p. 117).

A linguagem pensada fenomenologicamente é [*sagen*] “saga do dizer” como abertura de mundo, aquilo que traz a ausência para a presença no sentido da “produção” [*poiesis*], de mostrar algo em seu ser. A linguagem para Heidegger (2003), não é apenas uma mera comunicação de signos e fonemas, nem uma aptidão humana ou uma expressão subjetiva interior, de conteúdos representacionais inconscientes.

A linguagem é o elemento que pode revelar a “verdade” como “desvelamento” [*aletheia*] do ser, onde os gregos mantinham o sentido de deixar ver e aparecer o “sentido” [*logos*] daquilo que se mostra e se esconde a partir de uma tensão entre encobrimento e des-encobrimento de uma presença de mundo. Meditando nessa perspectiva, “a linguagem possui esse nexos ontológico com a constituição existencial do ser-aí como abertura de sentido que faz dela o meio privilegiado da psicoterapia” (SÁ, 2017, p. 118).

A linguagem é um existencial privilegiado que possibilita entrar em contato com o sentido próprio de algo através do discurso [*rede*], como articulação da compreensibilidade da palavra, exercendo uma função constitutiva na existencialidade da existência que se projeta em uma rede significativa pelo dizer, como abertura básica de sentido das possibilidades em que pode apreender e se relacionar. E, por outro lado, essa mesma “saga” [*sagen*] do dizer é acompanhada por uma tonalidade-afetiva fundamental que dá o tom, afinando o modo como o ser-aí se encontra, pois, todo discurso acompanha uma certa disposição, igualmente “toda disposição sempre possui a sua compreensão, mesmo quando a reprime” (HEIDEGGER, 2015, p. 202).

Nessa perspectiva, a linguagem revela, por um lado, o modo de ser do ser-aí em uma determinada configuração. Por outro, um sofrimento que afetivamente se deixa se mostrar no discurso através do diálogo, aponta concomitantemente para o sentido de uma verdade ontológica que se encontra velada, mas que, segundo Casanova (2021), vem à tona através de um confronto com o ser, como a consciência da finitude, por exemplo, que faz nascer angústia.

Conquanto, a linguagem não diz respeito apenas ao dito, mas também ao não dito, ao silêncio e a escuta do velado, ou seja, na escuta do elemento “pré” da pré-compreensão ontológico-existencial. Através de uma escuta simpática, segundo Holzhey-Kunz (2018), o daseinsanalista tem a tarefa de enfatizar essas questões, pois todo ser-aí enquanto lançado no mundo na exterioridade radical, tem que se haver, de um modo ou de outro, com tais condições inexoráveis do existir, em consonância com a significância mundana e histórica em determinado tempo específico.

Portanto, “a simpatia¹⁰⁸ visada aqui desperta justamente apenas, quando eu dou ouvido como daseinsanalista ao sentido ontológico daquilo que um paciente me conta” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 261). Não obstante, o “analista só pode escutar filosoficamente, se ele se sabe *ligado* com o paciente em termos ontológico-existenciais e *afirma* essa ligação. Esse saber afirmado se manifesta emocionalmente como simpatia” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 261). É nesse sentido que vem a se estabelecer, também, o próprio modo de constituição da relação, determinando o modo como o daseinsanalista se relaciona com o outro. Visto que a “simpatia é mais do que mera empatia, ela é, como a palavra diz, um *com*-padecer-se e não apenas um sentir depois o sofrimento de um outro” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, 262), pois:

Esse tipo particular de simpatia se estabelece, por isto, por si mesmo, quando o daseinsanalista (também) dá ouvido filosoficamente ao seu paciente, e ele está ligado ao mesmo tempo a essa escuta e, com isto, à situação analítica. Essa simpatia não pode ser confundida, portanto, com um sentimento filantrópico geral, que se estenderia indiferenciadamente a todos os homens (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 262).

¹⁰⁸ “Por que desperta no daseinsanalista uma simpatia pelo paciente, quando ele o escuta filosoficamente? Porque ele escuta nesse caso no sofrimento com o destino ôntico-individual o sofrimento ontológico de ser um homem, sofrimento esse que também é seu próprio destino. Ele escuta então aquilo que *liga* os dois, ainda que cada um tenha de suportar por si seu destino. A escuta ao destino ontologicamente comum não poderia despertar também antipatia? Com certeza, e, em verdade, desperta, quando o daseinsanalista teme ainda a angústia e precisa, por isto, rejeitar o conhecimento dessa comunhão” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 261).

Segundo Novaes de Sá (2017), a linguagem ontologicamente falando, carrega em si várias nuances, inclusive a escuta, em especial a simpática, “particularmente aguçada” pois engloba muitos modos de apreensão sobre determinados existenciais, os quais estão concomitantemente ligados a uma tonalidade afetiva de base. Esta, dispõe o ser-aí em um modo afinado, um determinado “astral atmosférico” [*stimmung*], que descerra emocionalmente o ente na totalidade, a conjuntura do mundo histórico pela disposição afetiva. Por isso o projeto da clínica se mostra, nesse sentido, como “hermenêutica cotidiana ampliada”, tendo em vista que a Daseinsanálise procura desenvolver a recuperação do mundo vivido e o sentido existencial que, cada ser-aí, busca se apropriar daquilo que se passa em seu existir.

Embora de início e na maioria das vezes, aquilo que atravessa o existir se encontra de forma velada, pelo poder da positividade cotidiana. Esta, por sua vez, busca escapar das “situações que indicam a condição de ser-aí finito, dejecto no mundo público, tendo que ser unicamente responsável por si, a cada vez, corpóreo, em relação com outros e sujeito à angústia (experiência reveladora do próprio ser)” (EVANGELISTA, 2017, p. 148). Aquilo que chamamos hoje de doenças-mentais, não é outra coisa senão sofrimento existencial com o ser, uma restrição das possibilidades de ser, que faz com que o ser-aí não consiga realizar seus modos próprios de existência, “face a essencial limitação do ser humano” (BOSS, 1981, p. 33).

Mesmo diante dessa limitação estrutural que eclode na presença do sofrimento, da doença, das crises e transtornos privativos decodificado em alguma psicopatologia, o ser-sadio não se encontra ausente, mas sim perturbado, na medida em que o estar-doente também é um modo de ser e uma de suas possibilidades no mundo – “de alteração de sua facticidade” (BINSWANGER, 2003, p. 154). Desse modo, tais características pessoais que dizem respeito ao poder-ser no mundo ficam obstruídas e interrompidas, de certo modo cristalizadas, por uma restrição privativa da liberdade e uma limitação da vida em sua totalidade.

O daseinsanalista compreende e interpreta a experiência psicopatológica ontologicamente, como modo de “sofrer do próprio ser”¹⁰⁹, onde o existir irrompe e se

¹⁰⁹ “O psiquicamente sofredor está ligado a experiências, que o ‘homem saudável’ não faz ou, em todo caso, não faz da mesma maneira, porque ele não é concernido no cotidiano pelos interesses ontológicos. Sua escuta aguçada faz com que o psiquicamente sofredor se torne um *filósofo contra a sua vontade*. Ele existe filosoficamente, porque está ocupado por meio do sofrimento com temas ontológicos fundamentais do ser humano (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 167).

revela como condição existencial, para a verdade difícil e intragável que fica obscurecida pelo modo ôntico do fazer cotidiano da ocupação mundana. Desse modo, diz Alice Holzhey-Kunz (2018) sofre “do” e “com” o próprio ser aquele que se depara com uma escuta particularmente aguçada de sua verdade ontológica, haja vista o sofrimento ser um dos modos de lidar com o próprio existir, não só de um ser-aí específico, mas de todo ser-aí enquanto existente.

Em suma, “escuta-aguçada” se refere a uma escuta das verdades filosóficas “que faz com que o sofredor sofra: a saber, *ouvir mais* (e ver mais) do que a média, e, em verdade, também nas coisas concretas do cotidiano” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 167). É só na desobstrução das verdades ontológicas encobertas onticamente na cotidianidade, que o daseinsanalista pode captar clinicamente em um processo terapêutico a compreensão do sentido ontológico velado e manifestado em um determinado fenômeno, que carrega uma forma insuportável de ser-aí e uma fufa do confronto.

Isso porque a linguagem remete para uma articulação significativa da compreensibilidade do ser-aí, na medida em que “perfaz a constituição existencial de sua abertura. A *escuta* e o *silêncio* pertencem à linguagem falada como possibilidades intrínsecas” (HEIDEGGER, 2015, p. 223). Por isso, “enquanto aquilo que se articula nas possibilidades de articulação, todas as significações sempre têm um sentido” (HEIDEGGER, 2015, p. 223), até mesmo o próprio silêncio angustiante, no pudor e na retração, revela uma tonalidade afetiva que indica a nadaidade do ser e a condição ontológica indeterminada do ser-aí.

Por esses motivos, o intuito do método compreensivo hermenêutico é realizar uma interpretação ontológica da fala junto aquele que sofre de seu ser privado e estranhado, a partir do “discurso-compreensivo-afetivo”, como mostrou Heidegger (2015) em “*Ser e tempo*”. Neste, o filósofo mostrou que os existenciais de contato de abertura para o mundo e o sofrimento, emanado do contato da escuta filosófica aguçada das verdades ontológicas, como mostra Alice Holzhey-Kunz (2018), são revelados pela linguagem. Esta, por sua vez, como foi mostrado antes, é o meio por onde um fenômeno pode vir à luz e se mostrar através da compreensão do sentido existencial, pois a linguagem aponta para o ser de algo, na medida em que ela se liga sempre com as condições ontológicas que atravessa o ser-aí em um dado momento de crise, como na angústia, quando o existente diz não ter nada, nada, nada, mas é justamente esse nada que é o importante a ser considerado na fala pela linguagem.

Conforme Rodrigues (2020), as condições disruptoras e estranhadas¹¹⁰ têm um papel fundamental, pois mostram a necessidade de atentar, mais uma vez, para o fundo sem fundo da existência, fazendo com que determinado ser-aí chegue a se apropriar dessa escuta filosófica, por mais abissal que seja esse contato. Essa escuta pode revelar um novo modo de relação com a existência, suportando o ser-aí, chegando a conquistar um modo próprio¹¹¹ de seu poder-ser no mundo, saindo das malhas do impessoal da convivência pública e encontrar a sua singularização através da de-cisão em meio à “crise” [*krísis*].

Portanto, a terapia daseinsanalítica de base metodológica hermenêutica-fenomenológica em um espaço ôntico clínico, servirá, unicamente e primordialmente, segundo Novaes de Sá (2017), como um espaço de elaboração e compreensão da condição ontológico-existencial do ser-aí e os fenômenos privativos a ele correspondente. Estes, manifestados nas crises e transtornos, pois, “em um desespero elevado, trevas, obscurecimento e encolhimento do mundo se transformam, por fim, em um completo vazio do mundo” (BINSWANGER, 2013, p. 163). Por isso, a importância uma elaboração terapêutica da abertura do horizonte de sentidos para possibilidades de ser, ou seja, para um poder-ser mais livre.

Nesse sentido, segundo Binswanger (2013), o ser-aí poderá encontrar uma confiança na confrontação com o ser de forma mais livre, aprendendo a se relacionar de outro modo com a estranheza, podendo adquirir uma outra configuração no seu ter-de-ser no mundo com os outros a partir de uma crise. Sendo assim, buscaremos pensar a seguir: quais as condições de possibilidade da Daseinsanálise, enquanto metapsicologia do existir, no mundo técnico-científico contemporâneo?

¹¹⁰ “Quando os pacientes nos procuram é porque o ‘mundo’ se fez anunciar em toda a sua estranheza originária, a familiaridade encontra-se perdida, os ditames do impessoal já não conseguem mais trazer respostas capazes de restituir a tranquilidade. Muitos desses pacientes, antes de chegarem até nós, buscaram outros modos de asseguramento, acercaram-se de amigos que lhes disseram para ficar tranquilos, pois tudo ‘iria passar’, recorreram a experiências religiosas ou a leituras psicológicas que podiam até mesmo ter lhes trazido algum conforto. Entretanto, se ainda assim eles se encontram em nossa presença, é porque nenhum desses elementos foi suficiente, é porque o desconforto ainda persiste. Ora, esse desconforto é para nós sinalizador, ele tem algo a dizer” (RODRIGUES, 2020, p. 217).

¹¹¹ “A proposta terapêutica não é a de um rompimento com tais relacionamentos, ou mesmo, necessariamente, a de uma mudança nos padrões. O que se pretende é abrir o espaço de reflexão que torne possível que ele se aproprie desses modos de relação como algo que lhe pertence. Ao fazê-lo, ele sai de horizonte de não liberdade, em que suas ações são determinadas impessoalmente pelo que ‘todo mundo faz’, ou pelo que ‘deve’ ser feito, para abrir-se para a possibilidade de que existam outros modos de se agir, obviamente sendo preciso que se pague o preço e se aceite o débito inerente a cada escolha. Dando-se conta da não obrigatoriedade de obediência às determinações medianas, torna-se viável a construção de caminhos diversos. É possível, ainda, a manutenção das mesmas escolhas que foram colocadas em xeque. Desta vez, entretanto, de um modo diverso, não mais porque ‘todo mundo faz’, mas, sim, porque ‘eu escolho fazer’” (RODRIGUES, 2020, p. 221).

TERCEIRO CAPÍTULO

Possibilidades da Daseinsanálise na contemporaneidade

A possibilidade da psicoterapia repousa, portanto, não em um segredo ou em um mistério, tal como os senhores escutaram, em geral ela não se baseia em nada novo e inabitual, mas em um traço fundamental da estrutura do ser humano como ser-no-mundo (*Heidegger*) em geral, justamente o ser-um-com-o-outro e o ser-um-para-o-outro. Até o ponto em que esse traço fundamental na estrutura do ser-humano é “conservado”, a psicoterapia é possível (BINSWANGER, *Psicoterapia e análise existencial*, 2019, p. 20).

Há um desafio enorme no nosso tempo, para aqueles que se dedicam a refletir e cuidar do existir humano dentro ou fora de um espaço ôntico da clínica terapêutica na contemporaneidade. Diante disso, o método hermenêutico-fenomenológico implica diretamente em uma posição compreensiva e interpretativa sobre a existência. Sobretudo, como aponta Binswanger (2019), em realçar a necessidade de obter um cuidado capaz de levar em conta as questões existenciais.

Nesse sentido, segundo Novaes de Sá (2017), a Daseinsanálise atenta para as condições inexoráveis que atravessam o existir manifestadas em certas experiências emocionais limites de ruptura. Bem como o manejo clínico de “estar-com” o outro sem direcionamentos prévios e imposições de controle, tão vigente hoje no século XXI, marcado pelo paradigma técnico-científico e positivista que pretende objetivar todos os fenômenos com base no parâmetro da funcionalidade mecânica e fisiológica em uma técnica aplicada.

Nesse prisma, surge a necessidade de pensar novamente o que significa propriamente o existir e as consequências de tal compreensão para o modo de consideração sobre o sofrimento. Isso porque, para que possa surgir a possibilidade de uma atitude terapêutica daseinsanalítica, capaz de quebrar com os limites metafisicamente constituídos e impostos que se encontram no interior de contextos técnicos presente na ciência psicológica e seus padrões normativos e normalizantes, sem dúvida, é necessário compreender o ser-aí sem considerá-lo com características de objeto, como um ente fechado, simplesmente dado, mas que leve em conta o seu caráter de abertura para fora, como mostrou Heidegger (2015) em “*Ser e tempo*”.

Indubitavelmente, as ciências psicológicas, segundo Cabestan; Dastur (2015), se legitimaram como ciência confiante e sólida como psicofísica, na medida em que se agarraram ao fundamento das ciências naturais da física moderna com seu ideal determinista e mecanicista, com suas leis e métodos de mensuração e exatidão. Por outro lado, baseou-se no modelo genético-causal da biologia para tentar responder o enigma do existir através de um modo objetivo para explicar os comportamentos a partir de uma dinâmica químico-fisiológica, de estímulo e resposta, como fez e faz o behaviorismo.

Desse modo, acabou perdendo a humanidade como tal do ser-aí, ou melhor, seu sentido existencial, sobretudo, porque a psiquiatria, ao tratar seu objeto de estudo, o fenômeno patológico no âmbito mental-psíquico-cerebral, busca por dinâmicas de funcionamento em um processo causal. Assim, “a partir dos pressupostos teóricos e das investigações realizadas, pretende-se, de alguma forma, uma delimitação daquilo que é observado, uma explicação de sua etiologia e de seus condicionantes” (RODRIGUES, 2020, p. 95).

Nessa orientação ôntica, as psicologias positivistas se arrogam na pretensão de se consolidarem como ciência através dos parâmetros técnicos e biológicos, buscando ações objetivas para problemas objetivos na prática experimental, por meio de uma concepção prévia que visa uma finalidade pré-determinada de antecipação e o controle. Principalmente quando enquadra o ser-aí em determinados sistemas, tanto em relação ao que ele “é”, bem como o manejo terapêutico para alcançar os resultados esperados, pois “as modalidades de clínica psicoterápica são consideradas aplicações técnicas das teorias psicológicas. Impera aí a concepção moderna corrente da técnica enquanto ciência aplicada” (SÁ, 2017, p. 72).

Com essa visão-prévia de base, a orientação tecnicista começa a encaixar os momentos e os fenômenos ao âmbito do conhecido e manipulável, remetendo-os a um quadro conceitual já dado, buscando uma resolução objetiva de determinado problema psicológico ligado ao tempo da pressa e da funcionalidade, para atender os interesses do mercado psicofarmacológico. Desse modo, o ser do ser-aí sai de cena e, em seu lugar, fica um protótipo metafísico psíquico-cerebral a ser operado pelo paradigma da produção capitalista, mas, “se o homem for visto e manipulado como objeto numa terapia, jamais sairá de lá mais sadio” (CLINI, 2018, p. 103).

Diante desse panorama, tudo se passa numa velocidade vertiginosa até no consultório clínico. O daseinsanalista, em uma tentativa transgressora e necessária, busca uma atenção mais cuidadosa com o sofrimento existencial em sua totalidade, na medida em que a investigação fenomenológica faz “um questionamento filosófico que põe em jogo o próprio campo de objetivação de sentido” (SÁ, 2017, p. 74).

Sendo assim, a Daseinsanálise colocou de início, um estranhamento no modo natural técnico-científico, por partir de um deslocamento dos espaços comuns de orientação, com um posicionamento antinatural e potencialmente crítico. Como diferenciação das especificidades dos fenômenos de modo descritivo, a Daseinsanálise alarga os horizontes com a redução fenomenológica, na medida em que suspende os juízos, “colocando entre parênteses” os pressupostos subsistentes por si, “para tentar resguardar o caráter de abertura da fenomenologia” (CLINI, 2018, p. 130).

Em “*Daseinsanálise: fenomenologia e psicanálise*”, Cabestan; Dastur (2015) realça a noção objetificante presente nas psicoterapias tecnicistas de base científico-natural, onde ver o homem como objeto manipulável, procedendo o tratamento clínico pelo sentido ôntico da cura pautado no direcionamento corretivo da existência factual. Uma correção nos modos de agir que, em última instância, busca alcançar uma mudança de comportamento, direcionando o sofrimento para um local determinado, na psique, mente, subjetividade, inconsciente, cérebro, neurônios, para logo em seguida, ser passível de intervenção técnica e medicamentosa.

Nessa perspectiva, esse modo de cura ôntica se baseia na “eliminação e exclusão” de determinado acontecimento de acordo com um quadro de normal e patológico, enquadrando o existente em certas características categóricas que encerram e fecham sua abertura ontológica como ser de possibilidades. Segundo Clini (2018), tudo isso é possibilitado pela concepção metafísica de “homem” como “animal racional”, que acabou encontrando sua forma mais acabada na orientação científico-natural da psicossomática, ligada à técnica aplicada. Desse modo:

A clínica psicológica, que se instituiu como técnica a partir da virada do último século, é dependente das concepções de homem e de natureza subjacentes à visão de mundo moderna, no interior da qual ela se afirma como proprietária de uma região específica (CABESTAN; DASTUR, 2015, p. 74).

A “psique” é a região específica da qual a psicologia se tornou proprietária. Mais ainda quando essa concepção se desdobrou até o chamado aparelho psíquico-cerebral ligado ao avanço da neurociência. Segundo Novaes de Sá (2017), as abordagens psicológicas, em sua maioria, pressupõem uma série de regras prescritivas, um modelo de normas que objetiva resgatar um estado que se tinha antes e que acabou perdendo, pensando as crises e os transtornos existenciais como uma disfunção mental e social.

Sendo assim, essa cura ôntica tecnicista busca o restabelecimento como retorno da normalidade, isto é, da funcionalidade. Nessas normas de comportamento, de acordo com Clini (2018), o ser-aí é sempre visto de forma valorativa, seus modos de ser são julgados no interior de um proceder normativo, sempre no intuito de corrigir através de uma condução de um lugar para outro de forma imediata, quase como um passe de mágica. Logo vem uma pergunta: o ser humano funciona? A terapia funciona? A existência funciona? Em que sentido?

Questionáveis questões metafísicas povoam, de certo modo, na cabeça do daseinsanalista na contemporaneidade, que tem como tarefa se indagar, constante e resistentemente, frente à fazeção, isto é, do fazer constante da “maquinação”¹¹² [*machenschaft*] em curso do pensamento calculador da “razão” [*ratio*] calculadora. Esta, “como a essência da entidade no pensamento moderno. O modo de pensar mecanicista e o modo de pensar biológico são sempre apenas consequentemente da interpretação maquinação velada do ente” (HEIDEGGER, 2015³, p. 125-126).

Nesse sentido, a maquinação enquanto “fazeção constante” é o próprio modo do ser se mostrar em sua verdade des-velada, enquanto essência e destinação do ser. Ao mesmo tempo em que ela se vela, se retrai, na medida em que a contemporaneidade esquece de pensar a essência da técnica como verdade do ser, como modo de desvelamento do ente, de des-cobrir o real como disponibilidade para a objetividade, que provoca e explora o ser-aí para ser desse modo constante, enquanto disponível, pondo o homem a caminho desse desvelamento. Assim, segundo Heidegger (2015³), há um “abandono do ser”.

¹¹² “Em alemão, o termo *machenschaft* é derivado diretamente do verbo *machen* (fazer) e significa o mesmo que fazeção. O que Heidegger faz acima, nesse sentido, é apenas explicitar o componente etimológico do termo” (Nota de Casanova, do livro “*Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*” (2015³, p. 125).

Nessa perspectiva, “pôr a caminho significa: destinar. Por isso, denominamos de *destino* a força de reunião encaminhadora, que põe o homem a caminho de um desencobrimento” (HEIDEGGER, 2006, p. 27), através de uma interpretação ontológica de dispor do real, pois “o destino do desencobrimento sempre rege o homem em todo o seu ser, mas nunca é a fatalidade de uma coação. Pois o homem só se torna livre num envio, fazendo-se ouvinte e não escravo do destino” (HEIDEGGER, 2006, p. 27-28).

Desse modo, o fazer da maquinação não é pensado antropologicamente, pois esse desvelamento do real, do ente na totalidade, não é posto pelo “homem”, não é uma atividade humana, ou, advém de uma “subjetividade” instauradora. Em suma, “não acontece apenas *no* homem e nem decisivamente *pelo* homem” (HEIDEGGER, 2006, p. 27). Isso quer dizer que muito antes da arbitrariedade do homem, existe uma dimensão ontológica existente que perpassa o seu fazer maquinal e funcional.

Isso porque a maquinação está ligada com a essência da técnica moderna enquanto “composição¹¹³” [*gestell*], como a “força de reunião daquele ‘por’ que im-põe ao homem des-cobrir o real, como disponibilidade, segundo o modo da disposição. Assim desafiado e provocado, o homem se acha imerso na essenciação da composição” (HEIDEGGER, 2006, p. 27). A isso, segue-se também o fundo metafísico do humanismo, da autorrealização¹¹⁴ e da “potencialidade do homem”, onde tudo vira vivência¹¹⁵.

¹¹³ “No desafio da dis-posição, a composição remete a um modo de desencobrimento. Como modo de desencobrimento, a composição é um envio do destino. Destino, nesse sentido, é também a pro-dução da ποιησις. O destino do desencobrimento do que é e está sendo segue sempre um caminho de desencobrimento” (HEIDEGGER, 2006, p. 27).

¹¹⁴ No âmbito da psicologia humanista, podemos citar os americanos Abraham Maslow e Carl Rogers, como exemplo. Ambos, cada um à sua maneira, não escaparam do modo metafísico moderno do humanismo de entificação do ser do ser-aí, na medida em que colocaram a categoria “autorrealização” e “potencialidade” como sendo sua essência. Entretanto, em uma perspectiva daseinsanalítica, ocorre não apenas uma redução fenomenológica desses juízos, nem uma mera “crítica” [*krinein*] no sentido de “diferenciar” e “realçar” uma abordagem da outra, para saber qual a melhor e que mais funciona, pois esse não é o caminho dessa abordagem. Mas, também, enquanto método hermenêutico, se pré-ocupa em suspender radicalmente essas essências, em perfurar a sua substância, ou seja, o seu fundamento, uma vez que ele é histórico, faz parte de uma determinada destinação história, veio a ser em um determinado tempo: na modernidade. Um tempo marcado pela presença da autonomização e otimização radical do desempenho para conquistar a autorrealização e sucesso, na maximização da vivência, característico da forma empresarial e pragmático-funcional do modo de ser americano, vigentes no regime neoliberal, como mostra Byung-Chul Han, Alain Ehrenberg, por exemplo. O fato de Carl Rogers passar a chamar o paciente de “cliente” já mostra que ele estava embevecido dessa interpretação metafísica – esquecendo que esse fundamento é histórico.

¹¹⁵ “E isso é a *vivência*: o fato de uma ‘vivência’ e uma vivência sempre maior e cada vez mais inaudita e uma ‘vivência’ que se ultrapassa cada vez mais surgir a partir de tudo isso. A ‘vivência’, aqui visada como o modo fundamental da representação do elemento maquinal e do manter-se aí, é a publicidade acessível a todos plenamente misterioso, isto é, do estimulante, excitante, atordoante e encantador, que o elemento maquinal torna necessário” (HEIDEGGER, 2015³, p. 108).

Entre técnica e produção, onde o ser se torna produto contingente das circunstâncias, a vivência se torna um fazer do “sujeito” realizador, “como se o movimento se autonomizasse do agente” (CASANOVA, 2021, 115), quer dizer, “do movimento prévio de autoposicionamento de si do sujeito posicionador” (CASANOVA, 2021, p. 114). Isso porque: “só o viven-ciado e o viven-ciável, aquilo que penetra na esfera do viven-ciar, aquilo que o homem consegue trazer para si e para diante de si, pode viger como ‘ente’” (HEIDEGGER, 2015³, p. 128), ratificando assim, incondicionalmente a maquinação, pois, nesse panorama, “não há fundamentalmente o ‘im-possível’, ‘odeia-se’ essa palavra, isto é, tudo é humanamente possível, contanto que tudo seja uma vez mais calculado de antemão e que as condições sejam produzidas” (HEIDEGGER, 2015³, p. 134).

Essa concepção acaba perpassando para o âmbito clínico terapêutico, por exemplo, na psicologia experimental como técnica aplicada e a positividade da subjetividade incondicionada do desempenho em busca de uma autorrealização, das humanistas. E, em meio a isso, um tratamento voltado para o retorno da normalidade, esta, por sua vez, vista como funcionalidade, no sentido da disponibilidade para dispor-se ao movimento composição da técnica e da produção, pela “vivência” das experiências contingentes e circunstanciais. Mas a funcionalidade é algo totalmente alheio à essência do ser-aí como existência. É fundamental “anotar que se trata sempre do existir e não do funcionar de algo” (HEIDEGGER, 2017, p. 168).

Evangelista (2013) descreve bem esse tipo de enquadramento que as ciências naturais e positivistas ligadas ao processo técnico, por onde a maioria das psicologias caminham, ainda hoje, propõe como método de domínio e controle do ente, ao fazer alusão ao mito grego de “Procusto”, o esticador. Um ladrão mitológico que vivia na floresta oferecendo hospedagem aos viajantes cansados em uma cama de ferro. Em seu aposento, Procusto mantinha duas camas, uma pequena e uma grande, determinando que os viajantes se encaixassem perfeitamente nelas, independente da condição corporal de cada um. Aos de grande estatura, prendia-os na cama pequena, cortando suas extremidades para poder se encaixar nela; por outro lado, colocava os mais baixos na cama grande, esticando-os até amputar seus membros, chegando à morte em ambos os casos (EVANGELISTA, 2013).

“Leito de Procusto” é uma lição para mostrar a violência velada posta pela psicológica técnico-científica, ao tentar forçar o ser-aí a se encaixar nos modelos teóricos

previamente dados, como uma espécie de imposição, servindo ao destino da composição técnica através de uma cumplicidade ideológica, justamente pelo velamento desse envio histórico. Todavia, em cada interpretação psicológica sobre os fenômenos e o modo de manejo clínico de uma terapia, “é preciso levar em conta a história efetiva, sabendo que toda narrativa histórica já toma partido de algum modo de ser específico” (CABRAL, 2018, p. 32). Dito de outro modo:

Isso quer dizer que a psicologia, entendida como discurso acerca do psiquismo, grande parte do tempo foi apropriada por regimes discursivos metafísicos e funcionalizada por eles em prol da produção de modos de ser metafisicamente legitimados. Disso decorrem diversos registros históricos acerca da relação entre psicologia e normatização e/ ou normalização [...] Sem contar os quadros psicopatológicos muitas vezes norteadores das práticas clínicas, que funcionam grande parte do tempo como quadros identitários que agenciam práticas de correção (ortopedia) alheia (CABRAL, 2018, p. 32-33).

No entanto, quando temos em vista a compreensão da indeterminação ontológica do ser-aí, essa imposição objetiva como tentativa de controle é no mínimo uma tentativa fracassada, pois a indeterminação é como uma sombra que não deixa ser positivada às últimas consequências por uma técnica aplicada, ao mesmo tempo em que ela está sempre à beira de irromper, vir à tona a qualquer momento. Pensando *daseinsanalíticamente*, em casos limites, o ser-aí pode se perder de si mesmo, por isso está sempre necessitado de ajuda, especificamente quando a atmosfera tranquila de familiaridade e de pertencimento dos sentidos cotidianos, sofre uma ruptura, experienciando, por exemplo, angústia, tédio, depressão, melancolia, luto, tristeza, sentindo a presença da nada e da condição de finitude, esquecida pelo alarido dos dias entregue ao poder do impessoal. “A angústia, ao contrário, retira a presença de seu empenho decadente no ‘mundo’. Rompe-se a familiaridade cotidiana” (HEIDEGGER, 2015, p. 255).

Em “*Daseinsanálise: do desabrigo à confiança*”, Sapienza (2017) mostra que a fenomenologia abre uma fissura, um corte, um caminho enquanto caminho de entrar em contato com aquilo que é mais próprio: a existência. Assim, enfatiza o caráter performático da relação em que os fenômenos se dão, no espanto, na irrupção, do livre abrigo da verdade do ser, não adequando a experiência singular do encontro em algo pré-existente em uma teoria como guia, mas apontando para possibilidades que se abrem nos horizontes de sentido e nunca garantias e certezas, pois, é sempre uma aventura.

O intuito é se ater ao sentido de ser do existente, não para fechá-lo em nosologias e patologias, mas sim tentar compreender, junto ao ser-aí, as condições ontológicas de seu modo próprio de estar no mundo, de relação consigo e com os outros. E, na medida em que o existente vai se compreendendo, permite fazer escolhas de acordo com seu campo de sentido e se posicionar na vida com esse entendimento que vem tendo, sem o crivo de certo e errado, nem parâmetros para prescrever suas escolhas, pois, estas já se encontram desde sempre em seu horizonte fático como suas possibilidades existenciais, e não no daseinsanalista, como aponta Novas de Sá (2017).

Ora, se a condição existencial fática do ser-aí se constitui como indeterminada, as limitações e privações fazem parte da dinâmica existencial, mas, que, por outro lado, o ser-aí se caracteriza em ter-de-ser sempre. Pela interpelação do ser, corresponde certas questões no sentido de responder aos apelos e chamados que vêm ao seu encontro no mundo. Não obstante, diz Casanova (2021), essa correspondência não é uma mera deliberação arbitrária do homem, de uma subjetividade instituidora do real, ao contrário, diz respeito aquilo que é destinado como tarefa para o ser-aí ser, a cada vez, uma possibilidade no mundo, inclusive, a possibilidade das crises e dos transtornos privativos.

De acordo com Cardinalli (2004), a psicopatologia médica concebe-as, como um tipo de “doença-mental”, “cerebral”, gerando uma grande violência pelo estigma do diagnóstico e pela invasão dos tratamentos medicamentosos dos psicofármacos. Por isso, é preciso suspender, conter esse preconceito, para ter um outro modo de lidar com as crises, pois, na maioria dos casos, a medicação é para ser usada apenas no momento de crise, não em uso corrente e diário para algo que, no mais, não é algo químico-físico, como a angústia.

Na “*Poética do espaço*”, Bachelard mostra que o método fenomenológico é o caminho para chegar ao lugar daquilo que se mostra pelo existente, na casa daquele que lá habita em seu modo próprio. Endereço esse que é a intimidade, onde cada um tem a sua morada, pensada aqui no sentido de habitar, de um modo de viver e estar-no-mundo. Para isso, não são necessários um saber, uma base, uma estrutura causal, para assim apreender a imagem dada, pois “a comunicabilidade de uma imagem singular é um fato de grande significação ontológica” (BACHELARD, 1998, p. 96).

Esse endereço não pode ser encontrado antes do encontro, em um modelo prévio que possa assegurar a posição do outro, pois é impossível esse asseguramento, de ambas

as partes da relação, pois, como disse Martin Buber (2017, p. 100): “quando, seguindo nosso caminho, encontramos um homem que, seguindo o seu caminho, vem ao nosso encontro, temos conhecimento somente de nossa parte do caminho, e não da sua, pois esta vivenciamos no encontro”.

E através da ingenuidade como uma criança, O daseinsanalista deixa brotar e acolher o novo no encontro, a cada vez, captando através do espanto a singularidade do fenômeno que eclode no minuto da imagem, pois, “em sua simplicidade, não precisa de um saber. Ela é dádiva de uma consciência ingênua. Em sua expressão é uma linguagem jovem” (BACHELARD, 1998, p. 97). Essa compreensão revela que a atitude de estar presente junto ao outro no encontro, caracteriza-se por uma relação de amorosidade, uma forma de conceber o cuidado em sentido ontológico, proposto por Heidegger (2015), como fez também Binswanger (2019).

Através do diálogo com vistas a alcançar as questões ontológicas-existenciais, segundo Joelson Rodrigues (2020), o cuidado se mostra como um modo de entrar em contato com a intimidade do outro e ele mesmo poder se curar a partir de si mesmo, na medida em que é cuidado, podendo assim, até encontrar a possibilidade de configurar seu “solo fértil” [*húmus*] de outro modo, já sendo o mesmo e não o igual. O daseinsanalista é esse solo fértil, o local onde algo pode chegar a ser, a brotar e a se desenvolver, na perspectiva de cultivar um modo de engajamento daquilo que é deixado em aberto, para que o próprio movimento da experiência de contato aconteça e, quem sabe brote uma compreensão sobre o existir e, com isso, ampliar o horizonte de possibilidades de ser-aí.

Como a proposta fenomenológica não tem parâmetros prévios, mostra que há a necessidade de resguardar o apelo do ser no encontro, mas o apelo daquilo que é mostrado pelo sentido de ser do existente em questão, na singularidade do fenômeno. É importante saber dar voz aos fenômenos para poder compreender e interpretá-los de acordo com sua emanção, não pela visão subjetiva ou teórica. Para Clini (2018), a atenção é crucial para diferenciar em qual existencial o ser-aí se encontra em uma determinada situação específica, para assim ficar receptivo ontologicamente ao que se apresenta.

Como mostra Holzhey-Kunz (2018), a relação terapêutica daseinsanalítica não acontece entre subjetividades, por um processo inter-subjetivo, mas sim baseado entre duas existências, no encontro de “ser-com” e “para o outro”, enfatizando os apelos ontológicos que estão querendo ganhar voz e se mostrar no diálogo, para tentar juntos,

compreender seu estado atual. Nesse sentido, a atitude *daseinsanalítica* pode ser considerada uma postura de reverência ao sentido mostrado no fenômeno, isto é, daquilo “que se entrelaça e se enrosca, se articula e embaralha, e mesmo assim não escapa a nossa compreensão. Quando se fala em postura fenomenológica, busca-se a compreensão do emaranhado, e não a explicação do funcionamento de cada fio (CLINI, 2018, p. 131).

Aquele que não está se sentindo bem, sofrendo, angustiado, que não está se sentindo em paz consigo mesmo, é fundamental que se sinta no direito de ser si mesmo. E esse “si mesmo”, de acordo com Sapienza (2013), é como alguém se apropria de seu modo de ser e estar-no-mundo, isto é, do modo que se sinta bem sendo, por isso a tarefa primordial de se aceitar como se é, se querendo e gostando deste sendo. Ora, mas existem também aqueles que não gostam de si, preferindo ficar presos no modo impessoal do mundo público, se sentindo inferiores, culpados, envergonhados, acarretando uma série de sofrimentos, pois, sempre que há um afastamento de si, algo incomoda, a inautenticidade se instala e faz morada como modo impróprio. A impropriedade, contudo, é o modo em que o ser-aí comumente está. O grande homem, como disse Nietzsche (2008) em “*Assim falou Zaratustra*”, isto é, o nobre, é raro e geralmente perece. O que predomina e subsiste é o pequeno homem, segundo ele, mas, pensada aqui, como o modo impessoal.

O *daseinsanalista* pode propiciar esse encontro de si consigo mesmo em uma terapia existencial. Não no sentido de dizer como ele deve ser, nem uma forma de correção, baseada no “tú-deves”, como mostrou Nietzsche (2008). Mas, ao contrário, busca conquistar uma compreensão de si próprio, onde seu modo de ser possa ser bem visto e agradável, onde se sinta contente, satisfeito, em paz, com orgulho de seu ser-aí, mesmo que seu modo próprio de ser, seja o modo impessoal. Como mostra Holzhey-Kuns (2018), quando ocorre uma ruptura e o ser-aí entra em crise, encontra a possibilidade de se aproximar de uma compreensão mais acurada do seu modo de ser, inclusive de seu modo ôntico, quando atenta e escuta os apelos a ele destinado para um cuidado e um resguardo da sua vida, passando a se pré-ocupar com sua relação nas ocupações, a partir desse contato afetivamente disposto.

Apesar disso, certas atitudes tendem a se repetir e o ser-aí prevalece em algumas experiências em identidades fixadas, como o fenômeno do ressentimento apontado por Nietzsche (2012) e o retorno do recalcado mostrado por Freud (2014). Ao invés de deixar as variações afetivas acontecerem em função das circunstâncias e situações que vêm ao encontro no mundo, como frisou Heidegger (2015), acabam vivendo presas em uma só

modalidade, se calcificando e dificultando a relação com os outros e consigo mesmo. Todavia, não existe uma pré-determinação de um modo de ser universal que constitua tal e tal problema em um existente, de como é, foi e será.

Segundo Novaes de Sá (2017), cada atitude e decisão sobre a vida acarreta uma responsabilidade, uma resolução, na medida em que a existencia se mostra faticamente como constituição de problemas, a cada vez, na vida ôntica, pois tem ao seu lado, na decisão antecipadora, o caráter de ser inédita. Nesse sentido, a única certeza que a Daseinsanálise pode conceber no encontro clínico, é que o fator surpresa sempre eclode¹¹⁶. Diante das experiências abissais vivenciadas, de angústias e incertezas, abre-se para o ser-aí a possibilidade do questionamento diante do seu poder-ser situacional. Perguntando a si mesmo: o que devo fazer? O que quero fazer? O que vou fazer? O que eu posso fazer? Como posso fazer?

Para Joelson Rodrigues (2020), as respostas de uma determinada questão só podem se mostrar a cada momento em uma situação fática existencial, que pode ser alargada em um encontro clínico no diálogo, para uma possível compreensão e cuidado, embora às vezes essa correspondência ao ser pode ficar privada e empobrecida, no sentido de não poder responder no momento presente aquilo que vem ao encontro em uma dada interpelação, ou, em múltiplas e excessivas solicitações, como é o caso do fenômeno do estresse. Assim, no passo seguinte, vem outro e outro, acumulando as solicitações até virar uma bola de neve que cobre todo o poder-ser do ser-aí, gerando sofrimento pela impotência de responder toda a miríade dos chamados existenciais, freando a própria decisão.

Como mostra Alice Holzhey-Kunz (2018), a existência é abertura, mas também impedimento, obstáculos, privação. E, quanto mais prolonga determinada questão, mais fica aflito, angustiado, chegando a uma crise e um sofrimento perdurante. Assim, a Daseinsanálise ajudará nesse enredo, principalmente na conquista da confiança, para que o existente migre do plano da imaginação para a ação, através do diálogo, como uma abertura de compreensão para se apropriar de suas possibilidades em meio a certas privações e restrições de sua liberdade de ser, quando é acometido por uma crise ou

¹¹⁶ “No contexto clínico, as perguntas e as respostas concernentes às questões da vida nunca estão formuladas a *priori*, pois, ainda que se repitam, somente fazem sentido a partir do contexto existencial concreto em que surgem, como se fossem feitas sempre pela primeira vez” (SÁ, 2017, p. 79).

transtorno existencial que, por sua vez, está intimamente ligada à indeterminação ontológica. Como apontou Heidegger aos psiquiatras suíços:

O homem é essencialmente necessitado de ajuda, por estar sempre em perigo de se perder, de não conseguir lidar consigo. Esse perigo é ligado à liberdade do homem. Toda a questão do poder-ser-doente está ligada à imperfeição de sua essência. Toda doença é uma perda de liberdade, uma limitação da possibilidade de viver (HEIDEGGER, 2017, p. 168).

No encontro entre duas existências, a confiança acontece pelo diálogo sobre os horizontes de sentido. O hermeneuta Gadamer (2008), estabelece a noção “fusão de horizontes”, onde o intérprete e os fenômenos interpretados se interagem simultaneamente um sobre o outro em uma espécie de apropriação do horizonte interpretativo em comum, para que a compreensão do outro aconteça sobre a tematização de seu sentido e na elaboração do previamente compreendido da totalidade histórica. Desse modo, pode-se captar o sentido singular de determinado fenômeno e interpretar junto aquele na reciprocidade do ser-com, do mundo compartilhado, caminhando lado a lado sobre seu percurso de apropriação, bem como as privações que, por vezes, impossibilitam esta caminhada.

O intuito é favorecer um fortalecimento existencial para poder sair da zona de desabrigo e desamparo e conquistar uma serenidade frente as experiências limites e sua relação no mundo. De acordo com Clíni Mendes (2018), isso pode acontecer quando o ser-aí obtém uma compreensão sobre o seu existir e as tonalidades afetivas que atravessam seu ser, nesse caso, pode abrir a possibilidade de rearticular seu campo existencial e reconfigurar sua morada, no relacionamento com os entes intramundanos, os outros e si mesmo.

Por isso a importância de atentar para o fenômeno histórico através do método hermenêutico de acesso ao sofrimento existencial de cada ser-aí, em relação ao todo do seu campo significativo e o método fenomenológico para desobstruir o ofuscamento das verdades ontológicas pela escuta-aguçada de determinadas experiências abissais da existência. Isso, para possibilitar uma compreensão mais atenta e cuidadosa diante dessa verdade, haja vista a descrição fenomenológica da analítica do ser-aí, revela o caráter auto encobridor do próprio ser, uma vez que “o impessoal já sempre impediu para a presença a apreensão dessas possibilidades ontológicas” (HEIDEGGER, 2015, p. 346).

De acordo com Alexandre Cabral (2018), na incapacidade de suportar o modo que as coisas são, o ser-aí contemporâneo se entristece ao ver, ou melhor, de se ver, como se adoecesse pela visão. Entretanto, segundo o filósofo brasileiro, é necessário atravessar a dor profunda do existir, de ser-aí-lançado, como mergulhando de encontro com a condição de estrangeiridade e experienciando de forma plena para poder tirar uma lição fortificante desse confronto. Isso porque o nosso tempo é marcado por uma postura negativa diante da dor, como se fosse um mal, ficando incapaz de sofrer.

Um tempo que procura em todos os momentos afugentar a condição de estrangeiridade, desviando o mais rápido possível e de qualquer forma o sofrimento pela busca incessante da proteção paliativa contra os poderes da indeterminação ontológica, por meio de uma espécie de psicologização da angústia, como aponta Joelson Rodrigues (2020). Nesse prisma, a ciência psicológica positivista tenta excluir e substituir uma tristeza, um incômodo, uma inquietação, por duas, ou, três alegrias. Mas, perguntemos: o que será maior ou mais intenso: dez alegrias ou uma tristeza profunda? Diante desse questionamento, vigora uma inquietação, na medida em que se constata que as estatísticas numéricas quantitativas, pensadas às últimas consequências, não conseguem dar conta de responder à questão existencial. Muito menos ter sucesso em substituir um grande sofrimento por certas quantidades numéricas de alegrias através de interdições técnicas e dinâmicas, cada vez mais rápidas e sem densidade (CLINI, 2018).

Tudo isso, porque a ciência para ser ciência, tem que afastar o sofrimento do seu castelo, como algo inconcebível, pois “o sofrimento é dúvida, é negação, e o que vale um palácio de cristal do qual se possa duvidar?” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 48). Esta, expõe a fragilidade da falsa pretensão positiva diante da negatividade estrutural da indeterminação ontológica do ser-aí. Mas, Nietzsche (2008) mostrou que a existência também é constitutiva de sofrimento, uma vez que nos vemos sofrer. Mais que isso: temos uma certa relação com a dor. Mas o que é a dor? Responde Heidegger (2011):

A dor dilacera. A dor é o rasgo do dilaceramento. A dor não dilacera, porém, espalhando pedaços por todos os lados. A dor dilacera, corta e diferencia, só que ao fazer isso arrasta tudo para si, reunindo tudo em si. Enquanto corte que reúne, o dilacerar da dor é também um arrancar para si que, como riscas ou rasgaduras, traça e articula o que no corte se separa. A dor é a junta articuladora no dilaceramento que corte e reúne. Dor é a articulação do rasgo do dilaceramento. Dor é soleira. Ela dá suporte ao entre, ao meio dos dois que nela se separa. A dor articula e traça o rasgo da di-ferença. A dor é a própria di-ferença (HEIDEGGER, 2011, p. 21).

A dor descrita poeticamente pelo filósofo, transpassa a fisiologia do corpo e suas possíveis sequelas disfuncionais, indicando, por sua vez, uma ambiguidade: ao mesmo tempo acontece o estilhaço do dilaceramento e a reunião da apropriação da tomada de si mesmo. E pela compreensão de ser, o ser-aí antecipa o porvir, a degradação do próprio corpo, o *não-ser* – a morte. Nesse sentido, para Heidegger (2011), é a dor que articula o rasgo intransponível da existência no mundo. Ela é a “diferença”: por fazer com que o ser-aí volte para aquilo que afetivamente o dispõe de modo afinado no mundo enquanto mortal, manifestando uma forte condensação da condição finita, de ser-para-a-morte.

Portanto, é uma dor física e existencial que acontece simultaneamente, reunindo em si a totalidade existencial e propiciando um espaço de confronto com a negatividade constitutiva. A dor foi de há muito excluída pelo pensamento ocidental niilista de negação e afastamento do sofrimento, como descreveu Nietzsche (2012), mas que deve ser afirmado na compreensão *daseinsanalítica*. Segundo Heidegger (2011), para propiciar um encontro mais próximo com os poderes da negatividade que constitui o ser-aí, a fim de conquistar a possibilidade de uma relação mais própria e serena com a dor e o sofrimento.

Como aponta Alexandre Cabral (2018), as ciências médicas ou psicológicas baseiam-se em excluir as inquietações e o sofrimento, de tal forma que esse contato não chega nem a acontecer propriamente, pela necessidade incessante de antecipar preventivamente os paliativos. Sua meta é oferecer um modo de ser diferente daquilo que o existente está sentindo, substituindo por outro modo através do modelo corretivo-ortopédico. Muito disso, pelo modo em que o ser-aí se encontra na contemporaneidade, a saber, des-encontrado, afastados de si mesmos em meio aos contextos técnicos, tornando-se incompreensíveis e alheios de si mesmos, pela forte fragmentação do tempo-histórico.

Nesse panorama, o ser-aí delega seu “ter de ser” mais próprio para os cientistas e suas especialidades técnicas – psiquiatra, psicólogo, neurocientista, psicanalista – em busca de uma explicação rápida e uma intervenção ôntica corretiva e ortopédica, para poder abrandar a verdade filosófica de sua condição ontológica, que se revela no contato com a escuta aguçada do ser e do nada do ser, como mostrou Holzhey-Kunz (2018). Heidegger (2015) mostrou que o ser-aí é o único ente que procura um lugar, uma morada para chamar de sua, como foi o projeto metafísico do Ocidente, justamente porque o ser-aí não ter nenhuma natureza, uma essência dada [*a priori*] que determine seu ser. Mas que, por outro lado, recebe as determinações historicamente pelos sentidos do mundo, de tal forma que aparece para ele a possibilidade de dois modos de ser: próprio e impróprio.

Este último impera, por ser o mais imediato e evidente por si, dado a vigência do “todo-mundo” [*das-man*]. Assim, o ser-aí passa a se entregar e a manter-se desde sempre na inautenticidade e impessoalidade, pois, impessoal, significa: ninguém. Isso, por residir na própria constituição ontológica do ser-aí, uma dupla possibilidade: ser e não-ser – estar e não-estar-aí. Diante disso, os pequenos problemas cotidianos do mundo público, muitos deles por demais vazios, segundo Heidegger (2015) acabam se tornando um grande sofrimento para o ser-aí impessoal, mesmo sem densidade ontológica alguma, justamente por tomar para si aquilo que não diz respeito ao seu poder-ser mais próprio.

Com isso, não se trata aqui de minimizar o sofrimento alheio, muito menos dizer que não existe sofrimento, mas apontar que o ser-aí acaba sofrendo os problemas do mundo como se fosse seu. Isso porque, de acordo com Rodrigues (2020), de início e na maioria das vezes, determinados problemas ou sofrimentos presentes no mundo público, não diz respeito ao ser-aí, mas, que, ele acaba pegando esse fardo de empréstimo e carrega em seus ombros um peso impessoal que o mundo impõe, como os ideais do capital sobre sucesso e fracasso, por exemplo. Esse peso revela a fragilidade do ser-aí, por ser o único ente capaz de sofrer por nada e para nada.

Portanto, na imersão no mundo das ocupações cotidianas, o ser-aí acaba sofrendo de várias formas, muitas delas de modo impessoal. Pensando nessa dupla possibilidade do ser-aí, segundo Casanova (2021), há uma coisa que raramente os psicólogos se perguntam: existe sofrimento inautêntico, impessoal, impróprio? Não, dizem eles: sofrimento é sofrimento. Pautam-se, nesse sentido, pelo fantasma da subjetividade, como se cada um tivesse a sua forma de sofrer, um modo individual de se relacionar com o sofrimento. Mas será que tal concepção é verdadeira? Não se mostra diferente na concretude fática existencial?

Sim, disse Heidegger (2015), quando mostrou em sua analítica que a inautenticidade, impropriedade ou impessoalidade, é um dos modos de ser do ser-aí, aquele em que de início e na maior parte das vezes, ele se encontra. Logo, existe sofrimentos que são sedimentados pelo mundo público. Nietzsche (2008) também disse o mesmo, quando enfatizou que o modo como o Ocidente experimentou e experimenta o sofrimento, a dor, a morte faz parte de um modo histórico niilista de relação com a vida, pelo enfraquecimento do elemento dionisíaco pela emancipação do pensamento racional, o que gerou em sua história uma lógica de negação da vida.

Por exemplo, quem diz o que é sucesso ou fracasso para o ser-aí contemporâneo? O mundo. Assim, acabamos sofrendo quando não alcançamos o sucesso. De acordo com Casanova (2021), o mundo como totalidade normativa e conformativa, propicia o ser-aí a decair no mundo público ao ponto de tomar posição e comprar uma briga por ele, até o limite do cometimento de um suicídio, por exemplo, sem fazer uma reflexão se tal sofrimento é dele ou do mundo, velando por assim dizer, o seu poder-ser mais próprio, na medida em que deixa de lado o envio histórico desse sofrer.

Nesse sentido, por ser um ente histórico, o ser-aí é arrancado da negatividade estrutural pelo mundo e engolido, no mais das vezes, pelas experiências e os modos identitários normativos e normalizantes, acolhendo uma linguagem mundana ligada aos problemas que o mundo diz o que é um problema, transformando-o em pseudoproblemas. “Este tipo de conhecimento é um modo indireto de lidar com o sofrimento, buscando alterar no interior do mundo as suas causas pontuais” (SÁ, p. 99). Como mostrou Heidegger (2015), não é sobre nossos posicionamentos pessoais e subjetivos que lidamos com o sofrimento, pois nele contém uma certa relação histórica, justamente porque o ser-aí é um ente hermenêutico, isto é, histórico. Nesse sentido, o ser-aí não é um ente determinado pura e simplesmente por seus modos individuais de ser, mas, por certo modo histórico de relação com o sofrimento, tal como também apontou Nietzsche (2012).

Dado que, ao longo do percurso histórico do Ocidente, houve um grande incômodo de falar sobre as marcas indelévels do corpo, sobre a doença e o envelhecimento e a morte, de tal modo que envelhecer é uma grande fonte de sofrimento. Somos uma tradição que tem uma grande dificuldade de se relacionar com a velhice, a corporeidade, a sexualidade, a doença, o suicídio, a morte, assim como a dor e o sofrimento. Todos esses fenômenos desencadeiam um mal-estar e inquietação, uma vez que o Ocidente não lidou de modo mais próprio com o envelhecimento e com os sinais da negatividade, sobretudo, porque buscou incessantemente um modo insuperável de ser, uma blindagem de ser contra a transitoriedade da existência, que foi o grande sonho metafísico: dar-nos um lugar inatacável para ficarmos despreocupados, atuando como uma medicina defensiva que alija o sofrimento, segundo Casanova (2021).

Então é preciso atravessar a dor, não no sentido de ultrapassá-la, mas de possibilitar um convívio mais apropriado com ela, pois existência é travessia, transição, não para outro lado, transcendente, mas para onde nós já estamos, na transitoriedade contemporânea. Por isso o homem é uma ponte “entre” dois nada, como disse Nietzsche

(2008). É na própria existência que as possibilidades se apresentam, sempre acolhendo o “sido” e se projetando e se lançando ao “porvir”, tendo o sofrimento como algo constitutivo desta travessia. Diante da compreensão hermenêutico-fenomenológico, a *daseinsanálise* pode proporcionar, como já vem proporcionando nas últimas décadas, a nível internacional e nacional, uma interpretação metapsicológica do existir, uma abertura compreensiva das crises e os transtornos existenciais e a possibilidade de um manejo clínico terapêutico na contemporaneidade, para além da técnica.

Portanto, a analítica busca se apropriar dos existenciais-ontológicos, passando ao largo dos modelos aprisionantes científico natural e positivista quanto do modo tecnicista funcional como ciência aplicada, onde a maioria das psicologias caminham hoje, em total subserviência à psiquiatria biomédica, tornando-se um verdadeiro perigo quando a peculiaridade essencial do ser-aí como existente fica esquecida e deixada nas mãos da psiquiatria e da neurociência, tendo a psique e o cérebro como órgão vital das experiências e o sofrimento tratado como doença. Para a *Daseinsanálise*, o sofrer “não se configura como um desvio da saúde ou da normalidade, mas possui um sentido radicado no modo de ser da existência humana” (MATTAR, 2020, p. 125).

Isso sem contar no afastamento da subjetividade, pela crise que o sujeito sofreu desde o século XIX, buscando uma “*psicologia pós-indentitária*”, como mostra o título do livro de Alexandre Marques Cabral (2018), na tentativa de pensar uma terapia que considera “a existência para além do sujeito” e do “psiquismo cerebral” e as normatizações referentes a esse entrelaçamento. Com isso, pretende-se também uma des-substantivação do existir, uma vez que “psicologia e identidade metafisicamente constituídas se interpenetram historicamente e muitas vezes a sombra desse casamento em processo de extinção dá as caras e ainda condiciona as práticas “psi” (CABRAL, 2018, p. 33).

Sendo assim, uma “psicoterapia *daseinsanalista* consiste, portanto, em dar espaço ao paciente, para resgatar o desenvolvimento até aqui embotado ou inviabilizado em direção à medida a mais ampla possível em termos de abertura e liberdade” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 38-39). Fica claro que a tentativa de “uma psicologia pós-indentitária não *causa* esses tipos vitais-existenciais alternativos, mas pensa sua possibilidade e contribui para a sua irrupção” (CABRAL, 2018, p. 37). Isso porque, antes de tudo, a *Daseinsanálise* enquanto uma possibilidade clínica ôntica pós-indentitária ou para além do sujeito e da subjetividade, bem como da instância psíquica-cerebral, aparece no cenário atual

contemporâneo, como uma psicologia crítica, uma vez que não oferece apenas uma alternativa outra, querendo ser a mais funcional dentre elas, mas, ao contrário, busca contribuir para a irrupção dos modos metafísicos sedimentados que ainda condicionam as práticas “psis”.

É nesse sentido aberto, baseado também na resistência das hegemonias vigentes, que caminha a produção das pesquisas da “Daseinsanálise como metapsicologia do existir”, se aprimorando, cada vez mais, para ser uma via de possibilidade frente ao processo técnico-científico que, aliado ao processo de produção do capital, da produção incessante de si através dos parâmetros objetivos e funcionais da técnica moderna, se torna um dos grandes perigos para o existir contemporâneo. “Em realidade, o risco já se inicia quando imaginamos poder ter controle sobre o mundo técnico. O grande perigo não é o das máquinas nos governarem, mas é o de nos tornarmos máquinas” (RODRIGUES, 2020, p. 79), ou seja, em inculcar a ideia que o nosso modo de existir é semelhante ao da funcionalidade maquinal de um ente qualquer simplesmente dado.

Nesse sentido, o ser-aí aparece como um ente disponível para manipulação, ou seja, tornado disponibilidade para uso, para tratamento médico psicológico a partir de parâmetros objetivos que está longe de sua essência enquanto existente, como faz as práticas “psis” como técnica aplicada, levando o cuidado apenas como modo de atenuação das questões ontológicos-existenciais, por estar mais preocupada em conseguir um controle. Eis o perigo! “O perigo é o de reduzirmos tudo a uma cadeia de nexos causais, é o de pensarmos toda a realidade como um conjunto de forças passíveis de serem controladas” (RODRIGUES, 2020, p. 79).

Foi pensando nas consequências desse perigo, do controle técnico no âmbito das ciências ônticas psicológicas e neurocientíficas, na interpretação das crises e dos transtornos existenciais contemporâneos e os modos de cuidado, que surgiu a necessidade de encontrar um modo resistente de atuação a partir do olhar crítico da filosofia sobre o tempo-histórico e tais práticas, através de uma postura anti-natural e anti-teórica. Sinal este, de que existe ainda muita coisa a ser pesquisada em torno da Daseinsanálise enquanto metapsicologia do existir, como foi a tentativa dessa pesquisa que teve como tarefa: pensar a psicologia filosoficamente com os métodos hermenêutico-fenomenológico, como crítica do contemporâneo, para obter uma compreensão existencial sobre os fenômenos em uma lida ôntica clínica no âmbito terapêutico. Eis nossa tarefa!

CONCLUSÃO

Tendo sido a nossa tentativa demonstrar, a partir dos métodos filosóficos hermenêutico-fenomenológico presente na analítica existencial do ser-aí, para se fazer possível a tarefa de pensar uma metapsicologia do existir, chamada Daseinsanálise, como “um olhar filosófico existencial sobre o sofrimento em geral e sua terapia”, foi percebido, durante o desenrolar das exposições realizadas no decorrer deste dissertativo, que essa compreensão ôntica acerca do existir se caracteriza também de forma ontológica. Como vimos, a analítica do existir prioriza os aspectos ontológicos na lida ôntica, tanto na compreensão e na interpretação dos fenômenos existenciais, quanto aquilo que diz respeito a análise ôntica de uma experiência clínica de cuidado terapêutico.

Uma compreensão por demais elementar na contemporaneidade, uma vez que ficou patente que a Daseinsanálise pode ser usada como exercício interpretativo, bem como ôntico clínico na lida com as crises e os transtornos existenciais do nosso tempo, tão escasso de reflexão ontológica acerca do existir. Nesse sentido, a Daseinsanálise se mostra no cenário epocal como a possibilidade de outra forma de atenção e cuidado, pois tenta retornar para aquilo de mais fundamental do ser humano como “ser-aí” [*dasein*], como uma tentativa de fazer uma rearticulação entre a Psicologia e a Filosofia, ou melhor, como um modo de pensar a própria psicologia por meio de um olhar filosófico sobre a psicologia de um modo geral, através de um incansável diálogo com outras abordagens, tal como as ciências a psiquiatria, psicanálise e neurociência, para ampliar os fenômenos.

Por meio dos diálogos obtidos entre os vários pensadores no âmbito dessas compreensões metodológicas, principalmente pelos esforços filosóficos empreendidos por Heidegger, junto Ludwig Binswanger e Medard Boss com a instituição da Daseinsanálise, na reflexão sobre as temáticas acima mencionadas, pode-se ver que esta ciência ôntica do existir veio como uma grande fonte metodológica de análise através das chamadas ciências rigorosas: a fenomenologia e a hermenêutica. Com um desenvolvimento crescente desde o seu início, consolidada e bastante difundida hoje, tanto internacionalmente quanto em pesquisas nacionais, como podemos perceber na própria bibliografia mencionada durante a exposição da pesquisa, bem como no final do trabalho, mostra que a Daseinsanálise está em grande ascensão no cenário psicológico.

Nesse sentido, a pesquisa mostrou que a Daseinsanálise além de ser uma possibilidade concreta de análises dos fenômenos na contemporaneidade, também

fornece uma postura terapêutica, um outro modo de compreensão que rompe com as visões psicológicas de bases científico-naturais, tecnicista funcional, bem como da concepção psicanalítica e neurocientífica. Isso porque, como vimos, a analítica existencial do ser-aí, por estar ancorada no método fenomenológico, empreende uma suspensão dos juízos, dados como evidentes, para se ater aquilo mesmo que se mostra, aos fenômenos, pois, desde “*Ser e tempo*”, Heidegger elaborou um processo de destruição da história da ontologia tradicional, como também delimitou o acesso da analítica do ser-aí face à antropologia, biologia e psicologia, na medida em que suspende fenomenologicamente as concepções metafísicas contidas nelas.

Isso pelo motivo de essas interpretações ainda estar baseadas por uma concepção metafísica, desde há muito sedimentada na história do pensamento ocidental, a saber, da definição categorial do ser humano como “vivente dotado de palavra” [*zôon-lôgon-échon*], de linguagem, um “animal que fala” ou “animal dotado de razão”, em suma: “animal racional”. Essa categoria afirmou uma determinação ontológica sobre o “homem” para poder chegar a resultados objetivos advindos do dualismo, que ora se apresenta pela “animalidade” [*animalitas*] do corpo biológico com a fisiologia, onde resulta os processos instintivos e cerebrais químico-físicos; bem como o lado “racional” [*rationali*], que abrigaria a ideia, a cognição, a mente e a psique, por outro.

Mais ainda: a força maior dessa abordagem, obtida durante as reflexões colhidas nessa pesquisa, sem dúvida, reside no fato de que a Daseinanalyse se contrapõe ao paradigma vigente das explicações técnico-científicas que atravessa tudo aquilo que é nas ciências psicológicas na contemporaneidade, como uma espécie de retorno do positivismo, junto com a técnica aplicada e ao paradigma funcional da exatidão, presente no pensamento calculador e objetivista. Além disso, vimos que se contrapôs a concepção fisio-biológica do “cérebro” como construtor da realidade como propõe a neurociência, bem como se afasta da visão psicanalista de um “inconsciente” profundo, recalcado e desejante, assim como as noções de “eu”, “ego”, “sujeito” e “subjetividade”, pois, quando se fala das questões fundamentais do existir, esboçadas durante a exposição argumentativa e descritiva deste trabalho, todas essas concepções ou acepções, ainda contém limitações metodológicas de base para se compreender e interpretar certos fenômenos existenciais.

Justamente por isso, houve a necessidade de diferenciar esses modos de abordagens psicológicas para poder realçar, tanto o modo de ser do ente que nós mesmos

somos, como ser-aí, quanto os fenômenos manifestados na existência desse mesmo ente, uma vez que todos os fenômenos se mostram na existência, precisamente em um mundo histórico. Dessa maneira, o olhar filosófico hermenêutico-fenomenológico se mostrou como métodos rigorosos para a realização crítica e de abertura de outras possibilidades compreensivas e interpretativas em torno da psicologia, ao ponto de ir além dessa expressão. Isso por oferecer um posicionamento existencial frente a sedimentação dessas hegemonias e a possibilidade da realização de uma lida terapêutica existencial em um âmbito ôntico clínico.

Sendo assim, acabamos de conquistar não apenas uma resposta definitiva e decidida para a questão central de nossa pesquisa, haja vista se tratar da questão ontológica do ser-aí: que é indeterminada. Bem como do modo mutável em que o mundo histórico se modifica, necessitando sempre de novas compreensões do tempo e desse ente, na qual temos a tarefa de analisar sempre. Não obstante, a hermenêutica da facticidade presente na analítica possibilitou pensar as crises e os transtornos a partir de uma linguagem existencial sobre os sofrimentos contemporâneos, na medida em que a pesquisa proporcionou uma pequena fresta de luz de análise dos mesmos em sua historicidade.

Para chegar a obter essa possibilidade, foi necessário a pesquisa acompanhar os desdobramentos iniciais das origens filosóficas das respectivas disciplinas metodológicas – fenomenologia e hermenêutica – com vistas à possibilidade de conquistar uma apropriação sobre essas ciências rigorosas, bases para a compreensão da Daseinsanálise como metapsicologia do existir, elaborada por Heidegger em “*Ser e tempo*”. Mesmo tomando como “objeto” de pesquisa a Daseinsanálise como metapsicologia do existir e do grande diálogo constituído com as ciências ônticas psicológicas, tanto em torno das teorias quanto na compreensão dos fenômenos, esse trabalho de mestrado diz respeito ao campo da Filosofia, mesmo porque os próprios métodos investigativos da Daseinsanálise, ambas, serem do campo da Filosofia, mas com um olhar filosófico sobre esse panorama ôntico psicológico. Por esse mesmo motivo, houve a necessidade de fazer uma elaboração dos primórdios desses métodos, muito além dos meros caprichos ônticos e funcionais para conseguir uma prática imediatista de uma lida prática.

Em vista disso, a investigação aqui realizada foi sendo elaborada a partir de uma reconstrução, por vezes, histórica, sobre determinados conceitos e atitudes filosóficas, no intuito de mostrar o sentido presente nas questões fundamentais desses métodos tão caros

para pensar os fenômenos humanos no cenário atual, bem como indo ao encontro da instituição concreta da possibilidade de uma clínica ôntica daseinsanalítica. Nesse sentido, antes de ir propriamente ao encontro da analítica existencial do ser-aí, a pesquisa teve que se ater sobre a origem da “hermenêutica” [*hermeneutik*], tanto em seu significado etimológico, quanto o sentido mitológico presente na figura de Hermes como o mensageiro “intérprete” [*hermeneuein*] dos deuses, bem como sobre o desenrolar desse conceito na tradição ocidental, em alguns pensadores chave sobre os desdobramentos filosóficos que foram possibilitando transformações ao longo do seu percurso sobre aquilo que chamamos de interpretação.

Sendo assim, a pesquisa investigou o modo como a filosofia clássica nas figuras de Platão e Aristóteles pensou a “interpretação”; passando para a experiência na Idade Média com Santo Agostinho e Tomás de Aquino e a exegese dos textos sagrados bíblicos em conexão com Deus, como elemento primordial; até chegar na hermenêutica como arte e técnica da interpretação em sua relação histórica com Schleiermacher, a partir dos modos subjetivista e objetivista presente no texto e no contexto; onde abriu espaço para pensar uma ciência rigorosa do espírito e fundamentação das ciências humanas com Dilthey, como uma espécie de “crítica da razão histórica” que, apesar do seu historicismo, procurou mostrar os nexos vitais históricos no mundo, presente em toda compreensão do todo e da parte; até chegar na hermenêutica da facticidade em Heidegger, da compreensão como modo de abertura ontológica do ser-aí; o que possibilitou, por fim, a formulação de uma hermenêutica filosófica propriamente dita, elaborada por Gadamer.

Assim, no que foi apresentado sobre a hermenêutica, ficou patente a posição do fundo histórico na compreensão histórica dos fenômenos, como horizonte de manifestabilidade de tudo aquilo que é e pode ser. O que foi exposto e coletado pelas referências bibliográficas usadas, mostrou que cada modo de concepção desse conceito se valeu de um modo de interpretar, sendo que na modernidade, a interpretação passa faticamente pelo horizonte histórico de uma tradição sedimentada, das visões prévias de interpretação ontológica presente nos campos de sentido referenciais de abertura, onde se encontra as significações possíveis de serem correspondidas nas realizações, ações e comportamentos, seja nas ocupações ou nas pré-ocupações de ser-aí. É nesse sentido que a hermenêutica entra como uma grande fonte de investigação na análise das crises e transtornos existenciais, na medida em que ampliou o horizonte sobre eles, ajudando a situá-los historicamente para uma visão de totalidade dos fenômenos.

No que diz respeito ao método fenomenológico proposto por Husserl, foi possível obter um caminho extremamente fundamental para a investigação *daseinsanalítica*, através da “suspensão dos juízos” [*epoché*] e do conceito de “intencionalidade”, na medida em que contribuiu para a realização de um movimento anti-teórico e anti-natural frente às interpretações vigentes dos paradigmas modernos, quando, justamente nesse momento epocal, acontecia a chamada “crise das ciências europeias” ou “crise da verdade”. Um tempo em que, desde a eclosão do fenômeno do Niilismo, abriu-se um fosso como impossibilidade de resgatar hipóteses últimas por meio de teorias, através de princípios axiomáticos, uma vez que estes tinham sido despojados de seu trono, assim como as essências universais, eternas e absolutas. Foi nesse panorama que surgiu a necessidade de Husserl constituir um novo modo de conhecimento com a elaboração do seu método descritivo, tendo como mote principal uma mudança de “posição” e de “atitude” para se ater aos conteúdos fenomenológicos propriamente ditos, tal qual eles aparecem à consciência.

Diante disso, percebeu-se o quanto a posição husserliana foi importante na restauração da filosofia frente às hipostasias ontológicas dos pré-conceitos arraigados na tradição moderna, apreendidos de modo ingênuo, segundo ele, isso devido a atitude de “suspensão” ou “redução” fenomenológica sobre os juízos prévios, na medida em que colocou o mundo “entre parênteses”. Assim, pode-se acompanhar a crítica rigorosa ao naturalismo, empirismo, psicologismo, realismo e ao subjetivismo, abrindo, portanto, o espaço para seu aluno Heidegger radicalizar ainda mais a crítica e o modo de “suspensão” [*epoché*] e o princípio da intencionalidade, levando às últimas consequências os resquícios metafísicos subjacentes na modernidade, ainda presente no pensamento husserliano na idéia de “consciência intencional”: toda consciência é consciência de algo.

Heidegger, ao contrário, acolhe a intencionalidade em uma radicalidade tal, que acaba abolindo de sua analítica a noção de consciência, alargando o conceito de intencionalidade como um “tender para o interior de” [*intentio*], ligado ao conceito existencial de “existência” [*ek-sistere*] “ser-para-fora”. Assim, o ser-aí enquanto abertura ontológica para fora, é pura e simplesmente “intencionalidade” e não uma “consciência intencional”, como pensou Husserl, pois, o ser-aí enquanto “existente”, já se encontra fora de si em uma clareira do ser, junto aos entes intramundanos “com” os outros em um mundo compartilhado.

Em outras palavras, dada a condição ontológica de abertura do ser-aí, não há como experimentar seu ser primeiro dentro para depois experimentar fora, como quis a metafísica moderna da interioridade, da subjetividade, mas, como vimos, esse ente já se encontra fora de si, lançado junto as coisas, em um mundo compartilhado com os outros. Nesse sentido, o caminho metodológico apresentado por essas duas compreensões filosóficas, levou Heidegger a elaborar a analítica existencial do ser-aí no projeto da ontologia fundamental de “*Ser e tempo*”, tendo em vista que essa analítica buscou pensar os fenômenos ontológicos atrelado ao seu campo ôntico, na facticidade do existir, realizando uma junção da fenomenologia e da hermenêutica, elaborando uma hermenêutica da facticidade, do mundo-histórico cotidiano, de onde todo o sentido de ser se revela e ao mesmo tempo se oculta.

Para Heidegger, a hermenêutica como facticidade diz respeito ao limite existencial advindo do horizonte histórico, como possibilidades do ser-aí se projetar para ações e realizações no mundo a partir de campos de sentido, de uma familiaridade que ameniza e atenua a indeterminação ontológica que, por sinal, sempre acompanha o ser-aí enquanto existir. Só que a familiaridade conquistada pelos sentidos cotidianos que emprestam modos de ser ao ser-aí, com aquilo que está à mão, no trato e no manuseio com os entes intramundanos em uma certa configuração na lida diária, tal familiaridade, por sua vez, pode chegar a se velar e ficar suspensa pela invasão de uma disposição afetiva e pelo sentimento de estranheza que se apossa do ser-aí, através da “tonalidade afetiva fundamental” [*grundstimmung*] da angústia, como abertura privilegiada de contato existencial, que descerra mundo e abre a possibilidade do poder-ser mais próprio, longe da impessoalidade do mundo público.

Essa estranheza proporcionada pela atmosfera da angústia, por sua parte, diz respeito ao não se sentir em casa, justamente por arrancar ou suspender os sentidos tácitos sedimentados, mostrando assim outro modo de abertura de contato com o mundo por meio de uma afetação, que ora amplia a abertura, ora priva a liberdade de poder-ser no mundo. Portanto, em casos limites onde a “afetação” [*pathos*] foi intensa, eclodem as crises e os transtornos como marca e aviso da negatividade estrutural do ser-aí, de sua indeterminação ontológica. Ora, além de possibilitar uma compreensão da dinâmica existencial presentes nos modos de familiaridade e estranheza, do modo de ser público e impessoal e o poder-ser mais próprio do ser-aí em sua liberdade e decisão, o fenômeno da angústia marcou um ponto chave para esta pesquisa, pois, através desse existencial,

foi possível compreender a sua relação com o elemento de abertura antecipativa “pré” reflexiva da disposição afetiva, através do diálogo entre Heidegger e Kierkegaard.

Diálogo esse que possibilitou fazer tanto uma demarcação e uma diferenciação com o medo e do temor, considerados fenômenos ônticos por se referir a algo determinado no mundo que vem ao encontro do ser-aí como algo ameaçador e que pode ser apontado e até combatido, diferentemente do fenômeno da angústia, onde não há essa possibilidade de poder apontar para um ente intramundano, uma coisa específica e lutar, pois não há “nada” contra o que lutar, haja vista com a suspensão do ente na totalidade, eclode a estranheza na experiência de nadificação do nada. Como também possibilitou realçar o seu sentido ontológico em contraposição aos limites das explicações científico-naturais, presente na noção de doença proposto pelo paradigma biomédico e neurocientífico, ajudando assim a conquistar um modo mais apropriado de compreensão, não só sobre a angústia enquanto tonalidade afetiva fundamental, mas da existência como um todo.

Em vista dessa compreensão, a interpretação dos fenômenos se manteve ligada com às condições ontológicas chamadas de existenciais – “ser-aí, ser-com, temporalidade, angústia, compreensão, disposição, decadência, ser e não-ser, cuidado, ser-para-a-morte” – com vistas a alcançar uma compreensão sobre as crises e os transtornos existenciais, tais como estresse, ansiedade, tédio, depressão, angústia, “cansaço” [*burnout*], na medida em que a analítica mapeou as dinâmicas e os modos de relações históricas em que o ser-aí se encontra situado, a saber, nos modos de espacializar, temporalizar e corporar modos de ser-aí, tanto na ocupação quanto na pré-ocupação.

Em consequência dessa compreensão hermenêutica-fenomenológica, a analítica existencial do ser-aí acabou entrando nas considerações ônticas das ciências médicas psiquiátricas, psicológicas e psicanalíticas acerca do existir e o modo de descrição dos fenômenos, realizados primeiramente por Heidegger nos “*Seminários de Zollikon*” na suíça, a convite dos psiquiatras e psicanalistas Medard Boss e Ludwig Binswanger. Ambos, levaram adiante a proposta hermenêutica-fenomenológica de Heidegger para o campo médico psiquiátrico e psicanalítico, promovendo assim a Daseinsanálise como metapsicologia do existir, na medida em que suspenderam as noções de “psique”, aparelho psíquico, cérebro, pela noção de “ser-aí” [*dasein*].

Nesse sentido, foi possível acompanhar na “Segunda Parte” desta pesquisa, uma lida destrutiva do horizonte sedimentado do modo “natural” de consideração do “corpo”,

do “tempo” e do “espaço”, elaborado por Heidegger nos “*Seminários de Zollikon*”, para além das acepções da física clássica moderna, onde concebe o espaço e o tempo homogêneo nos limites das leis da causalidade e do movimento que, aliás, são medidas inumanas. Por esse motivo, houve a necessidade de fazer um questionamento histórico a respeito dessas acepções simplesmente dadas, como algo evidente, para fazer uma diferenciação do modo como o ser-aí espacializa os espaços, com o modo como uma mesa e uma cadeira, por exemplo, está no espaço, pois são modos de ser diferentes, nos quais precisam ser tematizados com vistas a alcançar a peculiaridade do primado ontológico do ser-aí, justamente para não concebê-lo como um ente simplesmente dado, dotado de propriedade, seja ela física ou metafísica.

Como vimos, o intuito principal dessa elaboração crítica, realizada por Heidegger nos “*Seminários de Zollikon*”, foi tentar abrir a possibilidade de ultrapassar a noção de subjetividade, pois a perspectiva egóica ficou sedimentada na modernidade como a instância instauradora e construtora da realidade. Para o filósofo alemão, só o movimento de desconstrução poderia abrir o caminho de acesso ao modo fenomenológico do corporar do corpo, do temporalizar do tempo e do espacializar do espaço, para poder interpretar as crises e os transtornos existenciais com vistas a abertura ontológica do ser-aí, ou seja, do movimento [*ekstático*] da dinâmica existencial, do modo de relação e correspondência com o mundo fático que mostra como o ser-aí corpora o corpo, temporaliza os tempos e espacializa os espaços, perpassado, claro, por uma tonalidade afetiva de base que acompanha essa abertura de contato com o mundo.

Nesse sentido, podemos perceber na descrição fenomenológica do fenômeno do tédio profundo, por exemplo, como alguém experimenta essa tonalidade afetiva e o modo como corpora o corpo em meio a não solicitação do ser, na “perda da paixão da possibilidade”, como enfatizou Kierkegaard. Assim como experimenta o tempo como “tempo longo” [*langeweille*], se há ou não a possibilidade de empreender uma luta contra essa atmosfera através do “passatempo”, isso porque o problema do tédio é um problema do tempo (ser e tempo / tempo e ser), mas não um tempo cronológico, homogêneo, como sucessão de agoras, mas pelo tempo de ser, pela temporalidade presente nas relações existenciais que, por sua vez, pode ser modificada gradualmente por uma disposição afetiva como o tédio profundo, a depressão.

A mesma coisa acontece com o espaço, pois o modo como o ser-aí espacializa o espaço e experiencia ele, por sua vez, não é a partir de um espaço homogêneo e

geométrico, metrificado, mas um espaço no qual o ser-aí constitui um certo tipo de relação existencial, se gosta ou não de passar um tempo nele, se é um espaço que encurta e priva o poder-ser no mundo, ou proporciona uma afinação que delimita o horizonte pela opressão da des-opressão, quer dizer, da não solicitação do ser que, no limite, encolhe o ser-aí de modo tão radical, ao ponto de “perder a paixão da possibilidade”, como disse Kierkegaard, chegando a “ficar desinteressante pra si mesmo”, como indicou Heidegger. É isso que acontece nas crises existenciais, seja nos simples fenômenos como a tristeza, frustração, melancolia branda, como na depressão, entendida aqui como tédio-profundo, até no cansaço e esgotamento presente na síndrome de [*burnout*].

Em suma, chegamos a atingir por meio dessa reflexão, a possibilidade de abrir o horizonte de um outro modo de compreensão sobre as crises e os transtornos existenciais como fenômenos privativos, quando suspendeu as propriedades cerebrais e subjetivas da interpretação por meio da inserção do corporal do corpo, o modo de temporalização do tempo e da espacialização do espaço, na medida em que se perguntou: como um corpo depressivo experimenta e se relaciona com este ou aquele espaço? É um espaço acolhedor ou inóspito, familiar ou estranho? O espaço oprime ou liberta? Quais humores atmosféricos (tonalidades afetivas) perfazem certos lugares? O espaço vivido, é alegre ou triste? O modo de espacialização do seu habitar é organizado ou desorganizado? É um espaço calmo, silencioso que permite a possibilidade de experimentar uma intimidade ou solidão? Ou, por outro lado, é um espaço povoado, ruidoso, barulhento, que priva um modo de ser mais próprio ou íntimo? E, por último, em termos ontológicos, é um espaço que proporciona a ascensão ou a queda do ser.

Essa compreensão possibilitou uma conquista metodológica para pensar aspectos essenciais presentes nas ciências psicológicas na “Terceira Parte”. Assim como o fenômeno da angústia serviu de base para exemplificar a diferenciação do método fenomenológico existencial do método científico-natural, presente na “Primeira Parte”, o fenômeno do “sonho” entra na “Terceira Parte” como prolegômenos, tanto para diferenciar criticamente as interpretações psicológicas vigentes sobre o sonho e sua ligação com o sofrimento e com as psicopatologias, presentes na psiquiatria clássica e a na psicanálise freudiana, ao mesmo tempo, delineou a instituição de um pensar daseinsanalítico, enquanto uma ciência ôntica do existir, a partir de Ludwig Binswanger e Medard Boss em diálogo com Heidegger.

Assim como mostramos que as crises existenciais têm um fundamento ontológico que se sobrepõe ao biológico, o sonho para a fenomenologia não advém de um curto-circuito cerebral; muito menos é um epifenômeno de algo que se encontra atrás, como o inconsciente, que diz respeito a um sentido velado de um desejo reprimido que ficou recalçado na psique e que quer ganhar vozes e se realizar. Ao contrário, para Binswanger e Boss, o sonho é um modo de existir, rico em si mesmo e que é preciso dar atenção ao conteúdo revelado, pois, estes, são manifestações das questões ontológicas em que o ser-aí está passando no momento, com um certo modo de estar-aí-afinado confrontado com o ser, haja vista as imagens oníricas serem formadas e perpassadas pelas tonalidades afetivas que perfazem os modos de abertura e privação, familiaridade e estranheira, de ascensão e queda.

Em decorrência dessa diferenciação metodológica e a instituição da Daseinsanálise por parte de Binswanger e Boss, tivemos a oportunidade de adentrar no âmbito das psicoterapias e desenvolver e apresentar alguns pontos-chaves da terapia daseinsanalítica em um contexto clínico, em comunhão com os existenciais ontológicos de “*Ser e tempo*”: “ser-com, cuidado, linguagem, compreensão, disposição”. Em uma posição crítica, a Daseinsanálise aparece como contraposição ao perigo técnico e funcional do nosso tempo objetivista que, aliás, acabou atravessando a psicologia como técnica aplicada, junto da vigência imperante dos tratamentos medicamentosos dos psicofármacos, como modo de conformação e adequação do ser-aí a um determinado modo de ser específico, como faz o ladrão mitológico Procusto com os viajantes que deitam em sua cama, através de um ajustamento, violentando as singularidades existentes dentro de uma norma correta de elaboração, interpretação e manejo – como correção.

Assim, tivemos a oportunidade de vislumbrar a possibilidade da Daseinsanálise na contemporaneidade, na medida em que esta análise conquistou uma compreensão, atenção e cuidado/cura [*sorge*] sobre o ser-aí a partir de uma relação “simpática” acerca das verdades filosóficas a partir de uma “escuta particularmente aguçada” sobre as questões ontológicas do sofrimento. O que propiciou pensar a Daseinsanálise enquanto ciência ôntica metapsicológica do existir: como sendo a grande meta desta dissertação!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões; De magistro**. Tradução de J. Oliveira Santos, S. J, e A. Ambrósio. De Pina, S.J. 1. ed. 1973. (Coleção os Pensadores).
- AQUINO, Tomás. **Suma teológica**: Teologia, Deus, Trindade. Vol. 1. São Paulo: EDITORA LOYOLLA, 2001.
- ARISTÓTELES. **Da interpretação**. Tradução José Veríssimo Teixeira da Mata. 1. ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- ARISTÓTELES. **De anima**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 2. ed. – São Paulo: Editora 34, 2012 (2ª Edição).
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Volume II. São Paulo: Edições Loyola, São Paulo: 2002.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Tradução Remberto Francisco Kuhnem, Antônio da Costa Leal, Lídia do Valle Santos Leal. – São Paulo: Nova Cultural, 1998. (Os pensadores).
- BINSWANGER, Ludwig Binswanger. **Psicoterapia e análise existencial**: ensaios, conferências e outros documentos. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- BINSWANGER, Ludwig. **Sobre a psicoterapia**. Revista Latinoamericana de psicopatologia fundamental, vol. IV, núm. 1, pp. 143-166. Associação Universitária de pesquisa em psicopatologia fundamental. São Paulo: 2001.
- BINSWANGER, Ludwig. **Sonho e existência**: ensaios e conferências 1: escritos sobre fenomenologia e psicanálise. Tradução Marco Antônio Casanova. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.
- BOSS, Medard. **Angústia, culpa e libertação**: ensaios de psicanálise existencial. Tradução de Bárbara Spanoudis. 3. ed. – São Paulo: Duas Cidades, 1981.
- BOSS, Medard. **Na noite passada eu sonhei**. Tradução de George Schlesinger; revisão científica da ed. de Solon Spanoudis e Davi Cytrynowics; direção da ed. de Paulo E. Ferri de Barros. 2. ed. São Paulo: Summus, 1979. (Coleção Novas buscas em psicoterapia, v. 9).

CABESTAN, Philippe; DASTUR, Françoise. **Daseinsanálise:** fenomenologia e psicanálise. Tradução: Alexander de Carvalho; Revisão: Marco Casanova. 1. ed. - Rio de Janeiro: Via Verita: 2015.

CABRAL, Alexandre Marques. **Psicologia pós-identitária:** da resistência à crítica das matrizes cristãs da psicologia clínica moderna. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

CARDINALLI, Ida Elizabeth. **Daseinsanálise e esquizofrenia:** um estudo na obra de Medard Boss. São Paulo: EDUC: Fapesp, 2004.

CASANOVA, Marco Antônio. **Compreender Heidegger.** 5. ed. Petrópolis, RJ: vozes, 2015.

CASANOVA, Marco Antônio. **Leitura fenomenológica de ser e tempo:** volume um: existência e mundaneidade. – 1. ed. – Via Verita, Rio de Janeiro: 2017.

CASANOVA, Marco Antônio. **Eternidade frágil:** ensaio de temporalidade na arte. 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

CASANOVA, Marco Antônio. **Existência e transitoriedade:** Gênese, compreensão e terapia dos transtornos existenciais. 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.

CASANOVA, Marco Antônio. Da angústia ao cuidado: da suspensão dos sentidos cotidianos à essência do existir como cuidado. In: DUTRA, Elza [organizadora]. **O desassossego humano na contemporaneidade.** III congresso de psicologia & fenomenológica. 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

CASANOVA, Marco Antônio. **Tédio e tempo:** sobre uma tonalidade afetiva fundamental fática de nosso filosofar atual. – Rio de Janeiro, Via Verita, 2021.

CERBONE, David R. **Fenomenologia.** Tradução de Caesar Souza. 3. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. – (Série Pensamento Moderno).

Citações e pensamentos de Fernando Pessoa. Organização Paulo Neves da Silva. São Paulo: Leya, 2011.

CLINI, Míra Mendes. **Contemplações fenomenológicas entre arte e clínica.** Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

DEPRAZ, Natalie. **Compreender Husserl.** Tradução de Fábio Creder. 3. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. – (Série compreender).

DESCARTES, René. **Os pensadores:** Discurso do método; As paixões da alma; Meditações. São Paulo, Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

DILTHEY, Wilhelm. **Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica.** Tradução Marco Casa Nova. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às ciências humanas:** tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história. Tradução e prefácio Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUTRA, Elza; FROTA, Maria Monte Coelho. Encontros e (des)encontros entre as hermenêuticas de Heidegger e Gadamer. In: DUTRA, Elza [organizadora]. **O desassossego humano na contemporaneidade.** III congresso de psicologia & fenomenológica. 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

EVANGELISTA, Paulo. **O transtorno de personalidade borderline na Daseinsanalyse de Alice Holzhey-Kunz.** Revista psicopatologia fenomenológica contemporânea, 2017; 6, (2): 145-157.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos (1900):** obras completas, volume 4. Tradução Paulo César de Souza. 1. ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

FREUD, Sigmund. **Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917):** obras completas, volume 13. Tradução Sergio Tellaroli; revisão da tradução Paulo César de Souza. – 1. ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, Sigmund. **Compêndio da psicanálise.** Tradução Renato Zwick; revisão técnica e apresentação de Noemi Moritz Kon; ensaio bibliográfico de Paulo Endo e Edson Souza. 1. ed. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2015.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização.** Tradução Paulo César de Souza. – 1. ed. – São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I:** Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer; revisão da tradução de Enio Paulo Giachini. 10. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

GALILEI, Galileu. **O ensaiador.** NEWTON Isaac. **Princípios matemáticos, óptica; o peso e o equilíbrio dos fluidos.** Tradução de Helda Barraco [et al.]. – São Paulo; Nova Cultural, 1987. (Os pensadores).

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**: carta a Jean Baufreut (Paris). – 2 ed. rev. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à filosofia**: do acontecimento apropriador. Tradução Marco Casanova; revisão Gabriel Lago Barroso. – 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015³.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcanti Schuback. – 7. ed. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica? **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas Ernildo Stein. 4. ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1991. – (Os pensadores; 5).

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**; Tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcanti Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança paulista, SP: editora Universitária São Francisco, 2015².

HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. Organizado por Peter Trawny; traduzido por Marco Casanova; revisão técnica de Deborah Moreira Guimarães. 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.

HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. Protocolos, diálogos, cartas; editado por Medard Boss; tradução: Gabriela Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado; revisão da tradução: Maria de Fátima de A. Prado e Renato Kirchner. 3. ed. rev. – Escuta, São Paulo: 2017.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia**: hermenêutica da facticidade. Tradução de Renato Kirchner. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. – (Coleção textos filosóficos).

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica**: mundo, finitude, solidão. Tradução de Marco Casanova. 2. ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015².

HÖLDERLIN, Friedrich. **Hiperion, ou, O eremita da Grécia**. Tradução de Marcia C. de Sá Cavalcanti. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. – (Coleção pensamento humano).

HOLZHEY-KUNZ, Alice. **O olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia**. Tradução Marco Casanova. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

HOLZHEY-KUNZ, Alice. **Verdade emocional**: o conteúdo filosófico das experiências emocionais. Tradução, introdução e notas Marco Casanova. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. Tradução Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006. (Coleção Subjetividade Contemporânea).

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**: prolegômenos à lógica pura. Volume 1. Tradução Diogo Ferrer. – 1. ed. – Rio de Janeiro, 2014.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda; revisão técnica de Márcia Sá Cavalcante Schuback. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JAPIASSÚ Marcondes, MARCONDES Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 3. ed. rev. e ampliada. Jorge Zahar Ed. Rio de Janeiro: 1996.

JARDIM, L.E.F. “Prefácio” In: EVANGELISTA, P. (org.) **Psicologia Fenomenológico-Existencial**: Possibilidades da Atitude Clínica Fenomenológica. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015. – (Coleção Pensamento Humano).

KIERKEGAARD, Sören. **Conceito de angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução de Álvaro Luís Montenegro Valls. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013. – (coleção pensamento humano).

MATTAR, Cristine Monteiro. **Depressão, doença ou fenômeno epocal?** 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.

MATTAR, Cristine Monteiro. **Psicologia, cuidado de si e Clínica**: Diálogos com Kierkegaard e Foucault. 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

MATTHEWS, Eric. **Compreender Merleau-Ponty**. Tradução de Marcus Penchel. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. – (série compreender).

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. – 4. ed. – São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011. – (Biblioteca do pensamento moderno).

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução Paulo César de Souza. – 1. ed. – São Paulo: Companhia das letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NUNES, Benedito. **Hermenêutica e poesia: o pensamento poético**. Organização: Maria José Campos. – Belo Horizonte: UFMG, 1999.

PLATÃO. **Íon**. Introdução, tradução e notas de Victor Jabouille. Lisboa, Portugal: Editorial Inquérito, LDA, 1998.

PESSANHA, Juliano Garcia. **Testemunho Transiente**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **Filosofia: Idade contemporânea**, vol. 3. Tradução José Bortolini. – 2. ed. rev. e ampl. – São Paulo: Paulus, 2018.

REYNOLSDS, Jack. **Existencialismo**. Tradução de Caesar Souza. 2. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. – (Série Pensamento Moderno).

RICOUER, Paul. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro: Editora 70, 1976.

RODRIGUES, Joel, Tavares. **Angústia e serenidade: a psicopatologia contemporânea em diálogo com Heidegger**. 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.

SÁ, Roberto Novaes de. **Para além da técnica: ensaios fenomenológicos sobre psicoterapia atenção e cuidado**. – 1. ed. – Via Verita. Rio de Janeiro: 2017.

SAPIENZA, Bilê Tatit. **Do desabrigo à confiança: Daseinsanalyse e terapia**. 2. ed. São Paulo, Escuta: 2013.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. **Hermenêutica e crítica: com um anexo de textos de Schleiermacher sobre filosofia da linguagem**. Volume I. Tradução de Aloísio Ruedell; ver. Paulo R. Schneider. – Ijuí: Editora Unijuí, 2005. – V. I – (Coleção filosofia; 7).

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica: arte e técnica de interpretação**. Tradução e apresentação de Celso Reni Brada. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Tradução de Fábio Ribeiro. 3. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. – (Série Pensamento Moderno).

STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude**: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre “Ser e tempo”**. 5. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

STEGMÜLLER, Wolfgang. **A filosofia contemporânea**: introdução crítica. Vol. 1. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária LTDA, 1977.

VASCONCELLOS, Paulo Sérgio. **Mitos gregos**. São Paulo: Editora objetivo, 1998.