

UFF – UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA

JULIO CESAR DE SÁ RORIZ

PSICOTERAPIA FENOMENOLÓGICA-EXISTENCIAL: ACOLHIMENTO
E TEMATIZAÇÃO DA ANGÚSTIA

NITERÓI - RJ

2010

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

R787 Roriz, Julio Cesar de Sá
Acolhimento e tematização da angústia na clínica fenomenológico-existencial na contemporaneidade / Julio Cesar de Sá Roriz. – 2010.
83 f.
Orientador: Roberto Novaes de Sá.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2010.
Bibliografia: f. 81-83.

1. Psicologia clínica. 2. Angústia. 3. Heidegger, Martin, 1889-1976.
I. Sá, Roberto Novaes de. II. Universidade Federal Fluminense.
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 616.89

JULIO CESAR DE SÁ RORIZ

PSICOTERAPIA FENOMENOLÓGICA-EXISTENCIAL: ACOLHIMENTO
E TEMATIZAÇÃO DA ANGÚSTIA

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

Orientador: Prof. Dr. ROBERTO NOVAES DE SÁ

Niterói - RJ

2010

JULIO CESAR DE SÁ RORIZ

PSICOTERAPIA FENOMENOLÓGICA-EXISTENCIAL: ACOLHIMENTO
E TEMATIZAÇÃO DA ANGÚSTIA

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

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. ROBERTO NOVAES DE SÁ – Orientador

UFF

Prof. Dr. ANDRÉ DO EIRADO

UFF

Prof. Dra. ANA MARIA LOPES CALVO DE FEIJOO

UERJ

DEDICATÓRIA

Dedico esta Dissertação à minha querida esposa Ana Tereza, companheira infatigável, compreensiva e pertinaz que, dia e noite, esteve ao meu lado, não só como fonte inspiradora dos meus melhores momentos nessa difícil arte de escrever, mas, principalmente, pelo seu incentivo e pelo seu amor aos quais senti pulsarem em mim como um indescritível sopro de esperança.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe Eunice e minha irmã Gilka que foram sempre presentes, em apoio afetivo e material, para que eu pudesse me deixar levar adiante nesta jornada acadêmica.

Agradeço também ao meu orientador nesta Dissertação e supervisor dos meus casos clínicos, Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá, pela paciência e sabedoria no trato com a minha angústia, principalmente no significativo momento dessa trajetória acadêmica em que tudo pareceu perder o sentido.

viver "Ninguém é trazido a
para ocultar-se"

Emmanuel

(EMMANUEL/ Xavier, FC. *Estude e Viva*. RJ:FEB, 2001, p.107)

RESUMO

Este trabalho busca refletir sobre o papel da clínica no contemporâneo diante da angústia. Esta tem sido entendida enquanto mal-estar pela tecnologia moderna, a qual trata da angústia como algo simplesmente dado, passível de ser extirpado da existência. No entanto, a clínica fenomenológico-existencial propõe cuidar da angústia através do acolhimento e da tematização da mesma, uma vez que, para a fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, a angústia é uma disposição afetiva, co-originária à existência e, como tal, é a partir dela que o *ser-aí* pode singularizar-se, ou seja, escolher uma existência mais própria.

Palavras-chave: Clínica fenomenológico-existencial. Angústia. Martin Heidegger. Contemporâneo.

ABSTRACT

The present dissertation intends to reflect on the role of the clinic in the contemporary in relation to anxiety (*angst*), which has been understood as unease by the modern technology, and considered as something simply given (*vorhanden*), that can be eradicated of existence. Nevertheless, the existential-phenomenological clinic assumes that anxiety (*angst*) can be approached by means of sheltering and thematization, once for Martin Heidegger's phenomenological hermeneutic, anxiety (*angst*) is a state-of-mind (*befindlichkeit*), co-originary to the existence and, as such, is the cornerstone from which the being-there (*Dasein*) can singularize (*vereinzelt*) itself, in other words, choose a more proper existence.

Keywords: Existential-phenomenological. Clinic. Anxiety. Martin Heidegger. Contemporary

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
I. A ANALÍTICA DO DA-SEIN	14
I.1 - A angústia e o Cuidado	19
II. MUNDO CONTEMPORÂNEO	
II.1 - Heidegger e a Questão da Técnica	29
II.2 - Sobre o Mal-Estar da Contemporaneidade (Contribuições de Giddens, Zimmerman, Scliar e Bauman)	37
III. CLÍNICA FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL	
III. 1 - Situando a clínica	50
III. 2 - A que se propõe a clínica fenomenológico-existencial	53
III. 3 - Clínica e cuidado	55
IV. CASO CLÍNICO	
IV. 1. 1 - Sua cola identitária	58
IV. 1. 2 - Seu modo impessoal ante a incompletude	61
IV. 1. 3 - Seu temor ante a morte.....	63
IV. 2 - Acolhimento e anteposição às narrativas das experiências do paciente, a partir de sua angústia.....	64
IV. 3 - Minhas reflexões sobre o caso clínico.....	76
CONCLUSÃO	79

INTRODUÇÃO

Recentemente, li a seguinte manchete em um jornal¹ da internet que buscava correlacionar tecnologia e felicidade: “Um ser humano sentado pode fornecer lucro simultâneo às 10 maiores corporações do mundo”. Atraído pelo tema, procurei saber mais:

O que o capital necessita para lucrar hoje? Imagine a seguinte cena: uma pessoa sentada, tendo ao redor computador, internet, telefone móvel, televisão ou qualquer outra parafernália eletrônica, fumando cigarro e comendo sanduíche com refrigerante. Este é o cenário ideal para a felicidade das 10 maiores empresas do mundo.

Outro periódico², também do tipo *online*, desenvolveu comentários que aproximavam mal-estar e depressão na chamada modernidade:

A louca e inútil corrida pelos bens materiais, que leva ao endividamento, às depressões, ao fim dos casamentos e ao tiro fatal... na testa, não parece preocupar ou chegar à consciência de muitas pessoas. “Mais e mais” é o lema da modernidade consumista e das aparências.

Em 03 de agosto de 2010, o jornal O Estado de S.Paulo³, publicou, na internet, um artigo do escritor Arnaldo Jabor, refletindo a correlação entre o mercado tecnológico e o deprimido moderno:

A felicidade é uma obrigação de mercado. Antigamente, a felicidade era uma missão a ser cumprida, a conquista de algo maior que nos coroasse de louros; a felicidade demandava "sacrifício". Hoje, a felicidade é uma obrigação de mercado. Ser deprimido não é mais "comercial". A infelicidade de hoje é dissimulada pela alegria obrigatória. É impossível ser feliz como nos anúncios de margarina, é impossível ser sexy como nos comerciais de cerveja. Esta "felicidade" infantil da mídia se dá num mundo cheio de tragédias sem solução, como uma "disneylândia" cercada de homens-bomba. O mercado demanda uma felicidade dinâmica e incessante, cada vez mais confundida com consumo, como uma "fast-food" da alma. O mundo veloz da internet, do celular, do mercado financeiro nos obriga a uma gincana contra a morte ou velhice, melhor dizendo, contra a obsolescência do produto ou a corrosão dos materiais. A felicidade é ter bom funcionamento. Há décadas, o precursor McLuhan falou que os meios de comunicação são extensões de nossos braços, olhos e

¹ http://www.correaneto.com.br/noticias/08/1_8_10kenzo.html

² <http://wp.clicrbs.com.br/luizcarlosprates/2010/08/24/louco-e-feliz/?topo=67,2,18,,77>

³ http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20100803/not_imp589550,0.php

ouvidos. Hoje, nós é que somos extensões das coisas. Fulano é a extensão de um banco, sicrano comporta-se como um celular, beltrana rebola feito um liquidificador... Temos de ser felizes sem esperança.

Em outro noticiário⁴, *online*, o poeta português Mario de Sá Carneiro foi citado como autor de uma singular análise da contemporaneidade, onde é abordada a questão do tédio na relação: "Eu não sou eu nem o outro/ sou qualquer coisa de intermédio/ pilar da ponte de tédio/ que vai de mim para o outro. Sujeito e objeto se confundem cada vez mais".

Estas são algumas falas que ecoam no horizonte da contemporaneidade tecnológica, e que são reproduzidas constantemente nos veículos de comunicação. Percebe-se uma certa correlação entre o desenvolvimento da tecnologia e a presença do sofrimento, do mal-estar dos angustiados, apesar da expectativa que a primeira tem oferecido de um caminho real de felicidade e de bem-estar. Estas falas dos angustiados também chegam à clínica. Como a clínica contemporânea está se relacionando com os angustiados contemporâneos? Como seu mal-estar está sendo abordado na clínica?

A experiência tem me levado a perceber que a abordagem clínica do mal-estar, narrado pelos pacientes, não se restringe a uma questão de método clínico. O sofrimento dos pacientes, principalmente daqueles que se consideram mais bem sucedidos no âmbito do controle tecnológico da realidade, levou-me a uma mais cuidadosa atenção quanto ao sentido de sua fala angustiada. Ao mesmo tempo, foi a angústia que me demandou outra questão: há um outro modo de cuidá-la que não seja ao modo clínico da erradicação da angústia? Outra questão: como a clínica acolheria a angústia de um modo diferenciado, se o paciente e a própria sociedade a consideram um estorvo, uma patologia a ser curada?

Tais questões motivaram-me a escrever esta dissertação. Comecei por uma melhor análise do que se abre no horizonte da contemporaneidade como possibilidade de abordagem da angústia, e posteriormente parti para uma análise da promessa de bem-estar na qual os angustiados se engajam, nos arrastos do controle e da segurança propiciados pela tecnologia.

A partir disto, esta dissertação questiona: se houve promessa de realização com garantias de controle, então, a palavra *produzir* passou a ser sinônimo de bem-estar? E a angústia? Haveria lugar para ela na contemporaneidade tecnológica? Seria possível dar sentido ao sofrimento na era da técnica?

Alguns autores tentaram responder estas questões e, cada um ao seu modo procurou encontrar indícios de causas e soluções para o sofrimento na contemporaneidade. As falas

⁴<http://www.gazetadigital.com.br/articulas.php?key=Arnaldo+Jabor&codcaderno=17&GED=6823&GEDDAT A= 2010-08-04>

angustiadas que ouvi nos encontros clínicos são semelhantes as que esses autores analisaram. Por esta razão, reuni aqui alguns trechos de algumas de suas obras. Trata-se dos autores: Scliar, Giddens, Bauman e Zimmermann, os quais apresentam a questão da angústia pelo viés ou perspectiva sociológica, antropológica e psicológica, respectivamente. Eles partem do entendimento da angústia como um alerta, como algo a ser considerado, pois, para eles, trata-se daquilo que surge de “dentro” do angustiado, sob a forma de um mal-estar denunciativo dos fatos históricos, da política vigente e dos acontecimentos sociais que emergiram no horizonte da contemporaneidade. Tal abordagem levou-os ao entendimento da angústia como um mal-estar próprio da modernidade, e a enumerar influências e “porquês” diversos, sempre no âmbito de uma causalidade externa ou interna, como algo determinante.

Pelo fato destas visões contemporâneas da angústia aproximarem-se da fala angustiada que acompanhei nos encontros clínicos, considerei importante reunir nesta dissertação um breve resumo da perspectiva desses autores, que funcionarão aqui como testemunhas *ônticas* do horizonte tecnológico da contemporaneidade.

No entanto, para me aproximar clinicamente da angústia, não como um sentimento psicologicamente definido, utilizei-me da noção heideggeriana de *cuidado* para investigar as possibilidades do acolhimento da angústia como experiência essencial do *ser-aí*, enquanto fenômeno constitutivo da existência. Como a clínica poderia cuidar da angústia de modo que ela, ao invés de ocupar lugar de sintoma a ser erradicado, possa se tornar caminho para a singularização do ser?

Em rigor, ao discutir a questão do acolhimento e tematização da angústia na clínica fenomenológico-existencial da contemporaneidade, refletirei sobre a *existência*. Em sua obra *Ser e Tempo*, Heidegger utilizou o termo *Da-sein* para designar o ser do homem cotidiano, como ente que pode se questionar sobre o sentido do seu ser. As expressões *Da-sein* (*ser-aí*), *ser-no-mundo* e *existência* designam o modo específico de ser do homem, isto é, o nosso próprio modo de ser. O *ser-aí* é o único ente formador de *mundo* (*aí*) e a *existência*, seu modo de ser. O sentido do seu ser nunca está dado deterministicamente, pois está sempre em jogo no devir temporal. Isto significa dizer que não há nada prévio à experiência, sendo o *ser-aí* convocado a decidir a cada vez. Essa idéia se contrapõe ao entendimento mais comum do homem enquanto essência, substância permanente que antecede ao fenômeno, que separa, portanto, sujeito de mundo. Heidegger, na desconstrução da dicotomia sujeito-objeto, apresentou o homem como um ente cujo modo de ser é abertura de sentido, na qual os fenômenos podem aparecer. Portanto, não existe homem se não for junto aos outros entes, ou seja, não há homem sem mundo, nem vice-versa.

Então, há duas possibilidades de se lidar com a angústia: como algo que se dá num sujeito separado de mundo, o que direciona a clínica a tratar da angústia como acontecimento de causas externas ou internas, portanto passível de controle; ou compreender a angústia como condição da existência, cabendo à clínica se dirigir para a apreensão do seu sentido, a fim de possibilitar sua apropriação e conseqüente liberdade. Heidegger, ao tematizar sobre os modos próprios do *ser-aí*, apontou a angústia como uma disposição afetiva fundamental que favorece a singularização da existência.

Outro ponto importante que me aproximou da filosofia Martin Heidegger, é seu entendimento do ser-aí enquanto ser-para-a-morte. Para o autor, é a finitude da existência que o convoca para a responsabilidade das escolhas. No entanto, essa convocação, que ele denomina clamor da consciência, se dá à partir da angústia. Para ele a angústia aparece, então, como uma disposição afetiva privilegiada da existência, pois ela propicia uma melhor condição para que o existente se aproprie de si mesmo, portanto do modo mais livre e responsável existencialmente. Essas escolhas se dão no âmbito do *cuidado*, que é o modo como o ser-aí lida com os entes que lhe vêm ao encontro, uma vez que o ser-no-mundo já é sempre *ser-com-os-outros*, abertura na qual já se dá o encontro com os entes.

Como a clínica fenomenológico-existencial tematizará o sentido das escolhas do angustiado? Eis o que me proponho desenvolver nesta dissertação.

No primeiro capítulo, será apresentada, de modo resumido, a Analítica do *Da-sein*, dirigida principalmente aos itens que interessam à clínica, tais como as estruturas da existência, cuidado e angústia. No segundo capítulo, abordarei o horizonte histórico de sentido da contemporaneidade, numa perspectiva heideggeriana, mais especificamente em seu texto “A Questão da Técnica”. A partir dessa compreensão, poderemos refletir sobre os balizamentos ônticos do modo contemporâneo de existir, tal como é relatado por alguns autores das áreas das ciências humanas. No terceiro capítulo, apresentarei a clínica a partir da perspectiva da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, com o auxílio de autores que abordam a clínica daseinsanalítica, tais como Medard Boss, Bilê Tatit Sapienza, João Augusto Pompéia, Ana Maria Feijoo e outros. Por fim, no capítulo IV, foi desenvolvido e analisado um caso clínico, no qual é apontado o acolhimento e a anteposição às narrativas das experiências do paciente, a partir de sua angústia.

I. A ANALÍTICA DO DA-SEIN

O filósofo alemão Martin Heidegger pesquisou o modo de ser do homem, em sua medianidade cotidiana. Nomeou-o *Da-sein*, *ser-aí*, que, como já visto, é um existente, ou seja, lançado no seu existir, sendo a sua *essência*⁵ a própria existência.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger apontou as estruturas existenciais do *ser-aí*, no âmbito da “Analítica do *Da-sein*”, temas esses que considero importantes para esta dissertação. O psiquiatra suíço Medard Boss fez de um comentário do próprio Heidegger sobre sua obra *Ser e Tempo*⁶:

Assim, a questão que surge necessariamente, de quem, o quê e como é o homem, é tratada em *Ser e Tempo*, exclusiva e constantemente, a partir da questão do sentido do ser. Com isto já está decidido que a questão do homem em *Ser e Tempo* leva à Analítica do *Dasein*.

Heidegger, ao pesquisar a questão do ser do homem, em sua Analítica do *Da-sein* (*Daseinsanalytik*), utilizou-se de um método de investigação apoiado na fenomenologia⁷ de Edmund Husserl:

A palavra fenomenologia exprime uma máxima que se pode formular na expressão: “às coisas em si mesmas!” – por oposição às construções soltas no ar, às descobertas acidentais, à admissão de conceitos só aparentemente verificados, por oposição às pseudo questões que se apresentam, muitas vezes como “problemas”, ao longo de muitas gerações.

Através da fenomenologia, Heidegger desenvolveu uma compreensão significativa do sentido do ser dos entes pesquisados, diferentemente do método utilizado pelas Ciências Naturais, que mantiveram em pauta as interpretações metafísicas exclusivamente focadas nos entes, como se estes possuíssem uma essência permanente. A partir dessa concepção, foram sendo estabelecidas leis que os regem segundo os materiais constitutivos de suas “essências”,

⁵ Essência: segundo INWOOD, M. *Dicionário de Heidegger*. RJ: Jorge Zahar Editor, 2002, p. 54 - 55: “natureza interna” ou “princípio” de uma coisa. Ou mesmo “quintessência” de uma coisa, sua “natureza essencial”. Para Heidegger, em *Ser e Tempo*, “essência” [‘Wesen’] do *Da-sein* encontra-se em sua existência (HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, Parte I, §42. Petrópolis: Editora Vozes, 2002a, p. 117).

⁶ HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001, p. 145.

⁷ HEIDEGGER, M. op.cit, 2002a, p. 117.

consideradas a razão de ser de suas estruturas funcionais. E assim, até hoje, as Ciências buscam encontrar explicações para os fenômenos, com representações causais do âmbito psíquico; da interioridade corporal; da influência social, educacional, política, científica, sociológica, matemática e psicológica.

O ente cujo ser é abertura, diferentemente dos outros entes que são simplesmente dados, está sempre lançado no seu *aí*, nada existindo prévio a si mesmo, pois, conforme dito anteriormente, *Da-sein*, *ser-aí* ou *pre-sença* é, ontologicamente, *ser-no-mundo*. E, como *ser-no-mundo*⁸, a sua existência está em jogo no devir temporal, sendo convocado pelos outros entes que lhe vêm ao encontro, no horizonte das possibilidades. Por este *aí*, traduz-se *mundo*, a partir de sua mundanidade, pois *Da-sein* é abertura de sentido e, ao mesmo tempo, é mundano. Isto quer dizer que não poderá haver “mundo” sem *Da-sein* e vice-versa. Portanto, no âmbito do pensamento heideggeriano não há dicotomia sujeito-objeto, pois *Da-sein* e *mundo* são co-originários.

Neste sentido, o *ser-aí* distingue-se de outros entes simplesmente dados (intramundanos), pois estes não podem ser abertura de sentido. No entanto, as coisas podem ser entendidas enquanto coisas pelo *Da-sein*, uma vez que este está sempre em jogo, numa certa compreensão disposta, pois *Da-sein* é *ser-em* e, como tal, estrutura-se inseparavelmente em sua abertura como *disposição* (*Befindlichkeit*), *compreensão* (*Verstehen*) e *discurso* (*Sprache*).

Disposições afetivas, segundo Casanova⁹, “são como atmosferas, que nos envolvem de tal forma que tudo imediatamente se mostra a partir de seu modo de afinação”. O autor considera também que elas não são resultados de arranjos de nossa interioridade causados por elementos externos ou internos. Heidegger¹⁰ afirma que as tonalidades afetivas “são o *como* de acordo com o qual as coisas são para alguém de um modo ou de outro” e se estruturam segundo três caracteres ontológicos: Primeiro: “a *disposição* abre o *ser-aí* em seu estar lançado e, na maior parte das vezes e antes de tudo, segundo o modo de um desvio que se esquiva”¹¹. Segundo: “ela é um modo existencial básico da abertura igualmente originária de mundo, de co-presença e existência, pois também este modo é em si mesmo *ser-no-mundo*”¹²

⁸ NUNES, B. *Passagem para o poético. Filosofia e Poesia em Heidegger*. SP: Editora Ática, 1992, p. 73. (Obs.:Este autor define *ser-no-mundo*: “condição transcendental de um ente que se compreende a si mesmo compreendendo o mundo, em confronto com os entes intramundanos”)

⁹ CASANOVA M.A. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p.109.

¹⁰ HEIDEGGER, M. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica Mundo, Finitude, Solidão*. RJ: Forense,1883, p. 81.

¹¹ HEIDEGGER, op.cit, 2002a, p. 190

¹² ibid. p. 191

e, terceiro: “contribui sobremaneira para uma compreensão mais profunda da mundanidade do mundo”, pois, conforme complementa Heidegger, “na disposição subsiste existencialmente um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro”¹³.

Para Heidegger toda *compreensão* está sempre sintonizada com o humor. “Na compreensão subsiste, existencialmente, o modo de ser do ser-aí enquanto poder-ser”.¹⁴ É condição de possibilidade da “compreensão” que, no senso comum, constitui o sentido de “um” modo possível de conhecimento entre outros *Ser-aí*. O *Da-sein* é, de tal maneira, o que ele sempre compreendeu ser dessa ou daquela maneira. Sendo tal compreensão, ele “sabe” a quantas ele mesmo anda, isto é, a quantas anda o seu poder-ser. Em outras palavras: “*compreender* é o ser existencial do próprio poder-ser da *pre-sença* de tal maneira que, em si mesmo, esse ser se abre e mostra a quantas anda seu próprio ser”.¹⁵ Compreensão, como dito anteriormente, é o existencial que permite que o *ser-aí* lide com as coisas enquanto coisas, o que significa dizer que ele se relaciona com o ser dos outros entes tal como são. Esta compreensão se dá sempre numa determinada tonalidade afetiva, dela não podendo se separar, o que nos permite dizer que, segundo o pensamento heideggeriano, toda compreensão é sempre compreensão disposta.

Além da disposição e da compreensão, o *discurso* também é estrutura existencial do ser-aí e é co-originário. Por *discurso*, Heidegger entende como sendo “o fundamento ontológico-existencial da linguagem”.¹⁶ Sendo assim, o *discurso* não se refere somente ao que se fala, mas também à escuta e ao silêncio. Na medida em que toda compreensão já está sempre articulada, o *discurso* “é a articulação em significações da compreensibilidade inserida na disposição do ser-no-mundo”.¹⁷

Retornando à constituição ontológica do *ser-no-mundo*, *Da-sein* é um ente cujo modo de ser é relacional, não estando restrito a uma estrutura intrapsíquica, pois se constitui *no mundo*, ao modo do *cuidado*, pela condição ontológica de *ser-com-os-outros*.

A palavra alemã *Sorge* (cura, cuidado) designa o modo de ser fundamental do ente cujo ser é *aí*, aberto para os outros entes que lhe vêm ao encontro no mundo, ao modo da *ocupação* e da *preocupação*. Heidegger nomeou como sendo o modo de *ocupação* do *Da-sein* esse encontrar-se com os entes cujo modo de ser é simplesmente dado. Ao modo relacional com os

¹³ *ibid.* p. 191 - 192.

¹⁴ *ibid.* p. 198.

¹⁵ *ibid.* p. 200.

¹⁶ *ibid.* p. 219.

¹⁷ *ibid.* p. 221.

outros *Da-sein*, ele chamou de *preocupação*¹⁸ (*Fürsorge*). Quanto ao modo da *ocupação*, Heidegger¹⁹ afirma:

Em oposição (aos) significados pré-científicos e ônticos, a presente investigação usa a expressão “ocupar-se” para designar o ser de um possível ser-no-mundo.

Esse ser-no-mundo, primeiramente, existe no modo da *ocupação* (*Besorgen*), que é o modo mais comum do *Da-sein* se relacionar com os entes, pois é sempre através do seu manuseio, no âmbito da manualidade²⁰, que ele pode oferecer, significativamente, um sentido de uso para as coisas com as quais se relaciona, desde que estas estejam funcionando de acordo; caso contrário, abrem-se ao *Da-sein* novas outras perspectivas de *mundo*, outros sentidos que não estão no âmbito do ser simplesmente dado.

Das disposições afetivas, a que Heidegger considera mais fundamental, em sua obra *Ser e Tempo*, é a *angústia*. Mais adiante, abordarei com mais profundidade o tema da *angústia*. Torna-se importante apontar aqui que a *angústia* se desvela justamente diante do que não é do âmbito do controle que caracteriza a contemporaneidade. Assim, o *Da-sein*, no estado de aberto, angustia-se ante o poder-ser mais próprio de ser-no-mundo. Retirado de sua decadência, ganha liberdade de responsabilizar-se pelas suas escolhas, na singularidade do que lhe é próprio.

Vimos até aqui que o *Da-sein* é ser-no-mundo e, como tal, realiza esta possibilidade no âmbito da compreensão disposta, através da qual se lança existencialmente. O seu modo de ser impessoal e impróprio não o retira do caráter de ser-com. Sempre determinado por sua *facticidade*²¹, antecipa-se a si mesmo, e se abre, nunca completamente, aos entes que lhe vêm ao encontro no mundo, em possibilidades de ser, no sentido pré-compreensivo, conforme Heidegger²²:

O conceito de sentido abrange o aparelhamento formal daquilo que pertence necessariamente ao que é articulado pela interpretação que compreende. Sentido é a perspectiva em função da qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dela que algo se torna compreensível como algo.

¹⁸ *ibid.* p. 95.

¹⁹ *ibid.* p. 95.

²⁰ Manualidade é a determinação categorial dos entes tal como são “em si”. Todavia, a manualidade apenas se dá com base em algo simplesmente dado. (HEIDEGGER, *op.cit.* 2002a, p. 114).

²¹ Heidegger: “Chamamos de facticidade o caráter factual do fato da pré-sença em que, como tal, cada pré-sença sempre é”. Acrescento: como é, de fato, *no mundo*. (*ibid.* p. 94).

²² *ibid.* p. 208

Ou seja, apreendendo o sentido de suas experiências no *mundo*, o *Da-sein* relaciona-se com os entes cujo ser é *Da-sein*, podendo, no entanto, restringi-los como se fossem “sujeitos” encapsulados, produtores de significados. Mas, o sentido, nem está lá na “coisa” externa e nem produzida pelo “sujeito”. Segundo Heidegger²³:

Sentido é o contexto no qual se mantém a possibilidade de compreensão de alguma coisa, sem que ele mesmo seja explicitado ou, tematicamente, visualizado.

Mesmo que não esteja tematicamente explicitado, só o ente cujo ser é *Da-sein* possui a possibilidade de relacionar-se com a coisa enquanto coisa. Isto é o que faz o *ser-ai*, em sua possibilidade ontológica de se desvelar para o âmbito de suas escolhas, poder projetar-se no *mundo*, em consonância com sua *facticidade*, desvelando determinada possibilidade e não outra que, ao mesmo tempo, lhe estará encoberta.

Será no modo *impessoal*, isto é, num estado de indiferença, fugindo de si-mesmo, que o *ser-ai* convergirá seu modo de ser para o encobrimento, ao mesmo tempo em que estará perdido de ser “si-próprio”. Em *queda*, no início e na maior parte das vezes, o *Da-sein* encobre as possibilidades de sentido de ser-próprio e também dos outros entes intramundanos, podendo tomar-se como se fosse, ele mesmo, um ente cujo ser é simplesmente dado. Quanto a *queda*²⁴, Heidegger assim se expressou:

Na *de-cadência*, trata-se, apenas de poder-ser-no-mundo, embora no modo da impropriedade. A pre-sença só pode de-cair *porque* nela está em jogo o ser-no-mundo, trabalhando pela compreensão e disposição. Em contrapartida, a existência *própria* não é algo que paire sobre a de-cadência do cotidiano. Em sua estrutura existencial, ela é apenas uma apreensão modificada da cotidianidade.

Apreensão modificada da cotidianidade porque, como já dissemos, o *Da-sein* não está no estado de aberto no âmbito da totalidade. A sua ontológica possibilidade de poder-ser, inclui a de fechar-se ao seu poder-ser. Mas, indiferentemente a isto, o *ser-ai* é ser-para-a-morte, e, sendo projeto, é um vir-a-ser que nunca se completa enquanto existente, pois *Da-sein* é finito. Na sua ontológica incompletude existencial, surge para o *Da-sein* a possibilidade da morte como concreta determinação do fim de sua existência, que, na antecipação, deixa-o aberto ao

²³ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* Parte II, Petrópolis: Editora Vozes, 2004, p. 117.

²⁴ *Queda = decadência*, conforme HEIDEGGER, op.cit. 2002a, p. 241.

seu poder-ser mais próprio. Ser-para-a-morte, então, refere-se, exclusivamente, à morte existencial do *Da-sein*, que, no início e na maior parte das vezes, escapa desta experiência antecipativa.

I.1 - A ANGÚSTIA E O CUIDADO

I. 1. 2 - Angústia

Kierkegaard²⁵, refletindo sobre um conto de Grimm, aponta a angústia como constituinte do possível da liberdade, e diz que apenas essa angústia forma, pela fé, o “homem” ante a sua finitude, ao arrasto das ilusões. O autor questiona:

E qual o juiz esperto que sabe acertar no interrogatório, que sabe revistar o réu com perguntas, como a angústia jamais o deixa, nem nos prazeres, nem no íntimo da confusão, nem durante o serviço, nem de dia, nem de noite?

Eis a questão que me proponho desenvolver nesta dissertação: apresentar a angústia como âmbito de tematização na clínica fenomenológico-existencial, apesar da dificuldade, na qual o *Da-sein* se vê envolvido não só pelo mal-estar, mas também pela ânsia de controlá-la como se ela fosse um estorvo a ser extirpado.

No capítulo anterior, à luz da analítica do ser-aí, fiz uma breve referência à *angústia*, como uma *disposição* que leva o *Da-sein* à singularização. Este, quando aberto ao seu ser mais próprio, na condição de ente cujo ser é para a morte, não se desvia da sua angústia. O *ser-aí* angustia-se, pois, existencialmente, *é* e sempre foi um ser para-a-morte, angustiado em sua antecipação. Só que, no início e na maior parte das vezes, o *Da-sein* desvia-se para o discurso impessoal, para o falatório. Em *queda*, o existencial experiencia sua antecipação da morte, ao modo impróprio, ou seja, ao modo do temor daquilo que pode ser o seu mal-estar. Desvia-se e, ao mesmo tempo, encobre o sentido próprio do *ser-aí* que *é*: eis aí o *Da-sein* expressando seu temor como angústia imprópria. Só neste momento, ou seja, o *ser-aí* em antecipação à própria finitude, ele se volta para suas possibilidades mais próprias e, diante de

²⁵ KIERKEGAARD, S. *O Conceito de Angústia*. Tradução de Torrieri Guimarães, SP: Hemus, 1968, p.157

sua finitude, no modo pessoal, permanece em estado de aberto à *de-cisão*²⁶, aberto para escolhas mais próprias, não mais perdido no impessoal. Assim, o existente é arrastado ao experimentar de sua *angústia*, através de um mal-estar, do qual, momentaneamente, não poderá desviar-se. Heidegger²⁷ desenvolve seu pensamento quanto ao modo próprio:

Propriedade da pre-sença agora não é mais uma expressão vazia e nem uma idéia inventada. Todavia, mesmo assim, o sentido próprio do ser-para-a-morte enquanto poder-ser todo em sentido próprio, existencialmente deduzido, permanece um projeto puramente existencial, que ainda necessita de um testemunho da pre-sença.

O citado projeto puramente existencial do *ser-aí* está fundamentado no *clamor* que o convoca para ser-mais-próprio, apropriar-se livremente de suas escolhas. E é deste modo que, em raros momentos, o *Da-sein* não se restringe às configurações determinísticas do cotidiano, e, no silenciar do “barulho” cotidiano e impróprio, abre o seu poder-ser como singularidade.

É no seu poder-ser impessoal que existe a possibilidade do *ser-aí* existenciar o âmbito da sua pessoalidade. Nesta projeção, no âmbito das próprias escolhas, entram em jogo outras possibilidades, por ele se assumir livre no jogo da liberdade, no âmbito irresistível do arrasto do poder-ser mais próprio. O “arbítrio” e a “vontade”, o “certo” o “errado”, não prevalecem neste arrasto ao aberto para a decisão que lhe é própria: vigora aí uma de-cisão antecipadora, no silenciar do ruído do falatório que, antes, arrastava o *ser-aí* para as determinações controladoras do mundo impessoal.

Vimos, aqui, que o *ser-aí* se angustia por si mesmo, uma vez que é ser-para-a-morte, finito. Feijoo²⁸ define a *angústia* do *ser-aí* como modo de liberdade:

A angústia, como modo de liberdade, deve ser mantida: experimentá-la e nela emergir são o possível da liberdade. O homem se constitui como liberdade, daí a angústia frente ao real e ao futuro, onde se dá o mundo das possibilidades. Muitas vezes, no entanto, o homem quer fugir de sua liberdade e, conseqüentemente, da sua angústia, assumindo-se, no mundo, como não-liberdade.

O *Da-sein* assume-se, no mundo, como não-liberdade ao modo medroso. Feijoo, em continuação à citação acima, desenvolve seu pensamento sobre a angústia e a fuga do *ser-aí*

²⁶ De-cisão: “Ao elaborar a de-cisão como o projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser e estar em débito mais próprio, esta investigação se vê capacitada a delimitar o sentido ontológico do poder-ser todo em sentido próprio da pre-sença”. (conforme HEIDEGGER, op.cit, 2004, p.91)

²⁷ HEIDEGGER, ibid. p. 91.

²⁸ FEIJOO, A.M.L.C. *A Escuta e a Fala em Psicoterapia*. São Paulo: Vetor, 2000, p. 115

em função de sua própria liberdade: diz que o medo é uma modalidade ôntica que surge ao *Da-sein* temeroso de algo específico. Como se fosse um ente intramundano, arrastado pela representação das ameaças que lhe vêm ao encontro no horizonte da contemporaneidade. A citada autora, sempre com Heidegger, distingue claramente a *angústia* daquilo que nomeamos como sendo o medo ou o temor: há o medo em função dos seres do “mundo”; a angústia se impõe a si mesma. Assim sendo, temor é angústia imprópria, na *queda*.

Como já vimos, a angústia não sabe com o que ela se angustia, porque aquilo com o que ela se angustia não está em lugar algum. Para Heidegger²⁹, o temor é uma disposição afetiva, angústia imprópria. Há três modalidades de temor: o que se teme, o temer e o pelo quê se teme. Quanto ao primeiro, um ente vem ao encontro no modo de ser do manual (simplesmente dado) ou vem um ente cujo ser é *Da-sein*: o temeroso entra num estado de estranhamento conhecido, pois na ameaça, o que está ameaçando é considerado incontrolável, irradiando, com isso, o que já era danoso e que pode aproximar-se ou não. O segundo (temer) torna-se uma adormecida possibilidade do *Da-sein* aberto. Aí o temor vem após a “certeza” esmorecida de que não havia ali qualquer ameaça, que assume a condição de “terrível”, entregue à disposição do temor. O terceiro é pelo quê se teme, ou seja, aquilo pelo que teme é o próprio existente, pois seu ser está em jogo. Há modalidades de temor que podem ser designadas como terror, pavor, horror ou ao contrário, timidez, receio etc. Tudo isto está no contexto ou no âmbito da fuga do *Da-sein* e o medo também aparece como disposição afetiva que pode se presentificar.

Pode-se diferenciar temor e angústia: a angústia é vazia, não é nada, pois não tem do que se angustiar. Temor, como já disse, é *queda* da angústia, pois está direcionado a um ente (intramundano) da existência. A angústia³⁰ retira do *Da-sein* a possibilidade de, na *queda*, compreender a si mesma a partir do “mundo” e na interpretação pública. Explicita-se assim que pelo quê a angústia se angustia não é um modo *determinado* de ser, mas sempre como uma possibilidade do *Da-sein*. O *ser-aí* se angustia pelo simples estar no mundo. Mas há uma estranheza quando se angustia que pode ser um não sentir-se em casa que remete o *Da-sein* ao estado fundamental de ser-no-mundo. Assim, aberto (na angústia) ante a sua finitude, o *Ser-aí* possui a possibilidade de ultrapassar a si mesmo, conforme Heidegger, onde aborda o ser do *Da-sein* como *cuidado*. Diz Heidegger³¹:

²⁹ HEIDEGGER, op. cit, 2002a, p. 195.

³⁰ *ibid.* p. 251.

³¹ HEIDEGGER, op. cit, 2004, p. 255.

Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza. Essa singularização retira o *da-sein* de sua decadência, e lhe revela a autenticidade e inautenticidade como possibilidades de seu ser.

Para Heidegger “o angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo”³². A angústia se angustia como ser-no-mundo. Como tal, o ser finito, ser-para-a-morte, ou seja, o *Da-sein* angustia-se com o seu poder ser.

São as certezas da finitude da existência e do nada como perspectiva que tornam a existência angustiante. Heidegger denominou de *humor*, e não de sentimento, a estrutura ontológica da existência: nada para além da morte como horizonte daquilo que o *Da-sein* não pode controlar e para qual existencializa-se no mundo, por ser um ser-para-a-morte.

Da-sein, no entanto, no início e na maior parte das vezes, tende ao encobrimento, ao não reconhecimento da sua condição de abertura de sentido e de finitude. A Angústia convida o *Da-sein* a se responsabilizar pelas suas escolhas e o remete à existência, como abertura de sentidos. Para Heidegger, a angústia possui o privilégio de remeter o *Da-sein* ao seu poder-ser mais próprio. Quando Heidegger afirma que a angústia singulariza é porque ela traz consigo a possibilidade de uma quebra do domínio irrestrito do discurso cotidiano sobre o ser e de uma retomada de seu poder-ser mais próprio³³.

Como vimos, *existência* é marcada por um vir-a-ser e só se extingue com a morte. O *Ser-aí* existencializa-se no devir e isso o angustia. Não há como se essencializar a angústia, nem se estabelecer um porquê da angústia angustiar-se. Heidegger³⁴ quanto a isto, assim relacionou a angústia:

A angústia retira, pois, da presença a possibilidade de, na de-cadência, compreender a si mesma a partir do “mundo” e na interpretação pública. Ela remete o *Da-sein* para aquilo pelo que a angústia de angustia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo.

Martin Heidegger utiliza-se do verbo remeter, pois a *angústia* mantém o *Da-sein* no estado de *aberto* ao que lhe é mais próprio. Ante o nada, ele experimenta a angústia que o retira das coisas cotidianas, da impessoalidade, para a singularização. A *angústia* é uma *disposição* que obriga o *Da-sein* à propriedade – o *ser-aí* em aberto para as possibilidades da finitude de sua existência.

³² HEIDEGGER, op. cit, 2002a, p. 251.

³³ CASANOVA, op. cit. 2009, passim

³⁴ HEIDEGGER, op.cit, 2002a, p. 251.

Quase sempre, o *existente* quer se desonerar de se defrontar com sua incompletude. “Estar em *débito* é ter que assumir a responsabilidade que cada ser-aí tem para consigo mesmo”³⁵. *Da-sein* está em débito, pois faz as escolhas de “todo mundo”, em detrimento de outras escolhas mais próprias. O ente cujo ser é *Da-sein* está sempre lançado, ao encontro dos outros entes, na liberdade de escolher as possibilidades que lhe são desveladas. No início e na maior parte das vezes, ele tem ilusão de completude no modo *impessoal*, de controle de tudo sobre o devir temporal. Heidegger³⁶ afirma que “o disparo psicológico da angústia só é possível porque o *Da-sein*, no fundo do seu ser, se angustia”. Mas, há o *clamor*, que é afinado com a angústia, convocando o *Da-sein* a se apropriar de suas escolhas, responsabilizando-se na singularidade de ser mais próprio. O *Da-sein*, no entanto, também pode desviar-se do sentido que lhe é próprio, perdendo-se no *impessoal*.

O ser-aí se depara, então, com um projeto visando o ser em débito, que nasce da antecipação da morte, pelo seu poder-ser mais próprio. Este é o *débito* que o ser-aí tem para consigo mesmo e que só faz sentido para ele quando envolve *angústia* e morte. O *Da-sein* se depara com a voz da consciência e esta abre um caminho possível do *ser-aí* ser singular, que significa dizer: ser além da tutela do discurso cotidiano.

No processo de singularização há uma suspensão silenciosa do discurso sedimentado de mundo. Casanova dá continuidade ao seu pensamento dizendo que a morte abre a possibilidade de singularização e a angústia o confronta com seu caráter próprio de poder-ser, pois conforme Heidegger, ao experimentar a si-mesmo como um ser lançado a partir do processo de singularização, o *ser-aí* se rearticula de outro modo com a facticidade.

O *ser-aí*, aberto ao horizonte nas possibilidades de escolhas, junto aos entes que lhe vêm ao encontro no mundo, lançado ao horizonte da contemporaneidade, compreende a finitude de sua existência, por ser um para-a-morte e sofre o seu indisfarçável mal-estar.

Em sua *Analítica do Da-sein*, Heidegger pesquisou a angústia como uma disposição afetiva cuja compreensão do sentido singulariza.

³⁵ “CASANOVA, op. cit, 2009, p. 136.

³⁶ HEIDEGGER, op. cit, 2002a, p. 254.

I. 1. 2 – Cuidado:

Ao abordar a angústia, Heidegger enseja a possibilidade do existente sair da *inautenticidade*, na qual pode, ao contrário, assumir a sua *autenticidade*. No modo da *preocupação*, o *Da-sein* recapitula seu existir e toma consciência (*Gewissen*) do caráter essencialmente finito de sua existência e do caráter essencialmente temporal do ser. O *Da-sein* antecipa-se diante da existência fáctica e é lançado na decadência, na estrutura fundamental da *preocupação* (*Sorge*), enquanto *cuidado* que é.

A perspectiva da *morte*, portanto, constitui uma limitação do poder-ser, pois é impossibilidade não-ser. Diz Heidegger³⁷: "o 'fim' do ser-no-mundo é a morte. Esse fim, que pertence ao poder-ser, isto é, à existência, limita e determina a totalidade, cada vez possível, do *Da-sein*". Deste modo, a morte só pode ter sentido para quem existe e se apresenta como um dado fundamental da existência.

Ser para a morte não significa, porém, pensar na morte, mas antecipar a morte como contingência que se expressa ao *Da-sein*, independente da sua vontade. Ser-para-a-morte abre um modo de estranhamento em todo o *ser-aí*. O homem sendo um ente cujo ser é *Da-sein*, coloca-se, assim, diante de seu próprio ser. A certeza da finitude da existência privilegia esse destino do qual nenhum *ser-aí* escapa. Deste modo, ele assume a própria existência, já que a experiência da morte é sempre apenas dele. Como Heidegger³⁸ afirma:

[...] não se deve confundir a angústia com a morte, como temor de deixar de viver. A angústia não é um humor fraco, arbitrário e casual de um indivíduo singular, mas sim a abertura do fato de que, como ser lançado o *ser-aí* existe para o seu fim.

O filósofo alemão Martin Heidegger demonstra claramente a interdependência dos conceitos de medo, angústia, nada e morte, no âmbito das analíticas do *Da-sein*. É no ocorrer desses fenômenos que pode presentificar-se a virada na existência humana, quando, então, o existente é tocado pelo clamor do ser que é.

A *cura* também não se restringe à presença da alegria ou da felicidade, pois falando em termos heideggerianos, tratamos aqui da finitude do *ser-aí* que está em jogo em sua existência e o modo do *cuidado* que sempre é.

³⁷ HEIDEGGER, op. cit, 2004, p. 12.

³⁸ *ibid.* p. 33.

Na estrutura filosófica de Ser e Tempo, o conceito de *cuidado* (*Sorge*), ou seja, “cura” no sentido do *cuidado*, do ponto de vista da existência, vem a ser entendido como tal, numa atitude de *serenidade*. “Cura” pode ser tratamento, terapia, cuidado, atenção, dedicação, mas, o *ser-aí*, existência, sempre pertencerá ao *cuidado*. Conforme Heidegger³⁹, o *Da-sein*, por ser ontologicamente junto aos outros que vêm ao seu encontro no conjunto do instrumental à mão, faz mundo circundante o *mundo* do *Da-sein*, que é *mundo* compartilhado. Pois, *Da-sein* é *ser-em* e é *ser-com-os-outros*.

Em continuidade à Analítica do *Da-sein*, agora, abordaremos o modo da relação do *ser-aí* junto aos entes, sejam eles mundanos e intramundanos. Vimos que estes últimos são os entes simplesmente dados, com os quais o *ser-aí* se relaciona ao modo da *ocupação*. Apresentamos agora o *Da-sein* se relacionando com os entes, entre dois modos extremos da *preocupação*: *substituição-dominadora* e *anteposição-liberadora*⁴⁰. Segundo Heidegger, isso é o modo do *cuidado*, ou seja, a condição de possibilidade do *Da-sein* cuidar ou não cuidar, atender, abrigar ou desabrigar etc. Um ente cujo ser é simplesmente dado não abre esta possibilidade. O existente está sempre implicado e o sentido da sua existência está sempre em jogo na abertura. Essa abertura abre espacialidade junto à presença dos entes que lhe vêm ao encontro no mundo. O *Da-sein* existe pelo poder-ser si mesmo, pois existindo (sempre lançado) presentifica-se no âmbito dos entes no mundo. Neste existir, faz-se presença em sua existência fática. O *ser-aí*, como já disse, abre as possibilidades de mundo e, ao mesmo tempo, é angustiado por ser e estar sempre lançado no mundo. O ente cujo ser é simplesmente dado não se angustia, pois seu ser não é *Da-sein*. Heidegger⁴¹ demonstra essa diferença ao discriminar ser e ente:

Chamamos de “ente” muitas coisas e em sentidos diversos. Ente é tudo de que falamos, tudo que entendemos, com que nos comportamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos. Ser está naquilo que é e como é, na realidade, no ser simplesmente dado (Vorhandenheit), no teor e recurso, no valor e validade, no *Da-sein*, no “há” (...) “ser é sempre o ser de um ente”.

Há um modo de ser-no-mundo, que não é próprio do ser simplesmente dado, ao qual Heidegger denominou cuidado (cura, *Sorge*), palavra que designa o modo de ser ontológico do *Da-sein*, ou seja, dele estar sempre referido a outro ente, desvelando possibilidades de

³⁹ HEIDEGGER, op. cit, 2002a, p. 169.

⁴⁰ ibid. p. 174.

⁴¹ ibid. p. 35.

sentido. Segundo Heidegger, há dois modos básicos do cuidado: *ocupação* (*Bersorgen*) e *preocupação* (*Fürsorge*).

Na *preocupação*, o *ser-aí* “substitui”⁴² o lugar do outro, tornando-o dependente e dominado na ocupação do manual, ao mesmo tempo em que lhe retira o “cuidado”. Podemos aqui assinalar que há exemplos disso no próprio âmbito da clínica, pois há terapias que, por determinações teóricas pré-estabelecidas, de alguma forma, tentam “dar conta” do existir do existente que lhe vem ao encontro.

A *anteposição libertadora*, segundo modo da *preocupação*, não substitui o outro e o põe diante de suas próprias possibilidades de ser-no-mundo juntamente com os outros entes que lhe vêm ao encontro. Não é uma ocupação no sentido comum do termo, mas o *cuidado* na clínica, ao modo de ser-com. No encontro terapêutico, o psicoterapeuta deixa-se levar para as manifestações de possibilidades que são próprias ao paciente. Mas não é só na clínica que esses dois modos da *preocupação* (substitutivo-dominador e antepositivo-libertador) se fazem presentes, no âmbito do *Da-sein* em sua experiência, enquanto ser-com. Sendo dois extremos da *preocupação*, ocorrem também na relação cotidiana, seja na “ocupação” com as “coisas” (entes simplesmente dados, à mão), seja na *preocupação*, orientando-se por uma compreensão prévia, em co-presença, no mundo.

Ficou aqui assinalado que, para a fenomenologia de Heidegger, os modos de relação do *ser-aí* não se constituem como se fossem “sujeitos”. O terapeuta é um ente cujo ser é *Da-sein*, ser-no-mundo-junto-com-os-outros-entes-que-vêm-ao-encontro e esta é a condição de possibilidade dele compreender o outro, sem precisar de qualquer técnica mediativa. A existência, assim, não cede lugar às teorias e às técnicas no âmbito da verdade. O psicoterapeuta já sempre se encontra na pré-compreensão do outro, pois é *ser-aí*, e como tal lança-se em jogo, na relação que favorece o cuidado terapêutico, conforme a Ontologia do Ser do *Da-sein* de Martin Heidegger. Deste modo, o *ser-aí* e o sentido da sua existência são compreendidos em um encontro terapêutico cuja base é fenomenológico-existencial.

Heidegger, por sua vez, também apresenta as estruturas do impessoal do *Da-sein* na sua medianidade e interroga-se sobre o modo próprio do *Da-sein*. Segundo Sá⁴³, o filósofo alemão, em sua principal obra *Ser e Tempo*, escreveu que ele,

[...] aponta a angústia e a morte como caminho para a singularização. Para ele, a finitude convida para a responsabilidade das escolhas. É ter

⁴² *ibid.* p. 173.

⁴³ SÁ, R. N. *Anotação pessoal de sua palestra sobre Cuidado*, RJ: IFEN, 2002.

consciência de ser para a morte. Após isso, Heidegger condensa com a noção de cuidado.

Sá também alerta que *consciência* aqui é entendida não como sentido psicológico, nem de um sujeito. É mais amplo. É abertura de sentido. Essa consciência não é um continente vazio, nem existe sem objetos. É sempre consciência de algo. Por isso, é intencionalidade. Nessa abertura de sentido sempre se dá a revelação dos entes. Por isso, o homem é um ente cujo ser é *aí*.

De acordo com a analítica do *ser-aí*, cuidado e angústia são existenciais, compreendendo-se, assim, como constituição inseparável do homem que aqui é sempre compreendido como ente cujo ser é *com*. O *Da-sein* existe: existe fática e decadentemente.

Vimos que o *Da-sein*, na experiência na qual ele se mostra a si-mesmo, fundamenta-se na angústia. Seu temor contrapõe a sua angústia, pois o temor é ‘de alguma coisa’. A angústia, ao contrário, é angústia do nada, diante de nada. Mas o nada não é um ente intramundano: a angústia é precisamente a experiência do ser-no-mundo enquanto *aí*, tornando insignificante o ente intramundano. E isso não se constitui numa ausência de ‘mundo’, mas numa manifestação da mundanidade de mundo. Dubois⁴⁴ quanto a isto afirma que

[...] na expectativa da não-significância, o mundo aparece como significância possível, o mundo aparece como mundo. É do ser-no-mundo que vem a angústia, e é para o ser-no-mundo que a angústia se angustia.

Dubois diz, então, que mundo aparece como significância possível e, assim, apresenta os caracteres ontológicos fundamentais de ente cujo ser é *Da-sein*. Na angústia, o *Da-sein* angustiado mostra-se como ser-no-mundo que de fato existe⁴⁵. Conforme Heidegger:

[...] enquanto disposição, o angustiar-se é um modo de ser-no-mundo; a angústia se angustia com o ser-no-mundo lançado; a angústia se angustia pelo ser-no-mundo. O fenômeno da angústia mostra, portanto, o *dasein* como ser-no-mundo que de fato existe. Os caracteres ontológicos fundamentais desse ente são existencialidade, facticidade e decadência. Essas determinações existenciais, no entanto, não são partes integrantes de um composto, em que se pudesse ou não prescindir de alguma. Ao contrário, nelas se tece um nexu originário que constitui a totalidade procurada de todo estrutural.

⁴⁴ DUBOIS, C. *Heidegger: Introdução a uma leitura*. RJ: Jorge Zahar, 2004, pág. 42.

⁴⁵ HEIDEGGER, op. cit., 2002a, p. 255.

A autora Feijoo⁴⁶, analisando a questão da angústia como estrutura ontológica do *Da-sein* e do *cuidado*, explicita o pensamento heideggeriano que, compreende o ser como cuidado que se desentranha quando a totalidade originária do *Da-sein* se abre juntamente com a angústia, permitindo a apreensão explícita do *Da-sein*. Em continuidade, Feijoo afirma que a esta totalidade, Heidegger denomina *cuidado*. Ou seja: ser, para o *Da-sein*, é ser no modo do *cuidado*, a condição de possibilidade, a abertura necessária, o espaço em jogo para os fenômenos como o querer, o desejar, a propensão, a inclinação. E não há *ser-aí* se não é no mundo, junto-a.

Da-sein é a abertura de sentido na qual os entes vêm ao encontro. O sentido da experiência vem à luz através do existente. Isso é *cuidado*. Assim, como já dito, ele pode cuidar ou descuidar, no sentido ôntico, porque, ontologicamente, ele é sempre abertura de sentido.

⁴⁶ FEIJOO, A.M.L.C. A Angústia: Das Reflexões de Kierkegaard e Heidegger à Psicoterapia. In: *Angústia e Psicoterapia*. SP: Casa do Psicólogo, 2000, p. 72.

II. MUNDO CONTEMPORÂNEO

II.1 - HEIDEGGER E A QUESTÃO DA TÉCNICA

Casanova⁴⁷ destaca o modo impessoal do *Da-sein* ante o horizonte da contemporaneidade. Este autor diz que, para Heidegger, a impessoalidade⁴⁸, não se confunde, em momento algum, com uma espécie de crítica cultural ou de análise político-ideológica e que o *impessoal* não é um fenômeno ôntico determinado por uma relação restrita com um momento específico da história da humanidade. Heidegger descreve muito mais o modo como o homem, enquanto ser-aí, sempre conquista o ser-aí que ele é. Casanova, ainda no trecho acima assinalado, aborda a impessoalidade, através do que chamou de *impessoal contemporâneo*:

Todo e qualquer mundo possui o seu impessoal e, visto por um certo ângulo, ele é exatamente como qualquer outro impessoal e pode ser tematizado a partir de uma análise do modo ontológico-existencial, como o ser-aí se encontra, de início e na maior parte das vezes, no mundo que é seu.

Isto quer dizer que o *Da-sein* sempre se revela a partir de um horizonte ontológico específico e pode, assim, ser apreendido em sua máxima peculiaridade. Desta maneira, o autor concluiu que o que ele chamou de *impessoal contemporâneo* precisa ser apreendido em articulação com a compreensão da “técnica” ou da dinâmica do “fazer maquinador”, como instâncias determinantes do modo de abertura do ser do ente, na totalidade vigente em nosso tempo.

Interessa-me sobremaneira este enfoque de Casanova, quando se empenha em trazer à luz o pensamento heideggeriano sobre o que denominou de *impessoalidade contemporânea*, no horizonte do controle e da técnica. Segundo o autor, eis o que há de peculiar em nosso impessoal contemporâneo: parte-se do princípio de que todo e qualquer mundo possui o seu

⁴⁷ CASANOVA, M. A. *Nada a caminho*. RJ: Forense Universitária, 2006, p.6.

⁴⁸IMPESSOALIDADE: “o impessoal é um conceito ontológico que encerra em si mesmo o modo inicial de comportamento dos seres-ai em geral em relação ao mundo fático que é o deles”. *ibid.* p.6.

impessoal e que há uma possibilidade de estruturação do impessoal que amplia o seu poder sobre as possibilidades de conformação da existência. Ele afirma que é

Exatamente isso [que] acontece com o impessoal contemporâneo. (...) Visto por outro ângulo, porém, ele sempre se revela a partir de um horizonte ontológico específico e precisa ser apreendido em sua máxima peculiaridade.⁴⁹

Quanto a este horizonte ontológico específico, Heidegger, segundo Sá⁵⁰, contribuiu com “sua meditação sobre a essência da técnica moderna enquanto um modo histórico de produção de verdade, que se impõe como horizonte de sentido para o mundo contemporâneo”. Diz também que o filósofo alemão questiona a compreensão corrente da técnica como teoria aplicada e a produção de sujeito, cujo uso pode ser controlado segundo sua “vontade”.

Sá⁵¹ informa também outro aspecto referente à técnica: “é um saber-fazer em que os âmbitos teóricos e práticos não são dissociáveis”. No entanto, é voz corrente, pertencente ao senso-comum, que há uma primazia do saber teórico, através do qual são carreados conceitos avaliativos de desempenho e valor pessoal.

Segundo o que já vimos, heideggerianamente falando, não há precedência da teoria em função da técnica, nem considera-se na chamada técnica moderna um saber voluntariosamente produzido e utilizado pelo homem. Trata-se, ainda segundo Sá⁵², de um horizonte histórico de desvelamento de sentido dos entes, ao qual o homem moderno corresponde, tanto mais fascinado e impotente quanto mais alimenta a ilusão de que o produz e controla. Para Heidegger, produzir é trazer o que está encoberto ao desvelamento que, conforme já falamos, para os gregos chama-se *aletheia*, *verdade*, que, como *veritas*, pode tornar-se uma representação. Vemos como isso se estrutura filosoficamente:

Em *Ser e Tempo*, Heidegger⁵³ diz que “A natureza não deve ser compreendida como aquilo que se encontra apenas presente à vista – nem tão pouco como poder natural”. Ele está dizendo que: a floresta é espaço de desmatamento; a montanha é pedreira; o rio é hidrelétrica; o vento é vento nas velas. Mas, nem por isso, a rede referencial em jogo em todo utensílio deve ser reduzida às referências dos outros utensílios e dos materiais dos quais são feitos. O

49 *ibid.* p. 7.

50 SÁ, R. N. “A Psicoterapia e a Questão da Técnica”. In: *Arquivos Brasileiros de Psicologia Hermenêutica*, RJ:Imago, 2002 p. 348.

51 *Ibid.* p. 349.

52 *Ibid.*

53 HEIDEGGER, *op.cit.* 2002a, p. 112.

desencobrimto da essência das coisas, da essência da técnica, entra em jogo nesta análise. Heidegger⁵⁴ estabeleceu uma importante ligação entre a essência da técnica moderna, desencobrimto e verdade:

A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimto. Levando-se isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desencobrimto, isto é, da verdade.

Então, a chamada técnica moderna é regida pelo desencobrimto de uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada. Assim, o desencobrimto que domina a técnica moderna, possui o sentido de explorar. Este não prescindiu do controle e, assim, o desencobrimto abriu para si mesmo suas próprias pistas, entrelaçadas numa trança múltipla e diversa. Conforme Heidegger⁵⁵: “Por toda parte, assegura-se o controle, pois controle e segurança constituem as marcas fundamentais do desencobrimto explorador”. E, deste modo, constituindo este explorar através de máquinas, engenhos, estes são considerados como disponibilidade. A máquina não é, absolutamente, autônoma nem se basta a si mesma, pois tem a sua disponibilidade exclusivamente a partir e pelo dispor do disponível (como *Bestand*).

A palavra alemã *Bestand* fica aqui definida por Heidegger⁵⁶ do seguinte modo:

Em toda a parte, se dispõe, no estar a postos e, assim, estar a fim de tornar-se a vir a ser disponível para ulterior disposição. O disponível tem o seu próprio esteio (sustento). A isto podemos chamar de disponibilidade (*Bestand*).

Esta palavra alemã significa algo mais essencial do que mera “provisão”. A palavra “disponibilidade” designa nada mais nada menos do que o modo em que vige e vigora tudo que o desencobrimto explorador atingiu. No sentido da disponibilidade, o que é já não está para nós, em frente e defronte, como um “objeto”, atingiu, realizando a técnica, um modo de participação da disposição, um modo de desencobrimto. No entanto, fica claro que Heidegger não se refere a um feito do “homem”, nem é ao “espaço” que o *ser-ai* já deve ter percorrido para relacionar-se como “sujeito” com um “objeto”. Segundo Heidegger⁵⁷, “o

⁵⁴ HEIDEGGER, M. “A Questão da Técnica”, In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002b, p.17.

⁵⁵ Ibid. p. 20.

⁵⁶ Ibid. p. 20 - 21.

⁵⁷ Ibid. p. 22.

homem não faz senão responder ao apelo do desencobrimento, mesmo que seja para contradizê-lo”.

A palavra grega *physis* significa brotar espontaneamente da natureza, prescindindo da intervenção humana. Porém, como há coisas que não se revelam espontaneamente e que são produto da arte humana, para estas coisas deu-se o nome de *techné*. Portanto, há dois modos de descobrir (*aletheia*): *physis e techné*, sendo o último mediado pelo homem, e ambos desvelamentos da *poiesis*. Heidegger⁵⁸ afirma que o ser do homem é também visto como *Bestand* (o poder humano explorável, como recurso humano) e que a visão instrumental da *Technik* (tecnologia, engenharia, técnica) é tomada como um modo de preencher nossos propósitos. Acrescentemos que a palavra *Techné* (arte, modo regular de fazer algo, uma obra de arte), conforme a obra heideggeriana, não é compreendida como o fazer, e contrasta com a *physis* (*entes* como um todo, emergindo por si mesmos). A essência da *Technik* revela a terra e o próprio ser do homem como *Bestand*, portanto, explorável, abrindo, como *Technik*, o poder de restringir o mundo, ameaçando assim transformar o *Ser-aí* de um ser-no-mundo em um “animal mecanizado”. A essência da *Technik* é *Ge-stell*. Esta palavra alemã foi utilizada por Heidegger como composição, o apelo à exploração que reúne o homem a dispor do que se descobre como disponibilidade. Este uso, entretanto, se deu de forma bastante peculiar: *Gestell* (composição) designa um equipamento, uma estante, uma armação que pode ser uma estante de livros ou um esqueleto. Heidegger, por sua vez, utiliza-se desta palavra com outro sentido⁵⁹: “o uso que ousamos agora fazer da palavra “*Gestell*”, composição, (é) para dizer a essência da técnica moderna”. Ele desenvolveu seu pensamento analisando o termo *Gestell* como significado de força de reunião daquele que *põe*, ou seja, que arrasta o *Ser-aí* a descobrir o real no modo da disposição, como disponibilidade. Assim Heidegger assinala que a palavra composição denomina o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna, mas que, em si mesmo, não é nada técnico.

Em resumo, Heidegger estabelece a questão da técnica para referenciar o *ser-aí* como envolvido e desafiado: o *Da-sein* arrastado ao que se convencionou denominar de idade da técnica, que, assim, vê-se desafiado, e isto de uma forma tão incisiva, que é demandado a comprometer-se com o desencobrimento da técnica. Deste modo, o *ser-aí* atende à demanda com comportamentos que são esperados, como se ele fosse um ente simplesmente dado, uma espécie de “reservatório” de energia que, deste modo, aproxima-o das expectativas objetivantes das técnicas contemporâneas. Assim, o seu modo de representação encara a

⁵⁸ INWOOD, M. op.cit, 2002, p.182 - 183.

⁵⁹ HEIDEGGER, M. op.cit, 2002b, p. 23.

natureza como um sistema operativo e calculável de forças. Neste modo, tudo passa a ser visto como um destino. Eis aí o pensamento calculante, no desencobrimento do que é e do que está sendo: um caminho encarado como mero destino⁶⁰, podendo este ser designado como “regente em todo o seu ser, mas não como coação”, (...) “pois o homem só se torna livre num envio, fazendo-se ouvinte e não escravo do destino”. O pensamento heideggeriano⁶¹ conclui que “a essência da liberdade não pertence originalmente à vontade e nem tampouco se reduz a causalidade do querer humano”.

Assinalamos aqui o pensamento heideggeriano em contraponto ao tema do poder e da vontade que, senso comum, é enfocado como “causa” da força arrastativa denominada de destino no horizonte da contemporaneidade. Heidegger opõe-se à questão da essência da técnica, pelo âmbito da fatalidade: ele explicitou que a essência da técnica moderna repousa na composição, pois esta pertence ao destino do desencobrimento. Estas afirmações dizem algo muito diferente do que a frase: *a técnica é a fatalidade de nossa época*, onde a palavra fatalidade significa o inevitável de um processo inexorável e incontornável. O modo da “técnica” fundamenta-se numa concepção de homem como ente cujo ser é simplesmente dado. Sá⁶² refere-se, heideggerianamente, ao fascínio pela “técnica”, enquanto um instrumento:

a essência da técnica é, fundamentalmente, ambígua: por um lado, provoca o homem a ser requisitado e a tudo requisitar como fundo disponível para o consumo, ocultando, assim, a essência da verdade enquanto desvelamento, e pondo em perigo a essência do homem como correspondência ao ser; por outro lado, a essência da técnica é um modo de desvelamento e, vista como tal, relembra ao homem o seu lugar de escuta e correspondência ao ser, podendo assim, salvá-lo da *hybris* (desmedida), que ameaça sua essência. Se nos deixarmos fascinar pela técnica, enquanto um instrumento a ser dominado pela vontade, sucumbimos ao maior perigo que é o de nem sequer nos darmos conta do verdadeiro perigo. Mas, se tomamos em consideração a essência da técnica e percebemos, na provocação imposta, o esquecimento essencial que nos põe em perigo, o esquecimento pode transformar-se em lembrança e correspondência a outras possibilidades históricas de desvelamento de sentido.

Como vimos, o pensamento heideggeriano vê na essência da técnica, a experiência da composição, mas como destino de um desencobrimento. Assim, já nos mantemos no espaço livre do destino. Este não nos tranca numa coação obtusa, que nos forçaria uma entrega cega à

⁶⁰ HEIDEGGER, *ibid.* p. 27 - 28.

⁶¹ HEIDEGGER, *ibid.* p. 27 - 28.

⁶² SÁ, R. N. *op.cit.*, 2002, p. 352.

técnica ou a condená-la. Isto quer dizer que, abrindo-nos para a *essência* da técnica, encontramos-nos, de repente, tomados de um apelo de libertação.

Neste capítulo, dediquei-me mais à análise da questão referente à entrega do *Da-sein* quando cego aos arrastos da técnica, embora não esteja apresentando aqui a técnica como sendo algo compreendido como nas extremadas expressões: demonizada ou autonomamente arrastante. Mas, foquei-me na essência da técnica na qual o *Da-sein* é tomado de um apelo de libertação, no âmbito da *aletheia*, ou seja, verdade.

Vimos, portanto, que Heidegger analisou o modo contemporâneo de se tratar a natureza como mero depósito ou estoque de bens. Deste modo, a técnica ficou vista como meio, um fazer para o *Da-sein* e a essência de algo significando o que a coisa “é”. Acompanhamos também o pensamento de Heidegger quando abordou a questão da técnica, onde a técnica está explicitada não como meio, mas como um modo de desocultamento, abrindo-nos um outro campo para a essência da técnica, isto é, da verdade que se desvela entre Ser-aí e mundo. Vimos tudo isto no transcórre deste capítulo, mas o que assinalamos, como fundamental, é que existe uma condição de possibilidade para que isto ocorra: o ser-aí é um ser de possibilidades de outros modos de desvelamento, o qual, no entanto, não depende da vontade de manipular as coisas. Neste horizonte, o que está sendo desvelado, no âmbito exclusivamente técnico, é apenas o que se desvela, e não o todo. Neste sentido, Heidegger apontou para a palavra alemã *Geschick*, cuja tradução literal seria “direção certa”, “determinação à priori” ou um “destino inexorável” de uma época. Heidegger aponta que há este modo restritivo de compreensão, e que também há outros modos de corresponder. Ao contrário, o *ser-aí*, arrastado por uma certa compreensão de “completude”, se condenaria, inexoravelmente, ao tragar das coisas enquanto coisas. Faz-se interessante assinalar que, na contemporaneidade, até a fabricação técnica de partes do corpo, desvelada no século XXI, pode dar a entender que tudo isto que aparece não passa de um mero mecanismo. O que o tema nos enseja assinalar é que, se fosse assim, a questão da técnica estaria toda ela focada na pretensão de se colocar o “mundo” em ordem, para homogeneizar, ignorando diferenças, através do cálculo e das propriedades das coisas. O que Heidegger questiona é quanto ao esquecimento do ser da técnica. O ente cujo ser é aí, arrastado às demandas do pensamento calculante, abre campo à especulação das estatísticas que com números e equações tentam definir “mundo”. É assim que o *Da-sein* restrito ao instrumental cria “mundo”, trágico pelo pensamento calculante, transformando-se numa função matemática reguladora como se fosse um “objeto”. Eis aí, também, o desvelamento tecnológico que enfatiza o binômio “sujeito” e “controle”, como já abordamos em outros capítulos dessa dissertação. O poder, assim, tornou-

se indispensável ao desvelamento técnico. Por isso, o desvelamento da técnica fica esclarecido como forma de esquecimento do ser dos entes.

Surge então a questão que queremos aqui ressaltar: qual seria, portanto, o problema da essência da técnica entificada, determinada pelo pensamento calculante? Haveria algum perigo neste modo de ser restrito do *Da-sein* em correspondência à contemporaneidade tecnológica? Qual grande perigo se aproximaria, então? O esquecimento essencial nos põe em perigo, mas o esquecimento também pode transformar-se em lembrança e correspondência a outras possibilidades históricas de desvelamento de sentido, que, segundo o autor, não é o pensar interpretado ao modo técnico, nem na representação dos entes, mas na memória do ser, pois, ainda segundo Sá⁶³, pensamento, “não é uma função psicológica ou uma atividade de um sujeito transcendental”(…) “E compreender não é formar representações adequadas. É trazer algo à presença em qualquer de suas múltiplas possibilidades de ser”. Isto nos leva a uma consideração: o existente não pode, através da previsão e do controle, conduzir a essência da técnica a uma transformação, nem evitar o perigo, impondo uma ética ao uso instrumental da técnica. À luz da Analítica do *Da-sein*, o ser do homem está sempre em abertura específica. *Dá-sein* é sempre compreensão e disposição.

O perigo está na conjunção do intelecto mais “agudo e eficaz” do pensamento calculador e do inventar de modos de controle e de poder, com a primazia da indiferença contra o refletir, com a total falta de pensar. Sendo assim, o *ser-aí* teria negado e jogado fora o que é mais próprio dele: de que é um ser de possibilidades, possibilidade pensante. Heidegger convida para uma reflexão no âmbito do pensamento meditante, para desvelamento da verdade (*aletheia*).

Apresenta-nos o pensamento dos antigos gregos onde *techné*⁶⁴ é arte. Heidegger⁶⁵ auxilia-nos a ver esta questão de outro modo : “podendo nos utilizar dos objetos técnicos e, no entanto, ao utilizarmos normalmente, permanecer ao mesmo tempo livres deles, de tal modo que possamos a qualquer momento largar”. O autor diz que podemos dizer “sim” à utilização dos objetos técnicos e, também poder dizer “não”, impedindo assim que nos absorvam e esgotem nossa natureza. Mas, em quase todos os momentos, contamos antecipadamente com determinados resultados, e este pensamento é um cálculo, conforme Heidegger⁶⁶:

O pensamento que calcula não é um pensamento que medita, não é um pensamento que reflete sobre o sentido que reina em tudo o que existe.

⁶³ SÁ, R. N. op.cit, 2002, p. 353.

⁶⁴ HEIDEGGER, op. cit, 2002b, pág.34.

⁶⁵ HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1959, p. 23.

⁶⁶ Ibid. p.13.

Existem, portanto, dois tipos de pensamento, sendo ambos à sua maneira, respectivamente, legítimos e necessários: o pensamento que calcula e a reflexão que medita.

Há a possibilidade de nossa relação com a técnica tornar-se simples e tranqüila, conforme um pensamento meditativo, onde o mundo da técnica contemporânea põe suas raízes. No entanto, faz-se necessária muita atenção com esse pensamento para não confundirmos *serenidade* com noções de “vontade” que, afinal, sempre se impõem no vocabulário-chave da técnica contemporânea. Eficiência, segurança, controle e garantia são expressões visíveis dessa técnica que se apresenta como verdade (*veritas*). Mas, conforme Heidegger⁶⁷, nem sempre *verdade* foi pensada assim: “para os gregos não há objetos. Eles só aparecem a partir de Descartes. Os gregos designam o ente como o que está presente”. A *verdade* era pensada entre os antigos gregos como *aletheia*, mas passou a ser entendida como correção, exatidão do cálculo técnico e correspondência a um modelo. O ser foi tomado pelo ente e o esquecimento do ser configurou-se como “decisão” fundadora metafísica de pensar. Constantemente, estamos envolvidos neste esquecimento, o qual restringe nosso olhar diante do mal-estar do *existente* na contemporaneidade.

Isto não denota negatividade de minha parte. Também o autor, que é utilizado como fundamento nesta dissertação não negou a metafísica. O Homem é um ente cujo ser é *Da-sein*, mesmo que seja entificado, essencializado como “coisa dentro do mundo”, como ser simplesmente dado, sujeito às “certezas da técnica” e às determinações do “destino”. Só o existente pode se apresentar deste modo, no âmbito da questão da técnica. Seu modo de ser é a condição de possibilidade dele poder ser assim, porque, fundamentalmente, é *Da-sein*.

No próximo item, apresentaremos algumas visões de autores que, no momento, buscam balizar o mal-estar contemporâneo, ainda que no âmbito do esquecimento do ser.

⁶⁷ HEIDEGGER, op. cit, 2001, p.143.

II.2 – SOBRE O MAL-ESTAR DA CONTEMPORANEIDADE. (contribuições de Giddens, Zimmerman, Scliar e Bauman)

Os temas pertinentes ao mal-estar do *ser-aí* angustiado e os arrastos da técnica moderna, assim como as questões do “controle” e da “segurança” que emergem no horizonte da contemporaneidade cotidiana, serão analisados neste capítulo, ora à luz da Ontologia do Ser de Martin Heidegger e no âmbito de “A Questão da Técnica”, ora em função das contribuições de alguns autores contemporâneos que fundamentaram suas idéias sobre a tecnologia contemporânea com argumentos que até podem ser considerados contrários ao pensamento heideggeriano. Escolhi os autores Scliar, Zimmerman, Giddens e Bauman, pois eles foram demandados em suas escritas pelo sofrimento do *Da-sein* cotidiano e, assim, analisaram o modo de ser do existente, dito moderno, no horizonte da contemporaneidade tecnológica.

1. Moacyr Scliar

O ‘imortal’ da Academia Brasileira de Letras, Dr. Moacyr Scliar⁶⁸, como já citamos, registrou suas reflexões quanto ao que foi denominado de “modernidade”, sendo esta considerada por ele como um encadeamento de sistemas econômicos, sociais, políticos e culturais que surgiu no Ocidente ao final da Idade Média. Acreditamos que o autor tenha sido capturado pelo arrasto metafísico da contemporaneidade, compreendido por ele como o ápice de um encadear de sucessivos eventos históricos, sendo cada um desses eventos a “causa” do seguinte. Dentro desta perspectiva, o autor fez sua crítica à consagração da noção de ‘indivíduo’, que, segundo sua análise, estabeleceu uma base do comportamento humano no horizonte que está denominado de “modernidade”. Este aspecto de sua crítica tornou seu pensamento interessante para esta dissertação, mesmo que ele tenha estruturado os fatos da contemporaneidade em aspectos causais, ou mesmo considerando-os como fatos isolados,

⁶⁸ SCLIAR, M. “O Culto do Eu”. In: *Mente e Cérebro*. Scientific American. Edição especial. Nº22. SP: Duetto Editorial, pág. 82.

emergentes da História. Scliar percebeu no horizonte da contemporaneidade a demanda técnica favorecendo a cultura do ‘individualismo’ (cada um por si) que, para ele, convocou um modo específico de ser do homem que atravessou as últimas décadas. Citou as agitadas décadas de 60 e de 70, como exemplos claros do liberalismo americano que experimentaram um período de grande crescimento e, ao mesmo tempo, demandaram ao existente estar aberto à valorização contemporânea do “hedonismo e do individualismo”. Interessante assinalar que o autor também indicou, neste contexto, a ação dos psicanalistas, considerados pactuadores desse horizonte sedimentado de ‘individualismo’, pois, conforme suas palavras, “a pessoa deitava num divã e pagava polpudos honorários para, basicamente, falar de si própria”. Assim, Scliar denominou os anos 70 de ‘a década do eu’, como sendo a de maior “individualismo” da história americana, e assinalou que foi neste período que “todas as regras” foram quebradas, dentre estas, as que eram exaradas das obras de Karl Marx, principalmente após o desmoronar do socialismo. Daí em diante, sempre no seu modo contínuo de seqüenciar os fatos, Scliar divisou o nascimento do que denominou de ‘narcisismo patológico’, referenciando-se nos livros do autor Christopher Lasch⁶⁹. Este reuniu os ideais de Marx e de Freud, sendo, por isso, o capitalismo visto como “causa” dessa forma de ‘narcisismo’, uma vez que havia uma certa insatisfação vaga e difusa demandando os existentes de então. Após o lançamento do conceito de “narcisismo patológico”, Scliar foi agasalhado por esta idéia e compreendeu que havia um novo “sintoma” para o mal-estar contemporâneo⁷⁰: “a falta de empatia por outra pessoa”. Dessa conclusão de Scliar, podemos divisar o repuxo medicamentoso para “sanar” esse mal.

Em sua idealiza escalada histórica, Scliar nomeou a fase seguinte, como sendo a do ‘culto do eu’, “na qual se alude à política como uma farsa guiada pelas técnicas que a publicidade desenvolvera na sociedade de mercado”. Projetando seu pensamento para mais além dos dias de hoje, o autor delineou o horizonte da contemporaneidade, nomeando-o como sendo o da *auto-referência*, ou seja, referente aos fenômenos da expressão pessoal pela *web*,

⁶⁹ Scliar escolheu o autor Christopher Lasch para referenciar a noção de tempo, pois “para Lasch, quando o presente dá as costas ao passado e recusa-se a considerar o futuro como objeto de preocupação, a tradição desmorona e, com ela, a noção de valor que conhecemos. O bom, o justo e o verdadeiro passam a ser descritos como instrumentos de utilidade ou de interesses de classes, indivíduos, grupos ou corporações descomprometidos com princípios válidos *para todos*. É o reinado do “mínimo eu” apolítico e hiperpsicológico; dos *sujeitos* que se contentam apenas em *olhar para si* ou, no máximo, para o *petit comité* encarregado de satisfazer *suas necessidades*”.(as palavras com aspas são do autor, porém as em itálico são nossas indicações para realçar, nesta dissertação, seu sentido tradicional) (COSTA, J. F. *A Ética e o Espelho da Cultura*. RJ: Rocco, 1994, p. 96)

⁷⁰ Segundo MOACYR SCLIAR, o conceito de “falta de empatia por outra pessoa” está classificado no Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (D.S.M.) da Associação Americana de Psiquiatria de 1980 como distúrbio narcisista da personalidade.

para toda a Terra, através do uso de *twitters* e de *blogs*. Scliar, assim, procurou “confirmar” suas convicções de que, no âmbito da contemporaneidade, “só se fala de si mesmo”. Concluiu que, nesta sua análise do jogo de ‘causa-efeito’, “a noção do ‘eu’ sobreviveu (e que isso, para ele), deverá continuar por muito tempo até que uma nova, mais generosa e mais gratificante forma de existência coletiva venha proporcionar esperanças aos seres humanos”.

Vimos nesta contribuição, como a contemporaneidade pode ser analisada através do pensamento metafísico causal, onde o homem, essencializado e separado como ‘sujeito’, torna-se refém de sua “história pregressa”. Na concepção histórico-essencialista do autor, o modo moderno de ser do homem emergiu, mas como consequência ‘natural’ da história dos homens. Com este modo de pensar, a chamada “modernidade” está representada pelo ‘homem dentro do mundo’, entificado e separado. De acordo com Heidegger, em sua *Analítica da Existência*, homem é ente cujo ser é *Da-sein* (pre-sença / ser-aí), cuja existência está sempre em jogo, em abertura com os outros entes que lhe vêm ao encontro no mundo, no devir temporal. Entificando-se o ser do homem, o *ser-aí* se restringe identitariamente às coisas. Conforme Leão⁷¹:

O homem só se realiza na pre-sença. Pre-sença é uma abertura que se fecha e, ao se fechar, abre-se para a identidade e diferença na medida e toda vez que o homem se conquista e assume o ofício de ser, quer num encontro, quer num desencontro, com tudo que ele é e não é, que tem e não tem. É esta pre-sença que joga originalmente nosso ser no mundo. Mas ser-no-mundo não quer dizer que o homem se acha no meio da natureza” (...). “Ser-no-mundo não é nem um fato nem uma necessidade no nível dos fatos. Ser-no-mundo é uma estrutura de realização. Por sua dinâmica, o homem está sempre superando os limites **entre** o dentro e o fora. Por sua força, tudo se compreende numa conjuntura de referências. Por sua integração, instala-se a identidade e a diferença no ser quando, teórica ou praticamente, se diz que o homem não é uma coisa simplesmente dada nem uma engrenagem numa máquina e nem uma ilha no oceano. (grifo meu)

Este *entre*, citado por Leão, faz toda a diferença entre o pensamento de Martin Heidegger e dos autores citados, quanto ao ser do homem que é aberto e, ao mesmo tempo, correspondente aos entes, no horizonte da técnica contemporânea. O ser do homem se abre, pois *ser-aí* é mundo e os outros entes vêm ao seu encontro. Portanto, há sempre encontro, *hífen*, mas este fenômeno só é possível porque o homem é ente cujo ser é *existência*. E sem existência, não há mundo, não há nada.

⁷¹ LEÃO, E. C. “Apresentação” In: Heidegger, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: 2002, Editora Vozes, Parte I, p. 20.

2. Michael E. Zimmerman

Michael E. Zimmerman⁷², professor de filosofia na Universidade de Tulane, Nova Orleans, é escritor contemporâneo, em cujas obras publicadas são abordados os temas da chamada “modernidade”, referenciando-se constantemente ao pensamento de Martin Heidegger e, ao mesmo tempo, confrontado-o com o pensar de outros autores que não compreendem a essência da técnica, enquanto modo de produção de *verdade*. Esta confrontação tornou-se interessante para esta dissertação, pois o autor enfoca o horizonte da contemporaneidade com argumentos muito bem fundamentados, inclusive no pensamento heideggeriano. Zimmerman (1990) começa afirmando que os chamados “industrialismos” caracterizam a própria “modernidade”. Para o autor, estas são revelações contemporâneas das coisas que Heidegger veio a considerar como sendo “matérias-primas”, usadas na expansão e no benefício próprio do poder tecnológico. Zimmerman focaliza, então, a sua discussão quanto ao significado daquilo que ficou convencionalizado chamar-se de “tecnologia moderna” (revelação contemporânea das coisas como ‘matéria-prima’). Chama-a de “tecnologia industrial”, vista como processo industrial e instrumento técnico desvelados pela revolução tecnológica das coisas. Ele tenta, assim, reafirmar Heidegger quando diz ser a moderna tecnologia um meio de revelação das coisas.

Vejamos melhor tudo isso: Heidegger⁷³, citado pelo autor em foco, acreditava que essa tecnologia moderna são movimentos considerados moldantes das épocas históricas e que não eram, em si próprios, visões de mundo, mas, antes, condições ontológicas necessárias ao emergir de uma específica visão de mundo. “Modernidade”, refere-se Zimmerman⁷⁴ ao pensamento de Heidegger, é visão de mundo, pois, para ele, a “modernidade” não podia ser considerada, de modo algum, um conceito definitivo ou uma espécie de tentativa de explicar a situação contemporânea. Zimmerman sustenta que esse movimento (chamado de “modernidade”) teve seu início com a metafísica de Platão e culminou no que chamou de era tecnológica:

⁷² ZIMMERMAN, M. E. *Confronto de Heidegger com a Modernidade: tecnologia/política/arte*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

⁷³ Ibid. p. 28.

⁷⁴ Ibid.

Os períodos maiores da história ocidental – grego, romano, medieval, iluminismo e tecnológico – marcam, na perspectiva de Heidegger, os estágios de um longo ‘declínio’ em matéria de compreensão pela humanidade ocidental do que significa alguma coisa: ‘ser’.

Ou seja, na idade tecnológica, ‘ser’ significa *ser para alguma coisa*, um consistir em ‘matéria-prima’ para o sistema tecnológico. Deste modo, o autor evidencia a diferença radical da interpretação heideggeriana sobre ‘tecnologia moderna’, daquela que se tornou muito mais familiar através das definições da antropologia naturalista. Para esta, a tecnologia moderna se deve à capacidade de consciência, pelo movimento que foi denominado de “desenvolvimento evolucionário”, isto é, o aparecimento do “animal-homem”, especialmente adaptável a climas e condições materiais. Por este viés, foi concebida a própria sobrevivência da espécie humana, por esta ter aprendido como fazer, usando utensílios e símbolos. Então, ainda conforme essa visão antropológica, a “tecnologia moderna”, no âmbito industrial, seria apenas uma versão sofisticada dos utensílios da humanidade das primeiras idades. Em conformação com esse modo de pensar, a diferença fundamental entre a primitiva e posterior tecnologia, seria apenas a de que os utensílios mais recentes são concebidos e construídos de acordo com os princípios científicos que eram desconhecidos em ‘períodos anteriores’ da existência humana. Zimmerman⁷⁵, apoiado no pensamento heideggeriano, rejeita a concepção de existente como mero “animal” dotado de mais elevada inteligência e, ao mesmo tempo, rebate o argumento que sempre está presentificado entre os pensadores da antropologia de que a tecnologia emergiu da experiência histórica, de que “surgiu em resultado do modo unidimensional de se compreender o que é “ser” uma coisa, (pois) segundo Heidegger, para alguma coisa, “ser” significa para ela ser revelada ou ser manifesta”. Zimmerman⁷⁶ não pára aí: instiga a questão mais ainda com duas perguntas:

é possível uma comunidade humana estável, num mundo pluralista e em constante transformação pela inovação tecnológica? (...) No mundo tecnológico de incessante produção e consumo, são ainda possíveis a liberdade e a individualidade genuínas?

Neste ponto, o autor coloca em questão o pensamento de Heidegger, dizendo que, por vezes, o filósofo alemão fala como se ansiasse por um “novo começo” que envolveria uma era inteiramente nova, muito diferente da que conta dois mil e quinhentos anos de história da

⁷⁵ Ibid. p. 29.

⁷⁶ Ibid. p. 37

metafísica produtivista. Ele, por outro lado, confirma que o filósofo alemão reconheceu que a chamada *ultrapassagem*⁷⁷ da metafísica não significava simplesmente deixá-la ficar para trás, porque as manifestações estruturais da metafísica – incluindo a tecnologia industrial – “permaneceriam” conosco. Zimmerman⁷⁸, assim, considera que Heidegger “manteve esperanças de que tivesse lugar um renascimento radical, um renascimento que autor Derrida e outros pragmatistas, curiosamente, encararam como utópico, ingênuo, idealista e metafísico”. Em resumo, Zimmerman diz que os povos ocidentais moveram-se para o mundo tecnológico que Heidegger visionara. Esse modo de se movimentar demandado pela busca do bem-estar humano, mas que ao mesmo tempo fomenta expectativa de aceitação de um sistema econômico tecnocrático de padronizações de experiências, na homogeneização dos “modelos de consumo”, homogeneização essa que é demandada pelo que costumou denominar de “cultura”, “colonização dos tempos livres”, onde imperou a exclusão das diferenças. Contudo, o autor não deixa de reconhecer que “nós podemos aprender da *meditação* de Heidegger sobre a ‘tecnologia moderna’⁷⁹”(grifo meu). Os *pensamentos meditante e calculante* estão desenvolvidos nesta dissertação, um pouco mais adiante, quando abordarei a questão da *liberdade* e da *serenidade*, segundo Heidegger.

Na interpretação de Zimmerman, não há a escolha pelo encobrimento, senão por um movimento de inautenticidade. Heidegger oferece o conceito de impessoalidade como próprio da estrutura da existência do *Da-sein*. Segundo ele, o *Da-sein* no início e na maior parte das vezes é impessoal, e, assim, o *ser-aí* inautêntico se abre como se fosse um ser dado. Cotidianamente, o modo *decadente* é presentificado pelo *Da-sein* no mundo, no encontro com os outros entes. Como há o esquecimento da possibilidade singularizadora do ser do homem, este se assume ao modo representativo e generalizante do ente, velando-se à liberdade enquanto *ser-aí* que de fato é, descomprometido quanto ao sentido que lhe é próprio, indiferente à sua própria finitude.

Para Heidegger não há angústia do cotidiano, como afirma Zimmerman, mas a possibilidade aberta da estranheza que, de vez em quando, rompe com a familiaridade cotidiana do ser finito, angustiando-o.

⁷⁷ Heideggerianamente falando: ultrapassar é apropriar-se de uma coisa, entrando mais profundamente nela e a transportando a um nível superior; descartando o modo metafísico de representação, não para expulsar a metafísica, mas para poder aceitá-la, para liberar seu ser.

⁷⁸ ZIMMERMAN, op. cit. p. 379.

⁷⁹ Ibid. p. 395.

3. Anthony Giddens

O filósofo inglês Anthony Giddens, analisa a “modernidade” levando em consideração que o “ontem” tem uma pesada influência no “hoje”, e considera também a tradição vinculada ao “porvir”. O “futuro” é concebido como algo distante e separado, pensando, portanto, o “tempo” como uma espécie de linha contínua que envolve o “passado” e o “presente”. Segundo o autor, a tradição persiste, remodelada e reinventada a cada geração. Para ele, não há um corte profundo, ruptura ou descontinuidade absolutas entre “passado”, “presente” e “futuro”. Assim, ele pensa a “modernidade”, como um reincorporar da tradição, uma reinvenção, expressando continuidade. Isto quer dizer que, segundo o autor, a tradição permanece e se reproduz, e, de acordo com seu pensamento, as primeiras instituições da chamada “modernidade” não podiam desconsiderar a tradição preexistente, dependendo dela em vários aspectos. Para Giddens⁸⁰, a “modernidade”

refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que posteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência.

A “modernidade”, então, para ele, caracterizou-se como ambiente transformado nas relações sociais existentes e também nas percepções dos “indivíduos” e das “coletividades”, em função da segurança e da confiança, dos perigos e dos riscos do viver. Define-se, então, no seu entender, a “modernidade”⁸¹ como um irromper do referencial protetor da pequena comunidade e da tradição, substituindo-as por organizações muito maiores e impessoais. Ou seja: um horizonte de descontinuidade que se funde, mesmo sendo visto como algo diferenciado.

Através do pensamento heideggeriano, podemos interpretar o autor em referência ao existente em crise de segurança e de confiança, como sendo um específico modo de abertura do *Da-sein*, cujo ser-no-mundo está delineado como ente cujo ser é simplesmente dado. Assim sendo, há por parte do autor considerações referentes ao que está “dentro” do “tempo”, ao modo do *Cronos* (tempo cronológico, seqüencial). Apesar disso, o que mais nos interessou nos livros de Giddens foram as suas análises sobre o sentido da “modernidade”. Daí a

⁸⁰ GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. SP: Unesp, 1991, pág. 11.

⁸¹ GIDDENS, A. *A Modernidade e Identidade*. RJ: Jorge Zahar Editor, 2002, pág.38.

importância do tema ser analisado através deste horizonte, pois o autor apresentou a “modernidade” com um sentido, cujo “efeito constante e crescente exerce sobre as nossas vidas certos eventos e ações distantes”⁸². Heideggerianamente falando, o horizonte da contemporaneidade se desvela no instante do abrir do ser do *Da-sein* que, assim, se deixa arrastar pelas orientações sedimentadas⁸³ no mundo. Para Giddens, no entanto, “modernidade” ou sociedade moderna “é” civilização industrial⁸⁴, tendo sido consolidada por volta do século XVII.

Giddens também desenvolveu a idéia de que são dois os aspectos característicos do que chamou de “mundo moderno” ou contemporâneo: a desilusão ou desencanto quanto ao próprio “mundo” e a tentativa de extinção da tradição sedimentada na autoridade e no saber. Neste ponto, ele balizou sua análise no pensamento de Karl Marx, considerado, pelo autor, um analista arguto da economia capitalista. Ele diz - confirmando Marx - que os outros sistemas econômicos não possuíam a característica expansionista da chamada “modernidade”, não considerando essa expansão tão-só no que diz respeito ao espaço físico, “dentro do mundo”, mas o surgimento constante de novos modos do homem se abrir às inovações tecnológicas e às demandas de aumento da produtividade, o que consideramos que Heidegger diria tratar-se de abertura do *Da-sein* ao horizonte histórico da contemporaneidade que lhe vem ao encontro. Neste aspecto, Giddens, por um certo ângulo, aproxima-se do pensamento heideggeriano.

Giddens aponta ainda outros dois parâmetros afins no horizonte da modernidade: a questão da confiança e do risco. Para este autor, os dois parâmetros se concatenam com as noções de “tempo” e de “espaço”, definidos como meios de organizar o “tempo futuro”, pois o homem, nesta “noção de risco, remonta ao início do período moderno e assinala a tentativa de libertar-se do passado para encarar o futuro”⁸⁵. Buscando distinguir ‘risco’ de ‘perigo’, o autor abre noção de risco como sendo a ‘análise ativa das contingências futuras, na modernidade’. Apoiado neste conceito de risco, desenvolveu a idéia do que se generalizou como ‘seguro’, porque, segundo ele, seguro e segurança são o outro lado do risco. “A confiança – numa pessoa ou num sistema, como por exemplo num sistema bancário – pode

⁸² GIDDENS, A. & PIERSON, C. *Conversas com Anthony Giddens: O Sentido da Modernidade*, RJ: Editora FGV, 2000, p. 75.

⁸³ Conforme terminologia utilizada por CASANOVA, op. cit, 2006, p. 19 : “o que caracteriza o modo como o ser-á conquista no início e na maior parte das vezes a si mesmo como poder-ser é justamente a sua plena auto-inserção não temática em um horizonte ontológico sedimentado (uma ontologia regional) e impensado em sua essência, que prescreve incessantemente os limites no interior dos quais a compreensão precisa necessariamente trabalhar”.

⁸⁴ GIDDENS & PIERSON, op. cit, 2000, p. 73.

⁸⁵ Ibid. p. 77.

ser um meio de se enfrentar o risco, ao passo que a aceitação do risco pode ser um meio de gerar confiança”⁸⁶. Assinala também que, entre os vários tipos de riscos, há, na “modernidade”, uma correspondência de “segurança” e de “garantia”. Diz que vivemos mergulhados numa ‘cultura do risco’, envolvidos pela radicalização e generalização do horizonte da “modernidade”, onde “várias mudanças estão nos levando ou nos forçando a pensar cada vez mais em termo de risco”. Exemplifica⁸⁷:

Quanto mais as atividades se estruturam em função de fatos passados, mais as pessoas tendem a pensar em termos de destino (conforme a tradição); quanto mais decidimos ativamente sobre eventos futuros, mais passamos a pensar em termos de risco, estejamos cientes disso ou não.

Ele assinala que o mundo hoje não é mais arriscado do que antes, pois considera que há que se fazer aí uma diferença entre risco e perigo. Considera também que perigo sempre existiu, pois viver na Idade Média também era perigoso. Assinala, no entanto, que naquele tempo não se pensava em termos de risco e sim em termo de destino, de boa ou má fortuna concedida por Deus:

o que estamos descobrindo agora é que o mundo não é exatamente como supunham os pensadores iluministas. Aumentar nossos conhecimentos sobre o mundo – tendência a produzir informação – equivale criar novas formas de risco em relação às quais existe pouca experiência histórica e que não podem ser calculadas à base de séries temporais estabelecidas, pois faltam dados para tanto ⁸⁸.

O autor afirma que há ‘risco fabricado’ ou ‘incerteza fabricada’⁸⁹, apesar da imprecisão desta definição, que está mais ligada ao avanço do pressuposto saber como base no fazer voluntarioso. Informa também que risco, hoje em dia, pode ser visto de muitas formas que vão da forma “calculante” das probabilidades futuras, até a incerteza ligada à possibilidade daquilo que não se pode “calcular”. Cita o casamento de antigamente, que era realizado em cima de expectativas tradicionalmente conhecidas, quando as pessoas sabiam o que estavam fazendo, podendo até “predizer” que estariam casados ‘até que a morte os separasse’ e a própria decisão de casar hoje em dia, que é constitutivamente diferente, bastando-se analisar o alto índice de divórcios e recasamentos. Giddens⁹⁰ focaliza a questão

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ ibid. p. 78.

⁸⁸ ibid. p. 79.

⁸⁹ ibid. p. 80.

⁹⁰ ibid.

do seguro na contemporaneidade, como referente a uma espécie de interação entre as novas formas de risco e o universo cada vez maior de coisas que são consideradas ‘seguráveis’:

há uma tentativa de prevenir-se contra o risco, de modo que se possa fazer seguro de quase tudo num momento qualquer do futuro” (...) “O ‘estado do bem-estar social’ pode ser visto como uma gigantesca companhia de seguros, estando também sujeito ao impacto dos novos tipos de risco.

O autor apresenta o ser do homem como se ele fosse essencialmente previsível, o qual se mobiliza voluntariamente na prevenção contra os ‘riscos’, na busca de ‘garantias’ para o ‘futuro’ que não lhe contempla certezas. Analisaremos o pensamento deste autor, através da perspectiva heideggeriana, onde o homem *é* no mundo como em *hífen*, sempre lançado ao horizonte da modernidade. Embora ele convoque Heidegger em suas comparações, percebe-se sua compreensão de tempo está entificada linearmente, como se os eventos da existência fossem um sequencial *colar de contas* ligadas por um *fião*⁹¹. O medo, então, está na possibilidade de que este “ente” (visto como “coisa”, “no” fio do tempo) se rompa, perdendo-se as contas. Na perspectiva de Martin Heidegger, o homem é um ente cujo ser está em abertura no horizonte da “modernidade”, portanto, sem garantias, nem certezas, e, por isso, nada se pode consolidar como seguro contra o “futuro que virá”. Homem é um ente cujo ser é *Da-sein* e a existência é a condição de possibilidade para se apresentar como se fosse um ser simplesmente dado, “dentro do mundo”, como frágil “coisa” que precisa de “proteção”. Assim arrastado às convocações dos fármacos, das psicoterapias e das orientações sedimentadas no mundo, busca “soluções” que “certifiquem” a sua proteção contra o devir através da tecnologia contemporânea.

Ante o horizonte da contemporaneidade, o *ser-aí* funde os horizontes ao modo medroso de ser dos entes que lhe vêm ao encontro, ao mesmo tempo em que corresponde à expectativa “geral” da tecnologia, repetindo atitudes de “todo mundo”, pois fraquejar não o autoriza a permanecer “dentro” do âmbito da produção técnica. No entanto, ele não consegue escapar da experiência no mundo, aberto às orientações sedimentadas de “progresso” e da “técnica” que fazem parte do horizonte da chamada “modernidade”. Em meio a esses medos e temores, ele é demandado a se refugiar no abrigo psicológico, ao mesmo tempo em que se abre às convocações dos entes que, como já dissemos, “garantem” um modo “seguro” de ser,

⁹¹ HEIDEGGER, em *Ser e Tempo*, traz à luz a questão do *Tempo* compreendido no âmbito da circularidade hermenêutica; não como sucessão de instantes, também não o tempo visto como se fosse um “colar de contas” ligadas por um fio.

na contemporaneidade tecnológica. No entanto, apesar das “garantias” e do “abrigo” que eventualmente venha a colher, não deixam de se sentir paralisados no mal-estar inerente à própria incompletude existencial. Para Giddens⁹² ansiedade e angústia são paralisadoras, mas angústia para o *Da-sein*, ao contrário, é um existencial que abre ao *Da-sein* às possibilidades da sua singularização, liberdade de ser-no-mundo.

Para a fenomenologia-hermenêutica, todos os aparatos técnicos da chamada “modernidade”, as promessas e as ‘garantias certas de bem-estar’, nada mais são do que modos de desvelamento do *ser-aí* às orientações sedimentadas de mundo, no horizonte da contemporaneidade.

4. Zygmunt Bauman

Segundo Bauman⁹³, há no horizonte que ele denomina de “modernidade” identificações-tipo que convocam o *ser-aí* à entificar-se. Está em jogo no pensamento do autor o sentido do que ele denomina “mundo livre”. O nomeado “mundo livre” parece ser dado ou destinado ao banimento definitivo do sofrimento na existência. Neste mesmo diapasão, o autor considera “progresso” como uma promessa “real” de felicidade permanente, idealismo esse que aparece como conceito “universal”. Contemporaneamente, segundo Bauman, esse “real de permanente felicidade” tem se transformado, com certa rapidez, em seu oposto. Com o passar do tempo, as idéias de “progresso” acabaram “se depositando” como ‘verdades’, num horizonte sedimentado de ameaças às mudanças implacáveis, inescapáveis, não previstas e, paradoxalmente, até afirmadas com algum grau de ‘certeza’, na âmbito de busca quase obsessiva pela supressão do ‘mau-estar’ do *Da-sein*. Bauman⁹⁴ complementa sobre esse mal-estar do *ser-aí* moderno:

Em vez de augurar paz e alívio, as futuras mudanças pressagiam o esforço contínuo, sem um momento de descanso, ameaçando apresentar exigências novas e desconhecidas e invalidar rotinas de enfrentamento aprendidas com dificuldade.

Em suma, o autor desenvolve a idéia de que o que se aprendeu e o que foi rotina na existência foram rompidos ante as novas exigências que nunca pararam de ser presentificadas

⁹² GIDDENS, op. cit, 2002, p.46

⁹³ BAUMAN, Z. *Medo Líquido*. RJ: Jorge Zahar Editor, 2008, p. 181

⁹⁴ *ibid.*

ao ser-aí no horizonte da contemporaneidade. Bauman, metaforicamente, descreve a chamada “modernidade” como um viver em uma neblina, onde a “certeza” direciona e focaliza os esforços de precaução sobre os perigos visíveis, conhecidos e próximos, perigos esses que podem ser previstos e cuja probabilidade podem ser calculados, mas sempre de modo nebuloso e medroso.

Em sua obra *Medo Líquido*⁹⁵, o autor considera que o homem, ao se abrir à “modernidade”, está, ao mesmo tempo, abrindo-se à prática da arte da vida, embora ao modo da fuga dos incômodos problemas, ao mesmo tempo em que há aí uma espécie de aposta quanto à possibilidade de enfrentá-los. Como se pode perceber na escrita desse autor, o existente ante o horizonte dito moderno experimenta um mal-estar de um modo indefinível e não pára de pensar num modo de extingui-lo. Aberto, enquanto ser-no-mundo, ao mesmo tempo em que é carregado por sua angústia às “soluções” dos fármacos oferecidas pela ‘indústria da cura’, é arrastado também pelas demandas de consumo, envolvido pelo seu mal-estar. Assim é que, correspondendo à noção de alívio que lhe é ofertado como orientação sedimentada de mundo, o existente se abre para a aceitação da promoção dos produtos de consumo, na “certeza” de um “bom-viver”. Este “bom-viver” parece aí significar um automático bem-estar: como se pudessem ser dadas “garantias de segurança” quanto ao porvir. Bauman⁹⁶ informa que

(...) as ‘expectativas crescentes’; a promessa singularmente moderna e a convicção generalizada que gerou de que, com a continuação das descobertas científicas e das invenções tecnológicas (...) seria possível atingir a segurança ‘total’, uma vida completamente livre do medo – que ‘isso pode ser feito’ e que ‘podemos fazê-lo’ (...). A frustração das esperanças acrescenta aos danos da insegurança o insulto da impotência e canaliza a ansiedade para um desejo de localizar e punir os culpados, assim como ser compensado pelas esperanças traídas.

No âmbito do horizonte sedimentado que se revela para o existente frustrado nas esperanças, no ‘dano da insegurança’, ele se apresenta, então, ao modo do “sujeito-doente”, ao modo solipsista, como se fosse um ente simplesmente dado. Encarnando a “doença dos improdutivos”, ele, então, presentifica-se como se fosse um objeto danificado, numa representação de ‘incompetência’, como se fosse um ‘sujeito encapsulado’, ‘ser de falta’, ‘dentro do mundo’, ao modo dado. Às demandas do horizonte sedimentado de mundo, anseia

⁹⁵ *ibid.* p. 95

⁹⁶ *ibid.* p. 170

pelo bem-estar que julga perdido, na expectativa de voltar a ser considerado “produção”. Caso adquira a esperada “boa qualidade de vida”, ainda assim angustia-se, pois a desagradável sensação de mal-estar não passa, mesmo quando entregue às super-ocupações do tipo *workaholic*, em “meio” à convocação do espantoso crescimento da chamada tecnologia moderna.

No início deste capítulo, dissemos ter escolhido as obras de Scliar, Zimmerman, Giddens e Bauman, pois estes autores procuraram focalizar em suas escritas o tema do sofrimento do Da-sein cotidiano, no mundo. Suas palavras funcionaram como balizadores ônticos do modo de ser do homem dito moderno, no âmbito da contemporaneidade tecnológica. Vamos, no próximo capítulo, apresentar o mal-estar contemporâneo e todas as questões que envolvem o horizonte técnico, através do encontro de um paciente na clínica na contemporaneidade.

III. CLÍNICA FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL

III. 1 - SITUANDO A CLÍNICA

A palavra *clínica* vem do grego *Kline*: leito, cama. Já o termo *Klinikós* refere-se ao modo de atender os doentes que estão acamados, visto em função daquele que se inclina, debruça-se bem próximo ao paciente que está no leito e o acolhe. Clínica ficou associada à certa noção de proximidade e de acolhimento que se oferece àquele que precisa se tratar por sentir um determinado mal-estar. A clínica, que tem o seu lugar estabelecido a partir do horizonte da contemporaneidade, tem como finalidade atender a demanda do abrigo, do alívio de qualquer desconforto. Como tem sido esta a perspectiva predominante, interrogamo-nos quanto ao lugar da clínica fenomenológico-existencial, a qual não se propõe ser uma prática clínica para o alívio. Se por um lado ela apresenta bastante semelhança com as práticas psicológicas que oferecem acolhimento, por outro guarda bastante diferença, por não oferecer um modelo de tratamento e ter uma concepção diferenciada sobre o cuidado.

Na busca por um lugar, a clínica fenomenológica pode correr o risco de trair seu próprio fundamento se, ao estabelecer um espaço íntimo entre psicoterapeuta e paciente, promover uma relação asséptica, meramente técnica, descontextualizada das demandas do contemporâneo, numa tentativa de separar o “mundo lá fora” do “mundo aqui dentro”. Baptista⁹⁷ afirma que essa separação instaura uma intimização da vida, que se torna a condição para constituir-se o território do psicológico:

Intimizar a vida quer dizer colocá-la para dentro, destituí-la da história das práticas humanas, esvaziando sua multiplicidade de formas e conexões. O público e o privado se dicotomizam em antagônicos espaços, reificam-se, e um eficaz aprisionamento efetua-se em lugares chamados de interiores. Interiores que se expressam em solitários e herméticos inconscientes ou personalidades, tornando a vida privada uma conquista individual à margem da história.

⁹⁷ BAPTISTA, L.A. *A Cidade dos Sábios*. SP: Summus Editorial, 1999, p.34.

A clínica que busca cuidar do “interior” parte, então, do entendimento do homem enquanto sujeito separado do mundo. Separando, abre-se assim o ensejo do aparecimento dos especialistas, que cuidam de cada parte separada, e se tornam, como afirma Baptista⁹⁸, os “amoladores de facas”. Diante de uma clínica que intimiza, aprisiona e restringe, convocando o paciente a se tomar objeto passível de diagnósticos e intervenções técnicas, podemos refletir: a clínica está a serviço de quê? A quem atende? No entanto, ao responder estas questões, é preciso atenção para não se expor a outro risco: o de despotencializar a clínica.

A clínica fenomenológico-existencial não tem como tarefa a superação desses dois extremos, nem a de apresentar uma terceira opção. Ao contrário, mantém essa tensão. Aqui, a clínica ocupa o lugar do estranhamento, da reflexão sobre sua própria condição. Não se adequa aos princípios especialistas da psicologia enquanto ciência, mas nem por esta razão se afasta da proposta original da clínica enquanto acolhimento, embora não se restrinja somente a isto. É espaço de construção, em aberto, sem acabamento, em questão, sem oferecer um caminho pronto a ser seguido. Afirma Sá:

Por tomar como objeto de reflexão a compreensão em seu sentido geral e com todos os seus contextos possíveis, a hermenêutica caracteriza-se mais como uma abordagem filosófica metateórica do que como uma teoria específica. No caso da clínica, apesar de muitos dos princípios da hermenêutica terem aplicação direta, isto não significa que ela deva constituir-se numa nova teoria clínica ao lado de outras. Seu papel deve ser, antes de tudo, o de fornecer um apoio metateórico para que o psicoterapeuta tenha uma relação mais livre, isto é, mais crítica e transdisciplinar com seu campo propriamente teórico, evitando assim o risco, sempre iminente nas universidades e escolas de formação, de tornar-se um mero aplicador de técnicas e repassador de ideologias quase nunca ou apenas precariamente tematizadas.⁹⁹

Na clínica fenomenológico-existencial não se cogita premeditar um ‘artifício técnico’. O modo como o terapeuta trabalha nesta modalidade clínica tem a ver com a busca do sentido do modo encobridor do *Ser-aí* que o homem é, com possibilidade de serem abertos outros

⁹⁸ “Os amoladores de facas, à semelhança dos cortadores de membros, fragmentam a violência da cotidianidade, remetendo-a a particularidades, a casos individuais”. BAPTISTA, L. A. op. cit, 1999, p.46.

⁹⁹ SÁ, R. N. “O pensamento de Martin Heidegger e a clínica psicoterápica”. *Revista do Departamento de Psicologia da UFF*, Niterói, v. 7, n. 1, p. 45-51, 1995.

sentidos mais próprios. Não se trata, portanto, de serem discutidas meras questões pertinentes à ‘técnica’, no sentido usual de ciência moderna, pois, segundo Heidegger¹⁰⁰, *técnica*

(...) não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de descobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do descobrimento, isto é, da verdade.

A clínica fenomenológico-existencial, portanto, não se ocupa de ‘técnicas’ para alcançar determinados resultados que seriam previamente determinados por um conceito teórico ou prático, uma vez que não se funda em prerrogativas. Fenomenologicamente, focaliza-se a pesquisa no sentido do que se mostra no relato das experiências do paciente, no encontro terapêutico e que pode ser *desencobridor* de verdade (*a-lethea*). Como nos aponta Feijoo¹⁰¹:

A psicologia fenomenológica visa descrever com rigor, e não deduzir ou induzir, mostrar e não demonstrar, explicitar as estruturas em que a experiência se verifica e não expor a lógica da estrutura, por fim deixa transparecer na descrição da experiência as suas estruturas e não deduzir o aparente pelo que não se mostra. (grifo nosso)

A não dedução, apontada por Feijoo, confirma o que já assinalamos anteriormente: não há pressuposto teórico e também não há a necessidade da representação mediativa da experiência ou da lógica de resultados. Há uma busca de sentido da experiência e não o funcionamento do ‘humano’ ou o do ‘ser orgânico’ e, muito menos, da sua explicação psicológica. Assim, de acordo com a Analítica do *Da-sein*, não se teoriza o sofrimento do homem, e nem se induz dinâmicas ou técnicas que possam colocar o psicoterapeuta no lugar do que sabe a solução, do que alivia. Também não se utiliza de representações de “verdades” ou construções teóricas que explicam o funcionamento de tudo o que ocorre “com” ou “no” homem “dentro” do “mundo”.

¹⁰⁰ HEIDEGGER, M. “A Questão da Técnica”, in *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002, pág. 17.

¹⁰¹ FEIJOO, A.M.L.C. *Cadernos IFEN*. Ano III, n. 6, RJ: Ed. IFEN, 1999, p. 37.

III. 2 - A QUE SE PROPÕE A CLÍNICA FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL.

O terapeuta fenomenológico-existencial, voltado para a perspectiva dos sentidos que possam ser desvelados a partir da experiência do paciente no encontro terapêutico, abre um âmbito favorável à tematização do que é narrado por este, pesquisando na sua fala que modos de *desvelamento* de novos sentidos podem emergir. Isto não é fácil e nem ocorre à miúdo: a relação terapêutica se estabelece numa base de confiança que pode favorecer esse *desvelamento*. O terapeuta também pode ocupar um lugar acolhedor, e, depois, tematizar a angústia do paciente, abrindo a possibilidade dele ser mais livre em suas escolhas.

Pode parecer, à primeira vista, que esta abordagem clínica também se dedica a cuidar do “interior”, quando se refere à experiência de angústia do paciente. No entanto, não se pode esquecer que essa modalidade clínica entende o homem enquanto existência, e não essência. Isso é fundamental de ser apontado, pois a clínica irá se dedicar aos modos de existir, que só se dão em um determinado horizonte, no caso, o da contemporaneidade. Aqui não cabe, neste sentido, qualquer tipo de investigação de “estruturas psíquicas”, mas sobre os modos de ser-no-mundo-com-o-outro.

Homem é o ente cujo ser é *Da-sein*, ser-aí que, à revelia de sua vontade ou querer, é ser-no-mundo-junto-aos-outros-que-lhe-vêm-ao-encontro, lançado ao jogo desse encontro com os outros entes, no devir temporal. O *ser-aí*, portanto, está sempre no ensejo das possibilidades de *desvelamento* de novos sentidos em sua existência.

Neste contexto, o terapeuta e o paciente realizam um encontro que não deve ser entendido em termos de “inter-subjetividade”, através da dicotomia do ‘sujeito’ separado do ‘objeto’, conforme é entendido pelas Ciências Naturais. Nestas, busca-se “isenção” para apurar com rigor científico a “essência” do que é examinado, no pressuposto de que quanto mais isento o objeto estiver da influência do sujeito da pesquisa, mais respostas verídicas são colhidas como resultado. Esta exigência de rigor é conhecida não só nas pesquisas científicas contemporâneas, como também nas práticas clínicas da psicanálise. Sigmund Freud, porém, muito antes de ser conhecido como fundador da psicanálise, não apresentava este “rigor” terapêutico na clínica. Sapienza e Pompeia¹⁰² citam uma fala do médico suíço Medard Boss que, por sua vez, teceu considerações pessoais sobre a sua própria análise, realizada pelo médico Freud. Boss percebeu o modo como a terapia se desenvolveu e, mais tarde, constatou

¹⁰² POMPÉIA, J.A.; SAPIENZA B.T. *Na presença do Sentido*. SP: Editoras Educ e Paulus, 2004, pág. 156.

que aqueles encontros terapêuticos nada tinham a ver com o arcabouço teórico psicanalítico criado posteriormente pelo famoso médico. Boss informou também que, desde esta época, muito antes de conhecer o filósofo Martin Heidegger, e mesmo antes de com ele ensejar o aparecimento da *daseinsanalyse*, já havia compreendido o que era psicoterapia. Perguntado quanto a isto, pelos citados autores, sua resposta foi muito simples: *psicoterapia é procura*. Ante esta constatação de Boss, logo surgiu nos citados autores, uma outra questão: procura de que? Sapienza e Pompéia respondem que se trata de *procura da verdade*¹⁰³. A palavra ‘verdade’, quando analisada pelo chamado senso comum, pode ser entendida com inúmeros significados: pode ser qualidade do que se faz, bem como a constatação enfática da realidade, como busca por uma exatidão ou como sendo aquilo que pode ser comprovado como *real*. Verdade, vista por este ângulo, deriva, em português, do latim *veritas*: aquilo que pode ser verificado, comprovado. Esta perspectiva da verdade associou a palavra verdade à palavra conhecimento. A palavra grega *aletheia* oferece, porém, um outro sentido: *a-letheia* pode ser traduzida como “não-esquecido”. Assim, *verdade* (como *aletheia*) pode também significar: *pôr-se de novo o coração, recordar*, possibilidade que, segundo Heidegger, é própria do *Da-sein*: Sapienza e Pompéia¹⁰⁴ concluem, então, que na terapia,

o que fazemos é reencontrar a expressão do nosso modo de sentir, o re-cordado” (...) “num esforço de procura, através da linguagem poética, podemos reencontrá-la. Quando isto acontece, encontramos uma verdade.

A terapia fenomenológico-existencial pesquisa a *verdade: verdade* aqui, como visto, não é aquela que se pode traduzir como sendo *veritas*. Os autores acima citados escreveram um pouco depois do texto assinalado que, segundo essa modalidade, o paciente pode se reencontrar *desvelando a verdade libertadora* no encontro terapêutico, pois *a descoberta da verdade liberta o paciente do jugo do sintoma*, e o faz recuperar a liberdade que foi perdida no estado de adoecimento e de culpa. O encontro terapêutico na clínica fenomenológico-existencial é um dos ensejos de reencontro da *verdade libertadora*: liberdade de escolhas do *Da-sein* e que foi considerada perdida pela doença, pela neurose, pela angústia ou pela culpa. O resgate do âmbito libertador torna-se uma possibilidade de desvelamento do sentido da experiência existencial, ensejada pelo encontro terapeuta/paciente na clínica. Esse resgate, entretanto, não tem significados

¹⁰³ Ibid. p.160

¹⁰⁴ ibid. p. 161

prévios de bom ou ruim. O desvelar libertador pode inquietar, pois liberdade aqui não significa um “meio eficaz” do homem se “libertar” de “algo”. No entanto, é muito raro o *ser-aí* se apropriar de suas escolhas. Em sua medianidade cotidiana, o *Da-sein* quase sempre se esquia de estar ao modo aberto para as possibilidades que lhe são próprias e, articula, não-tematicamente, um modo de desviar-se. Assim, segundo sua fala impessoal, ele “naturaliza” o que sente, nivelando-se a ‘todo mundo’.

Conforme vimos com Sapienza e Pompéia, há um outro modo de se compreender liberdade. Torna-se importante, então, questionarmos: *liberdade para quê?* Eis aí a tematização, a busca de um sentido para a liberdade que, embora possa vir à luz de modo distraído, abre um sentido de procura no âmbito terapêutico. A *verdade*, porém, não depende de esforço, pois não é um sub-produto da “vontade” de um “sujeito” encapsulado, isento de “mundo”, como se diz na cotidianidade mediana. Resumindo, os autores¹⁰⁵, consideraram: “Estamos chegando a poder dizer que terapia é a procura, via *poiesis*, pela verdade que liberta para a dedicação ao sentido”.

Poiesis, segundo Sá¹⁰⁶, tem a ver com as coisas que vêm à presença pela arte do homem (*téchne*) e que fazem parte do produzir da *poiesis*, diferenciando-se da *physis* que é surgimento espontâneo. Segundo Sapienza e Pompéia, *poiesis* pode ser diferenciado como sendo o que não é da ordem da razão, do conhecimento ou da teoria. Terapia é procura, via *poiesis*, da verdade como abertura de sentido. Na tematização da experiência vivida pelo paciente, repito, há a procura pela experiência do âmbito originário de articulação essencial entre verdade, liberdade e sentido.

III. 3 - CLÍNICA E CUIDADO

O *ser-aí* se abre segundo um sentido que está em jogo, junto aos entes que lhe vêm ao encontro no devir temporal. Como Heidegger afirma, o *Da-sein* quase sempre se desvela no *mundo* ao modo impróprio, no *débito*, que é fundado no existencial que o filósofo nomeou como sendo *cuidado*¹⁰⁷. E este desvelar, quando se dá no modo da restrição, se expressa onticamente sob a forma de pânico, culpas e lamentações etc.

¹⁰⁵ *ibid.* p. 169.

¹⁰⁶ SÁ, R. N. *op. cit.*, 2002, p.348.

¹⁰⁷ Ver item I.1 desta Dissertação.

À clínica fenomenológico-existencial cabe buscar a possibilidade de uma apropriação temática da fala impessoal do paciente. Ao mesmo tempo em que ocorrem essas tematizações, que ensejam outras aberturas de sentido, o paciente abre outras possibilidades que estavam veladas. O *cuidado* no modo da *preocupação* (*Da-sein* com os outros *Da-sein*), permite que o terapeuta possa velar o sentido-próprio do outro, substituindo-o na sua liberdade e responsabilidade, impondo-lhe um sentido impessoal, embora de modo distraído ou alienado. Pode também devolver ao outro essa dimensão livre e responsável, propondo-lhe a *anteposição* de suas possibilidades mais próprias. Esta é a procura que a psicoterapia fenomenológico-existencial define como sendo liberdade.

Ao se entregar à escuta das experiências que são narradas pelo paciente na clínica, não há mediação técnica; só há a atenção para o sentido dos fenômenos que se desvelam. Assim, o psicoterapeuta desta abordagem não se deixa limitar pela cotidiana tendência do *Da-sein* ao impessoal, de reduzir-se à tutela do ‘todos nós’ que é ninguém. Esse modo cotidiano, *impróprio* do *Da-sein*, torna-se velador do fenômeno da existência, pois, enquanto ser-aí, lançado no mundo, pode se desvelar como ser simplesmente dado que não é.

Quando o *Da-sein* está aberto à disposição afetiva fundamental da *angústia*, os significados, interpretados através de tematizações investigadoras do sentido, abrem outros aspectos referentes aos entes que vêm ao seu encontro. Mundo e existir se transformam, ao mesmo tempo, num suportar da *angústia* que possibilita ao *Da-sein* um encontro mais próprio no *mundo*. Sua singularidade se dá no âmbito da liberdade de escolhas, mesmo na antecipação da morte, pois o *ser-aí* se angustia ante a finitude de sua existência. Ao invés de se esquivar no *decaimento*, avia-se na responsabilização de sua própria existência.

No entanto, a terapia pode também arrastar o *ser-aí* como se fosse simplesmente dado, uma coisa ou “sujeito” dentro do “mundo”. E o *Da-sein*, na impropriedade, pode se perder no modo de ser impessoal.

A clínica fenomenológico-existencial pesquisa o que vem à luz, o que surge como sentido das experiências narradas pelo paciente. Como já dito antes, este modo clínico busca apropriar-se tematicamente dessas experiências, pois *Da-sein* é existente, e como tal, está em jogo, podendo singularizar-se a partir da sua própria angústia.

O filósofo Martin Heidegger¹⁰⁸ não definiu nem categorizou, e sim apontou ‘indicações formais’, e, por esta razão, o sentido da expressão ‘perder-se de si-mesmo’ não pode ser confundido com “eu” encapsulado, pois, *Da-sein*, um mero sujeito não “é”, e nunca é dado

¹⁰⁸ HEIDEGGER, op. cit, 2002, p. 167.

sem *mundo*, assim como também não é dado um “eu” sem os outros.

A *anteposição* aqui citada está conforme a obra *Ser e Tempo* de Martin Heidegger¹⁰⁹. O autor considera que o *cuidado* transita entre os dois extremos: *a substituição dominadora e a anteposição libertadora*. Enquanto descoberta do manual, a *circunvisão* pertence ao modo da *ocupação* e a *preocupação* está guiada pela *consideração* e pela *tolerância*.

Em suma, o psicoteapeuta fenomenológico-existencial pode retirar o “cuidado” do outro e tomar-lhe o lugar nas *ocupações*, *substituindo-o*. Arrastando ao modo da *ocupação*, assumir a *ocupação* a tal ponto que o paciente pode se sentir totalmente dispensado da efetivação que lhe cabe. Paciente subordinado e sobrepujado: eis o que este modo de ser terapêutico, quando sistemático, traz como ameaça.

No encontro terapêutico, o paciente é “cuidado”, preferencialmente, no modo *antepositivo-libertador*, pois esta possibilidade clínica não substitui o outro. Deste modo, a clínica não lhe retira o “cuidado”. Ao contrário, busca devolver o paciente à liberdade de escolhas mais próprias, para que este se singularize, no âmbito de sua angústia.

No capítulo seguinte, veremos como se deu um encontro clínico em meu consultório durante, aproximadamente, dois anos. Vamos acompanhar trechos selecionados de um caso clínico, onde o leitor poderá acompanhar as falas angustiadas do paciente, e também como se processou a minha intervenção clínica, a partir do modo *antepositivo* de tematizar as experiências narradas por ele, até o momento em que houve a apropriação temática de suas escolhas.

¹⁰⁹ *ibid.* p. 173 - 174.

IV. CASO CLÍNICO

A seguir, apresento os resumos de algumas sessões psicoterápicas semanais, que aqui estão divididas em três partes: a) alguns trechos das falas mais usuais do paciente em quase todo o processo terapêutico; b) sessões nas quais a angústia foi tematizada; c) meu comentário sobre o caso clínico. Na parte (a), explico o predomínio do discurso impessoal. Assinalo também a grande importância dada pelo paciente às estratégias técnicas do seu setor de trabalho profissional e o valor pessoal por ele atribuído à empresa onde trabalha, em claro processo de identificação à tecnologia contemporânea. Na segunda parte (b), aponto a abordagem fenomenológico-existencial, quando as narrativas das experiências do paciente angustiado foram tematizadas, na antecipação da morte. Na terceira parte (c), faço um breve comentário sobre a importância do instante em que ocorreu a tematização da angústia na clínica.

Munidos de autorização por escrito do paciente para que houvesse publicação de registros de nossos encontros nessa dissertação, desde que os nomes envolvidos fossem omitidos, garantindo assim o total anonimato dos participantes, registramos aqui as suas falas como elas foram ditas, resgatadas da memória dos encontros clínico-terapêuticos.

IV. 1. 2 - Ante às diversas questões propostas, a explicitação de sua *cola identitária*.

T¹¹⁰: *O que você faz?*

P¹¹¹: Falo e escrevo inglês muito bem e, além disso, acumulei enorme conhecimento de engenharia. Ao longo de minha carreira profissional, sempre me preocupei em me sentir “o cara”, pois para mim isso é muito importante, ou seja: saber de tudo sobre tudo.

T: *Por quê isso é importante?*

P: É perigoso vacilar, pois há auditoria em minha empresa.

T: *Que perigos?*

¹¹⁰ T= Terapeuta.

¹¹¹ P= Paciente.

P: Ninguém quer saber se você sempre fez um excelente trabalho. Se houver erro, caem de “pau em cima”.

T: *E já conseguiu isso?*

P: Alguma coisa acaba me escapando ao controle. Para mim isto é um pesadelo que quero evitar a todo custo. As ameaças de exposição ao erro e os perigos de não saber tudo, me consomem o tempo todo.

T: *O que pode escapar desse controle?*

P: Apesar de tudo o que já fiz, tenho medo de cometer um erro colossal. Isso me mata por dentro.

T: *O que já fez para resolver?*

P: Terapia, yoga, religião, médicos. Conto agora com a psicoterapia e também com os remédios receitados pelo meu psiquiatra. Mas, até o momento, não me sinto curado. Isso me obriga a ficar fazendo coisas para não sentir esse mal-estar.

T: *O que se obriga a fazer?*

P: Controlo tudo, ao mesmo tempo em que sempre busco fugir do contato com pessoas importantes da empresa, pois, ao me expor, sei que será um sofrimento. Mas, desenvolvo minhas capacidades profissionais. Faço as coisas direito. Busco o domínio de tudo o que está ao meu redor inclusive a língua inglesa. Fiz um dicionário pessoal de *phrasal verbs*, pois quem não domina o inglês está completamente *out* e também quem não acompanha o avanço da tecnologia de ponta corre o risco de ser ultrapassado, pois passa a não servir para mais nada na vida.

T: *Há momentos bons?*

P: Ah, quando estou na empresa e trabalho na minha competência; quando faço a coisa certa. Sei muita coisa do meu setor de trabalho, mas tenho sempre que estar correndo atrás das novidades que nascem todos os dias, pois há sempre mudanças nas atuais especificações tecnológicas. O mundo não pára!

T: *Sente medo dessas mudanças?*

P: Sinto uma agonia permanente para saber, conhecer, vencer... não suporto estar desatualizado e tudo acontece muito rápido. A vida profissional é muito competitiva. Há uma turma de engenheiros mais nova chegando na empresa, mas eu tenho bastante experiência no que faço e julgo isto importante para a minha empresa. Eu não fico “legal” se não me considero bem situado no meio tecnológico onde atuo como profissional superior de engenharia.

T: Medo do desemprego?

P: Não, não é medo de ser mandado embora, porque sou estatutariamente estável, pois sou concursado. Ah, eu teria, sim, muito medo se meu emprego estivesse em jogo, como vejo ocorrer com outros profissionais em outras empresas. Apesar disso, eu me preocupo demais com tudo: eu preciso saber tudo e estar em segurança.

T: Você acha que é possível saber tudo?

P: Eu não consigo sossegar. Para mim, tornou-se obrigatório estudar cada vez mais o segmento em que estou trabalhando... quem não sabe tudo acaba morrendo para a tecnologia galopante dos dias de hoje... e vai ficando para trás.

T: Conhece alguém que sabe tudo?

P: É... pensando bem, só Deus mesmo.

T: Você quer ser Deus?

P: -(sem resposta).

✱

T: Em outra sessão, você falou que, em certos aspectos, sente-se superior em relação aos colegas.

P: Ah, sou brasileiro e minha empresa também é, mas, cada vez mais é necessário pensar como alemão e falar como americano. Como na minha empresa sou respeitado como profissional da área tecnológica, falo e escrevo inglês fluentemente, acho bom receber este reconhecimento, pois, afinal de contas, sei que posso me considerar uma pessoa bem sucedida em conhecimento e tecnologia numa empresa líder mundial.

T: Parece-me que você está colado com o sucesso de sua empresa.

P: Minha mulher reclama disso e eu mesmo acho que estou casado com minha empresa. O que fazer? Eu tenho orgulho de pertencer a uma multinacional brasileira que desenvolve uma tecnologia de ponta muito rara e que é reconhecida como uma das mais rentáveis e produtivas empresas do ramo no mundo atual. Faço parte deste elenco...

T: E quanto a você: o que garante a você este lugar?

P: Eu “cavei” muito para chegar onde cheguei; colhemos hoje o que, no passado, aplicamos em termos de tecnologia. Sinto-me, portanto, muito firme, contribuindo

orgulhosa e vitoriosamente para o desenvolvimento de uma tecnologia moderna que, tenho certeza, será garantia de um futuro bem melhor para o mundo em que vivemos. O homem só vai sobreviver por causa do avanço da tecnologia, por isso é que preciso estar nela.

T: Para quê?

P: Ah, para a melhoria do mundo. Para mim, faz muita diferença estar trabalhando num meio tão elevado tecnologicamente, onde os processos de trabalho são reconhecidos mundialmente como os mais eficazes, os melhores. Cá para nós: não ganho um salário de “m--da” à toa.

IV. 1. 2 - Seu Modo Impessoal ante à Incompletude

T: Em quê a tecnologia pode ser melhor para você?

P: Acho que o mundo será muito mais feliz se continuarmos a nos desenvolvermos tecnologicamente. Isto traz excelentes possibilidades de bem-estar para mim e para todo mundo. Você precisa ir à Europa, aos EUA para ver o que é progresso... para mim isto é bem-estar!

T: Pelo visto, seu bem-estar está junto com sua conquista profissional...

P: É que, para mim, tecnologia é tudo! O homem se modernizou porque precisou da ajuda da tecnologia, do mesmo modo que, no passado, descobriu o metal como instrumento de trabalho. Na engenharia naval, aconteceu um aperfeiçoamento dos processos e aprimoramento das ferramentas. A natureza é uma mãe: um reservatório sem-fim. Descobriram o chip de silício, o titânio... Cara, sem esse aprimoramento do metal, que foi descoberto pelos pesquisadores como material de consumo e de serviço, seria impossível chegarmos onde chegamos hoje. Não se iluda! Uma coisa vai sempre dependendo da outra. Vão acontecendo as descobertas e abrindo as reservas existentes, hoje, no mundo. Pôxa, cara, estou nessa e tenho muito prazer nisso! O desenvolvimento tecnológico é, e será sempre, o que mantém a vida no planeta.

T: E por quê isso é bom para você?

P: Ora, é assim que me sinto bem! É assim que ocorrem as coisas nos dias de hoje. Acho que as pessoas precisam se ligar na tecnologia para se sentirem melhor.

T: *E se não se ligarem?*

P: Ah, agora não há mais jeito! Essa cadeia tecnológica não pode mais ser quebrada.

T: *Você fala como se isso fosse uma verdade absoluta.*

P: Ah, é só você abrir as revistas especializadas. É o resultado concreto do conhecimento e da prática desenvolvidas pela inteligência do homem.

T: *Que consequência concreta?*

P: Ah... progresso e o bem-estar de todos nós... você já foi engenheiro... precisa saber disso!

T: *Por que preciso saber isso?*

P: Aprendi no espiritismo que colhemos o que semeamos e plantamos o que vamos colher no futuro. Isso traz muita segurança para eu agir contra os perigos.

T: *Perigos?*

P: É. Mas são as ciências e as tecnologias que nos garantirão que tudo estará devidamente controlado no futuro, apesar dos problemas que surgem todos os dias em nossas vidas privadas.

T: *Que problemas aparecem em sua vida privada?*

P: Ah, eu só posso falar por mim. Apesar de saber engenharia, não me sinto suficientemente preparado para enfrentar um grupo de especialistas técnicos, em uma conferência. Se tenho uma reunião amanhã, chego a pensar assim: “hi... vou me sentir mal”. Mas não é assim que deve ocorrer! Mas, acordo no meio da madrugada e fico pensando, sem parar, no assunto que vai ser discutido pelo grupo tecnológico que, no dia seguinte, vai me fazer perguntas. Aí não durmo mais... fico muito aflito. Surgem as dores no peito e aí vem aquela angústia. Caramba, isso toma conta de mim. Ao final da madrugada começo a prever catástrofes para a reunião que vai acontecer. Então, penso que tudo vai dar errado, que tudo vai desmoronar, sem garantias, só porque não sei enfrentar um grupo técnico. Sei que vou derreter por dentro, passar por uma grande vergonha em público. Pronto... aí vem a depressão e o resto você já sabe.

T: *Parece-me que você foge desse lugar mortal, incompleto e sujeito a erros...*

P: É... infelizmente, isso é verdade!

IV. 1. 3 - Seu Temor ante à Morte

T: *Quem é você sem a empresa?*

P: Ah, bicho, desconheço... Eu só sei pensar empresa. Sem isso... sem isso, não sei! Bom, acho que preciso dessa tecnologia de ponta para, talvez, não me sentir excluído do progresso tecnológico.

T: *O que você teme?*

P: Ficar *out*! Já disse... ah, isso não cabe na minha cabeça... mas sofro nisto uma ameaça constante! Tenho medo dos políticos populares e dos fomentadores da bagunça ideológica, onde acabam com as liberdades individuais e a gente pode perder o que tem conquistado. Quando aconteceu a invasão americana no Líbano, fiquei apavorado, com muito medo de haver uma guerra mundial. Temi perder tudo o que era meu, tudo o que tenho como resultado de minha competência profissional.

T: *Então, você não pode controlar quem vai ser o próximo presidente, tendo que correr o perigo dele até extinguir sua empresa.*

P: Não creio! Não tenho medo disso! Cara, tem muito apuro tecnológico em jogo na minha empresa e há muitas empresas poderosas que dependem das pesquisas fomentadas pela minha empresa. Ah, mas eu tenho medo de aparecer um político imbecil querendo mandar na minha empresa, como já tentaram antes. Lá é o lugar da tecnologia de ponta! Lá se desenvolvem as inteligências superiores.

T: *Você deixa de ficar inteligente, fora de lá?*

P: Fora de lá? Ah... é o mesmo que morrer, já disse! Não quero pensar nisso! Preciso viver seguramente. Há perigos por todos os lados... eu sei! Sei também que há muitos riscos por se viver neste mundo. Eu já garanti o meu futuro nesta empresa. Garanti tudo com um bom plano de seguro de vida e de acidentes pessoais e tenho dinheiro aplicado em um bom investimento econômico que me dará um complemento bom para minha aposentadoria e de minha família.

T: *Você disse que sair da empresa é o mesmo que morrer e demonstrou o seu temor de estar fora. Parece-me que você tem muito medo de morrer!*

P: Nem quero pensar nisso! Sei o que me espera “do lado de lá”.

T: *Mas, seja como for, você vai morrer!*

P: Peço a Deus, todos os dias, que não faça isso comigo.

T: *Há alguma garantia?*

P: Claro... morrer todos morrem... mas aprendi na minha religião que se eu honrar a vida com o trabalho produtivo e honesto, amar a Deus como toda a minha alma e fizer tudo direitinho na Terra *eles* me manterão aqui, o máximo de tempo possível, por ser útil. Eles podem adiar nossa morte, mas, ao mesmo tempo, tenho que trabalhar no bem, sempre corretamente, preciso trabalhar muito em benefício da sociedade e do próximo, de todos os que são mais necessitados do que eu. Por isso, ajudo sinceramente alguns deficientes físicos...

IV. 2 - Acolhimento e anteposição às narrativas das experiências do paciente, a partir de sua angústia.

Não há como tematizar sem acolher a angústia. Acolhimento da angústia não significa consolo. No primeiro encontro, o meu paciente chegou à clínica bem devagar, pescoço enterrado nos ombros, olhar baixo e amedrontado, lentificado nos gestos e muito cauteloso. Disse-me que se interessou em fazer psicoterapia comigo porque soube que, antes, eu havia sido engenheiro de uma grande empresa brasileira. Apesar do seu visível estado depressivo, interessou-se em conhecer meus títulos acadêmicos e fez inúmeras perguntas que me demonstravam claramente seu interesse em saber se eu era ou não bem sucedido na clínica psicológica. Nada disso me incomodou, a não ser quando ele quis saber, com detalhes, quantos pacientes diariamente passavam pela clínica e se, entre eles, algum teria demonstrado sinais de depressão ou de fobia social semelhantes ao dele.

- “Sou fóbico social, depressão ansiosa e com uma oscilação de humor”.- repetiu com esta linguagem médica- “isto sempre ocorre quando estou diante das pressões profissionais e da possibilidade de ter que me expor numa conferência técnica. Então, fico sentindo um mal-estar terrível, com uma dor no peito angustiante e, depois, fico com uma idéia de me matar”.

Ouvi atentamente o que ele narrou e disse-lhe que, para mim, ele era mais do que tudo isso que disseram sobre ele. Ele sorriu meio sem graça e pediu, humildemente, para tirar a sua roupa. Ficou só de cueca e deitou-se no sofá, colocando-se na posição fetal. E ali ficou, gemendo. Volta e meia, dizia-me baixinho:

- Me ajuda, pelo amor de Deus!

Chorou, então, um choro acompanhado de tremores do corpo, enquanto uma de suas mãos procurava a minha. Parecia que eu estava diante de um naufrago, com o temor de morrer

afogado. Cheguei mais próximo e apertei sua mão na minha, seguramente. Com a outra mão toquei na sua testa gelada, banhada de suor. Seu olhar me pedia, antes de tudo, aconchego de pai. Então, me aproximei mais e pude cobri-lo com sua própria camisa. Sempre agarrado à minha mão foi silenciando e, aos poucos, seus gemidos foram sumindo. Ele dormiu.

Depois deste primeiro encontro, e nesta mesma semana, ele me telefonou, todos os dias, para dizer praticamente as mesmas coisas: temor, temor, temor. Nestas ligações telefônicas dava para ouvir a voz de sua mulher, ao seu lado, aconselhando-o a falar comigo sobre tudo o que ele sentia.

As sessões se sucederam e eu percebi, claramente, o desvelar do seu modo controlador de ser. Trazia uma tirinha de papel com uma espécie de *script* e, assim, ele esgotava todo o tempo da consulta discorrendo sobre os seus temas cotidianos, quase todos eles ligados às questões profissionais. Tópico por tópico, tema por tema, desfiou um rosário de reclamações, onde eu podia perceber a sua ânsia de me demonstrar que ele era bem reconhecido em seu papel profissional na empresa, conforme já explicitiei no primeiro item deste capítulo.

Certa feita, ele recebeu uma má notícia da empresa. Seria transferido do lugar onde orgulhosamente trabalhava, há quase 20 anos. E mais: o seu colega mais próximo, no qual sempre havia depositado toda sua confiança, também seria transferido, mas para outro setor da empresa. Estava agora absolutamente fora do âmbito da tal engenharia de ponta de que tanto falara nas sessões psicoterápicas. Lá, ele se acostumara a trabalhar com profissionais conhecidos e que o aceitavam com seu modo perfeccionista de ser. Surgiu, então o desafio de ele enfrentar, sozinho, uma nova experiência profissional, em outro segmento da empresa. Isto lhe pesou como uma verdadeira traição da empresa. Raivoso, extremamente ácido nas críticas à empresa que antes venerava, assim se expressou no encontro terapêutico:

-“P---a!” o que já fiz pela minha empresa até hoje não conta? Os “fdp” tomaram esta decisão imbecil, sem me consultar. O que eu sou, então, para a empresa?

Perguntei-lhe, invertendo a sua frase:

- O que a empresa é para você?

-Tudo!!! – Respondeu enfaticamente.

-Então, o que você é? Você é a empresa?

-Você sabe que minha vida sem este trabalho é nada! – falou com raiva.

-Então, você se reduz a nada? Com a empresa você é tudo e sem ela você é nada? – pontuei, deixando ainda que ele refletisse um pouco sobre sua experiência de identificação.

Ele me respondeu emocionado, ao modo impessoal:

-Todo mundo, lá na empresa, está revoltado contra esta decisão que foi tomada de cima para baixo. Todos agora estão se perguntando: o que será daquele setor sem a minha presença e a do meu colega? “C---lho!” há tanto tempo, nós nos entregamos àquela sessão para elevar o nome da empresa aos patamares que ela chegou!

- Quem é este “todo mundo” que você fala? – perguntei. Ele ficou balbuciando nomes de alguns profissionais que são seus conhecidos colegas e arrematou, finalmente, que se tratava, tão-só, de profissionais do pequeno setor.

Tornou-se necessário que, neste encontro terapêutico, ele pudesse se sentir mais livre nas suas escolhas, mas ainda era cedo. Tentar algo mais além do que se agarrar, desesperadamente, àquela sessão de engenharia e aos antigos colegas de serviço, era demais para ele. Toda esta perspectiva de mudanças tornou-se muito brusca para ele: abateu-se de modo profundo. Após os momentos de extrema explosão de sua ira, mais uma vez, restringiu-se ao modo deprimido de ser. Tudo ficou mais agravado pela constatação de que, agora, estava alocado em um outro prédio da empresa, em um amplo pavimento totalmente vazio de móveis, onde só havia ali sua cadeira, sua mesa, um telefone e mais nada. Não existia mais outro profissional de seu nível para dialogar. Sentiu-se mal ante a impossibilidade de qualquer mudança no processo decisório que redundou em sua solitária transferência.

Nas sessões seguintes, ele passou das reclamações, xingamentos e culpabilizações, às reflexões. A seguir, relataremos como foram os encontros terapêuticos mais significativos, onde ocorreram as tematizações da sua angústia na clínica. Numa determinada sessão, o meu paciente enclausurou-se num diagnóstico médico:

- meu psiquiatra diagnosticou: sou deprimido, fóbico social com transtorno de humor. Fico daquele jeito que você viu aqui mesmo...

-Interessante – eu lhe disse, sem ligar muito para o diagnóstico restritivo -, você consegue trabalhar, você está bem barbeado e suas roupas estão impecáveis.

- Eu sou um engenheiro da empresa e tenho que trabalhar lá bem vestido... mas é aquela pressão que me assusta! Não agüento mais essa dor no peito e a idéia do suicídio que vem de madrugada.

Eu estava ali atento ao temor que ele expressava sempre que as pressões aconteciam para que ele se apresentasse em público ou fosse transferido para outro segmento. Tudo era muito perigoso para ele, pois, conforme suas reclamações anteriores, tratavam-se de assuntos urgentes do projeto envolvendo cifras milionárias. Ele disse:

-Não agüento mais... esta pressão está me matando.

Perguntei:

-O que você teme?

-Imagine eu lá naquele setor sozinho, sem ninguém para me ajudar! Eu não posso compartilhar o que sinto com meus colegas de profissão... pega mal. Eu gosto daquilo que faço, mas não posso demonstrar que estou com medo de pegar sozinho um serviço desse. Antes, eu tinha em quem me escorar, mas agora não dá... só sou eu.

-Você se sente só e reclama que está só, mas, antes, fazia tudo sozinho, mesmo quando o outro estava junto de você.

-Mas é isto! A responsabilidade é toda minha, mas preciso ter um outro comigo, por perto, escorando.

-Escorando? Escorando o que?

-E se me chamam para fazer uma conferência com o diretor? O outro engenheiro era um “cara” desinibido e eu não. Ele ia lá e apresentava o meu trabalho... Lá na frente. Olha, sou muito corajoso e tenho capacidade de fazer o que poucos fazem. Sou consultor e dentro das minhas funções, tenho que apresentar conferências. Qual o “fdp” daquela empresa que pode ganhar 8 mil a mais só por ser consultor? Mas, não há dinheiro no mundo que me faça ir lá.

- Estando sem sua escora, teme pelo quê?

-Estar na frente de todos é brabo... ter que responder perguntas é “f---”!...

-E sua função também não é esta?

-Sim.

-Por que você não sai da função?

-Isso não! Não há jeito! Não posso sair da função mas me “c---” de medo de chegar lá e dar uma vacilada.

-Então, não é o fato de ter ou não ter público?

-Também... um público de entendidos de engenharia de petróleo... diretores. Estou “fo----”! Rato acuado. Dor no peito... depressão... sem dormir. Se eu saio de lá, para onde vou? Aprender tudo de novo? Virar aprendiz na minha idade? Gosto do que faço, mas o que faço é uma coisa que acaba politicamente sendo borbuhlada pela política da “turma do presidente” e pronto. Meus colegas, quase todos, já foram se apresentar às autoridades loucas por este projeto. Um se ferrou, pois a diretoria *mandou ver* em cima dele. É uma loucura!

-Você está me dizendo que não tem outra coisa a fazer na sua empresa. Sabe que sofre as pressões do cargo, deprime, mas ninguém pode saber que você adocece.

-Eu já disse que sempre me senti a própria empresa... tenho a sigla aqui tatuada no meu peito! Sinto orgulho de ser deste seletto grupo. Só que não posso vacilar...

-Você teme que os outros saibam que você tem esta dificuldade de se expor ante às autoridades?

-É. O que vão pensar de mim?

-De que é frouxo? Covarde? Esta é a profissão que você escolheu e com ela escolheu também ser independente financeiramente, viajar para a Europa com a família, realizar-se como engenheiro. Você optou em se manter no setor, ganhar 8 mil numa consultoria que quando você aceitou, sabia que estava incluída a obrigação de falar eventualmente em público. Do que é que você está reclamando afinal?

-Eu não devia ter me separado do outro engenheiro, não deveria sair da sessão onde eu estava com os outros colegas. Eu sei que sou inteligente e até já muito me orgulhei de ter sido sempre o primeiro lugar em toda a minha história escolar, faculdade etc. Passei em segundo lugar no concurso para empresa em que trabalho. Mas, como é que nada disso me ajuda a superar este medo? As pessoas acham que eu sou o “cara” da engenharia. Tem gente que vem ao Rio me procurar só para me cumprimentar. Mas, não adianta nada disso...

-Você se acha... – ele me interrompeu e completou:

-... uma farsa. Só que ninguém pode saber disso. O que vão dizer de mim? Mas, ao mesmo tempo, quantas chances de promoção, congressos no exterior e no Brasil procurei evitar por causa dessa minha deficiência?

-Então você está com medo de quê?

-... de ficar sozinho...

-E...

-Ter que me apresentar, apresentar meu trabalhos...

-E...

- E ... não sobrar nada! Ai, ai... (gemeu).

Ele se dobrou, apertando o peito. Ficou visivelmente muito incomodado com minhas questões. Estava diante de algo que ele não podia controlar. Era a angústia ante o nada.

Aliviei um pouco a pressão. Fiz uma colocação sobre algo que ele já havia falado antes.

-Você me disse, em outra sessão, que já poderia estar aposentado, como ocorreu com o Sr. K. que foi lá no seu setor solitário se despedir de você. Ele disse para você que agora ia poder aproveitar a vida, pois, para ele, a empresa onde trabalham era um modo certo de morrer de enfarte.

-Não quero me aposentar! Ficar em casa fazendo o quê? E o dinheiro que eu perco?

-Você precisa deste dinheiro para sobreviver?

-Não!

Encerramos a sessão. Na seguinte, ele chegou abatido.

-Estive no psiquiatra e ele receitou *paroxetina*. Eu li a bula: é um antidepressivo inibidor da recaptção da *serotonina*. Está indicado para tratamento da depressão, fobia social. Fiquei mal por ter que tomar a medicação controlada.

-Então, você foi a um médico para quê?

-Para ele me curar! Ora essa! Ele, então, me deu remédios controlados. Agora sou mesmo um doente!

-Procurou um médico e reclama que ele receitou remédios?

-Ah, achei que isto podia ser biológico. Meu pai é fóbico social... hereditariedade.

-Se é hereditário, por que você veio me procurar?

-Ah, estou me sentindo muito sozinho... Ninguém pode me compreender. Fico em casa e tudo fica muito vazio. Não tenho vontade nenhuma de sair, ir ao shopping com minha mulher, com meu filho.

-Como você consegue sempre ir para o trabalho, chegar aqui?

-Para o trabalho, eu preciso ir, porque existe um ponto eletrônico de presenças e eles descontam do salário. Faltar direto sem pedir licença médica é o mesmo que dizer para todo mundo que eu estou mal. Lá, eu não posso mostrar fraqueza e aqui eu preciso vir porque é o único lugar onde eu posso ser eu mesmo.

-O que você quer dizer com “eu mesmo” ?

- Falar de minhas fraquezas, da ansiedade em controlar tudo. Seus “toques” incomodam, mas eu preciso deles. Eu já tentei fazer outra coisa, alguma coisa para não ficar só nesse assunto, mas, sozinho no andar, sem ninguém para conversar é “dose”!

-Que pensamentos vêm nesse instante de solidão?

-Penso assim: “pqp”, até quando eu agüento essa “m-r-a”? Agora, onde vão me colocar? Já ouvi boatos que vai haver uma reformulação completa dos setores.

Tenho medo! Me diga você: como eu faço para manter confiança em tudo o que vai acontecer?

-Você pergunta o que pode garantir. Nada. Você vai ficar sozinho, manter seu alto salário como consultor, ter que enfrentar convocações para expor sua competência aos diretores e ter que ir onde sua empresa mandar. Podem também trocá-lo de setor, para uma atividade totalmente estranha. Tudo pode ocorrer.

Ele ficou visivelmente desconfortável com minha colocação referente ao porvir. Respondeu meio contrariado:

-E eu vou enfrentar isso tudo sozinho? Ah, tem que ter alguém comigo! Papai do céu não vai me deixar assim tão órfão, neste momento! Sou espírita, cara! Os amigos espirituais vão me ajudar!

-O que você está querendo me dizer?

-Que quando a gente teme alguma coisa e muita coisa pode acontecer, os amigos espirituais vêm nos socorrer, não é isso?

-Diga você: o que o espiritismo afirma neste sentido?

-Deus ajuda o homem através do próprio homem.

-Então...

Ele ficou mudo... continuei.

-Como já disse: você fez escolhas, determinou onde queria trabalhar, quis ser consultor, ser engenheiro etc. Com isso usufruiu o dinheiro, comprou imóveis, tem condições financeiras suficientemente largas para viajar para qualquer parte do mundo e já pode até se aposentar. O que foi que escapou do seu controle, de sua programação?

-Este negócio de ser obrigado a trabalhar só e ter que me expor, sem escudos.

-E antes das decisões não já era assim?

-Ah, sabe como é a gente quando é jovem! A gente só pensa em ganhar bem para viajar, comprar apartamento, carro... a gente nem quer casar! Jamais quis depender de quem quer que seja, nem queria ninguém sobre os meus ombros. Como já disse antes, minha namorada me obrigou a casar porque estava grávida. Eu era independente... Um dia, – eu já estava casado e com o filho pequeno - houve uma reunião social na diretoria da empresa. Um dos principais diretores estava oferecendo um *drink*. Quando ele me viu, franziu a testa e disse apontando para mim: “Você está com algum problema muito grave!” Eu fiquei tão transtornado que

um colega de trabalho falou bem alto: “Ih, ele ficou muito pálido!”. Pronto. Foi o caos!

-O que você temeu?

-Estou “f---do”!

-Foi descoberto?

-Ah, antes disso... eu senti uma pontada da angina no meu peito tão violenta que eu pensei, apavorado: “vou morrer!”

O engenheiro conceituado, competente, controlador de “tudo”, estava ali diante de sua impotência, revelada em público, ante a morte significativamente irreversível da imagem que criou, sem poder fugir. Encerramos a sessão com uma frase que coloquei para sua reflexão:

-Mesmo ali tão bem acompanhado dos antigos colegas, não houve proteção que sustentasse a morte de sua imagem de potência.

Na sessão seguinte, ele relatou situações em que havia ocorrido episódios semelhantes ao que ele contara na sessão anterior.

- Eu ainda era solteiro. Acordei sentindo-me muito só. Angustiado, levantei-me e fui para o quarto do meu irmão. Deitei-me ao pé de sua cama e segurei no seu pé. Consegui dormir, mas, no meio da noite ele me acordou aos gritos chamando-me de maluco, frouxo e “bicha”. A minha família toda acordou e todos reclamaram para mim durante vários dias. Sofri *bullying* na escola e lá sofri muito nas mãos de uma professora cruel que não perdia a oportunidade de me ridicularizar na frente dos colegas. Quantas mulheres deixei para lá com medo de descobrirem minha timidez. Na escola de meu filho, uma mãe de uma colega dele, se aproximou de minha mulher e disse: “Sou psiquiatra e posso garantir que seu marido tem um problema muito grave”. Eu sempre fugi desta exposição pessoal, sempre procurei me esconder... a vida toda. Isso é muito ruim para um homem, para um profissional de nível superior como eu. Mas, eu tenho que estar no meu trabalho. E tenho que ir às reuniões, enfrentar os olhares curiosos. Enfrentar aquela coisa horrorosa que eu senti, que é uma sensação de morte tenebrosa.

-Você não quer correr o risco de passar por aquilo que é inevitável. Disfarça, foge, sabendo que isso pode acontecer. Seus escudos humanos não podem proteger você desta sensação.

-Ah, mas eu não quero morrer... se aquilo é morrer, eu não quero! Só de falar nisso estou sentindo aqui no meu peito esta sensação horrorosa.

Ficamos em silêncio até que o estado agudo das dores fossem diminuindo e, visivelmente angustiado, ele me disse, talvez pedindo que eu não o pressionasse:

-Você hoje está cruel demais! Queria que a vida fosse completamente diferente, mas...

- Esta tem sido a sua vida até o momento! De que outro modo você acha que pode viver?

-Sem angina, sem receios, sem timidez...

-Sem angustiar-se com as coisas que sempre escapam ao seu rígido controle. Por exemplo sua morte... e ela chegou perto...

-Ah, nem me lembre! Eu não sei fazer as coisas de modo diferente. Só sei ser assim: controlador.

-Controlador de quê?

-Sempre fui uma pessoa com muito cuidado com os gastos. Não suporto desperdícios. Fui assim e não sei ser diferente.

-Você é pão-duro e assume isso! Você pensa que nada pode escapar ao seu controle.

-Sempre quis ser dono das minhas coisas. Se eu não tiver dinheiro na poupança fico inseguro. Estar por cima é tudo!

-Segurança, controle, status, tudo isto tem um preço, não é?

-Quem não tem dinheiro fica por baixo, quem não sabe é ignorante, quem está doente está fora da produção, do mercado. Entende minha agonia? Preciso de tudo isso para viver a vida.

-Está com tudo isso e está seguro? Está por cima?

Encerramos a sessão. Na semana seguinte, ele chegou dizendo:

-Duro não me sentir livre.

-O que prende você?

-Este medão!...

-Medo de morrer... ?

-É...

-Mas, eu sou espírita e sei que a morte não existe. Não é esta morte que me preocupa. Quero estar com minha imagem viva, intocável. E descobri, depois daquele seu “bombardeio” que não é só em relação aos meus colegas e diretores que me sinto mal. Eu fico mal comigo mesmo. Sou...

Ele interrompeu sua frase e ficou em silêncio.

- Veja se estou percebendo bem: você ia dizer a palavra “covarde”? – arrematei.

-É, difícil falar esta palavra!

-Prefere ser doente?

-Não. Doente não!

Silêncio.

...

-Você evita a existência porque teme a morte. – disse de chofre.

-Mas, a morte... (ficou indeciso)

- A morte a que você se referiu leu nos livros, a morte falada pelos outros e ensinada nas palestras espíritas não é a sua morte. Estamos falando de você, de sua morte. Ela é incontrolável. Todos morrem...

-Desencarnam. (corrigiu-me sorrindo...)

-Seja como for, acaba esta existência e você, nós todos, indistintamente, tememos essa antecipação da morte. Você fugiu o tempo todo, escondeu-se atrás de uma máscara para não morrer. Esteve na proximidade de sua morte, angustiou-se e fugiu para os remédios, e, assim mesmo, vai morrer porque isso é inevitável, incontrolável.

-Prefiro suicidar-me a passar por outra vergonha horrorosa como aquelas que já passei. Embora espírita digo: tenho o suicídio na minha cabeça sempre que estou deprimido, na iminência de estar diante de uma situação sem saída como as que já contei para você.

-Desesperar-se e pensar no suicídio é continuar a fugir. Veja que não estamos falando da morte biológica do seu corpo. Falamos de você e a sua finitude,..

-Não é fácil sentir angústia, principalmente aquela angústia que eu senti, aquela pressão no meu peito... todo mundo me olhando. Lembro-me dos outros momentos terríveis... Fiquei desesperado no salão nobre da empresa, na frente de todo mundo. Não consigo esquecer isso. Foi vexame total... quase morri!

-Então, você pode morrer! - completei.

-Claro... eu vivi um pânico que só eu sabia que podia explodir, acabar... Que fraco que fui... Não tive como controlar! Se morrer é assim não quero!

-Não há querer que segure a morte.

-Por que essa coisa tem que ser assim? Vivo com medo, com pânico de morrer.

-Você esconde o que não pode ser escondido, controla o que não pode ser controlado... não vive para não morrer.

-Mas, você acha que eu não vivo? Como assim?

-Esconde-se, escamoteia, desvia-se, foge e não vive, ao mesmo tempo em que também não morre. Você se escamoteia, trabalha angustiado com a possibilidade de morrer, e quer brilhar, mas teme que o brilho de sua inteligência possa convocá-lo a aparecer no cenário profissional de sua empresa .

-É... morrer. É isto. Escolhi um modo complicado de viver.

-E de não morrer... – completei.

Na outra sessão, ele parecia cismado. Acabrunhado. Mostrou-me um dos trabalhos de engenharia que ele desenvolveu, querendo me mostrar o quanto ele era importante para a empresa. Ele, então, dirigiu a palavra para mim, buscando me envolver no aspecto pessoal:

-Você que foi engenheiro, veja se não está bem feito este trabalho? Veja só. Ah, eu fui lá na minha antiga sessão e mostrei pra todo mundo. Está vendo, eu também sei me mostrar!

E, daí em diante, começou a contar os percalços profissionais, a grande astúcia por ele desenvolvida em seus planos, o modo de se sair das questões políticas e técnicas etc. Quando ele acabou de falar, eu arrematei:

-Tudo isso é bom, mas parece não resolver a questão que o atormenta, não é?

-Como assim?

-Você só mostra o bem feito, o bonito. E só para os antigos colegas. Não foi isso que o afligiu até o momento.

-É que preciso me sentir grandioso. Reconhecidamente capaz...

-Precisa disso, não é?

-É.

-Os outros precisam ver o que você faz bem feito... por que você acha que eles precisam ver isso assim?

-Por que são muito errados... deixam muito “furo”.

-E você é sempre o certo! Parece que você nunca erra, não é meu amigo?! Parece um deus, um imortal... e só Deus não pode morrer!

-Ah, “bicho”, mesmo trabalhando com outra pessoa, eu confiro tudo: só acredito no meu taco.

-Mas você é mortal, como as outras pessoas. Erra como as outras pessoas. Sente medo como as outras pessoas.

A sessão parou aí. Na seguinte, ele veio um pouco mais disposto, confiante e comunicando ter tomado decisões. Estava um tanto diferente. Ele me olhou não mais com

aquele olhar de vítima e me pareceu mais decidido, senti que de algum modo ele estava mais implicado com sua escolha. Ele disse:

-Fui ao diretor. Sabe que fiquei incrivelmente calmo? Tinha que tratar um assunto delicado, em que ele parecia que estava querendo me “sacanear” mas, desta vez, me senti mais firme diante dele. É claro que dá para ver que, na verdade, ele é um grandessíssimo cínico e um grande “bab...” em termos de engenharia. Vi que ele é tão medroso quanto eu, pois me perguntou, várias vezes, alguns aspectos técnicos que a presidência podia questionar. Vi que ele faz o cerco de tudo para ficar mais firme no assunto. Sabe que eu até respondi sem maiores preocupações? Confesso que deu uma afliçãozinha quando ele marcou a reunião com todo o corpo técnico superior e pediu para eu falar.

-O que sentiu lá?

-Nenhuma aflição.

-E qual a sua decisão?

-Ah, sabe de uma coisa? Eu vou lá. Entendi que eles querem que eu passe meu trabalho para os engenheiros mais novos. Vou lá abrir tudo.

-Você vai mostrar tudo, entregar seu *knowhow*, sua metodologia?

-Sim, vou sim.

-E como está sentindo isso?

-Bem. Amanhã, eu vou mesmo me aposentar e terei que sair da empresa. Pelo menos deixarei alguma coisa boa lá. Isso não está me deixando nervoso, nem pensativo. Estou, na verdade, me estranhando. Não senti a angina e até agora estou levando bem o desafio de falar do meu projeto para o corpo técnico da empresa. Sabe o que eu disse para mim mesmo quando olhei no espelho, antes de fazer a barba?

-“Fo----se” eles! Querem ouvir o que eu tenho a dizer, tudo bem. Não querem? “Fo---se”! Por isso estou me estranhando. Pareço mais leve, não sei bem dizer... foi mais leve decidir pelo “f----se”.

-Mas, este “f----se”, como é?

-Não... não vou jogar tudo pro alto, nem fazer de qualquer jeito. Vou fazer do meu jeito. Não é o meu trabalho que eles querem? Se quiserem outra coisa, eles que procurem outra pessoa. Antes eu ficava preocupado em cercar de mil modos, não deixar que eles pudessem achar erro... agora, que se danem.

-Vai fundo! – completei a sessão.

IV. 3 - Minhas reflexões sobre o caso clínico

A fundamentação heideggeriana convoca-nos a uma reflexão quanto a questão do acolhimento e da tematização da angústia na clínica. Se esta estiver sob o domínio da técnica, o terapeuta entrará em relação com seu paciente compreendendo se tratar de um encontro de dois sujeitos, dois organismos ou duas instâncias subjetivas que, “juntas e dentro do mundo”, se encontram em uma situação clínica tal que, o segundo ficará enquadrado na condição de portador de “disfunção do mecanismo bio-neuro-psíquico” ou de possuidor de “problemas internos de ordem psíquica”. A mediação interpretativa do encontro terapêutico, realizada pelo primeiro será apoiada em *constructos*, dispositivos prévios de atuação terapêutica que possuam o poder de resolver tecnicamente o que é considerado errado ou mesmo doentio naquele que se apresenta angustiado. Eis aí a psicologização e a medicalização da clínica psicoterapêutica. Assim tem funcionado a tentativa de se compreender racionalmente a existência, onde as ciências desempenham um papel ordenador e estabilizante. O psicólogo afinado com esta abordagem seria visto como uma das garantias de restauração segura e previsível contra os riscos da existência.

Embora exista de fato esse modo histórico de produção de verdade e isto seja dado como característica contemporânea do viver, não temos aqui qualquer pretensão de elaborar um projeto substitutivo ao que está estabelecido pela tecnologia contemporânea. Problematicamos, tão-só, o horizonte de sentido em que tal modo de ser científico se desvela como um dos modos de realização do homem, como se fosse um ente cujo ser é simplesmente dado. Com esta compreensão de “homem” “no” “mundo”, a dominação tecnológica se faz presente através do modo da representação e do cálculo.

Ao apresentar o caso clínico, busquei apontar um outro modo de desvelamento que pode oferecer condições de se lidar com a angústia do *Da-sein* ante as incertezas da existência. Como na abordagem da clínica fenomenológico-existencial não se apresentam conceitualidades ônticas ou aparatos técnicos substitutivos àqueles conceitos, propus aqui um questionamento quanto ao modo histórico de relação entre o homem e a técnica e sua implicação na clínica contemporânea.

É bem esta a experiência mais cotidiana do existente no horizonte da contemporaneidade: *Da-sein*, porém visto como “sujeito” que traz os problemas relacionais

com o “mundo” para a sua “interioridade psíquica ou biológica”. Assim, as questões referentes ao sentido da experiência, passam despercebidas e, de igual modo, as possibilidades de singularização do *ser-aí* angustiados. No entanto, Heidegger afirma que “toda doença é uma perda da liberdade, uma limitação da possibilidade de viver¹¹²”. Adoecimento é visto, então, como uma restrição das possibilidades de existir. Assim, como se sentia limitado ao se apresentar ao mundo, vimos o meu cliente trazendo uma fala carregada de ilusões de controle, não suportando a condição de ser lançado no mundo, sem previsões, sem garantias, sem nada que pudesse impedir seus sofrimentos. Quando estava se sentindo muito mal, ele compreendia muito melhor a possibilidade das escolhas em sua existência, mas quando se sentia bem, fechava-se nas ilusões identitárias do controle, tornando-se “forte” no discurso do poder. Perguntei-me algumas vezes: como é isto? O que muda? Por que nos momentos de crise há uma escuta aos clamores da consciência convocando-o à propriedade? Por que quando ele se estruturava isso não ocorria? Com Heidegger, compreendi que não se tratava de uma questão de ordem intelectual. Era mais proveitoso trabalhar com ele enquanto em crise, porque quando ele estava angustiado, parecia-me mais lúcido, e quando estava em seu bem-estar, ficava mais embotado.

Quando a medicação supostamente curativa da angústia não alcançava seu objetivo, surgia nele a agonia, um grande temor de sucumbir à patologia psíquica, rotulada pelas ciências médicas de transtorno etc. Porém, não me cabia entender o que demandava o existente na sua experiência angustiada. No encontro terapêutico, emergia o sentido da experiência. Não precisava de teorias para entender: a clínica demandava o *despertar*.

A condição de possibilidade da clínica fenomenológico-existencial é a Analítica do *Da-sein*. Não há como sair da existência para experienciar a Analítica da Existência: esta, por sua vez, é um modo de existir: não é invenção, não é teoria. Nesta, a cotidianidade da existência não é despertada.

Conforme Heidegger¹¹³, há, porém, uma distinção a ser feita no trato com a disposição afetiva, aqui denominada de tonalidade.

A partir daí fica claro: despertar tonalidades afetivas é um modo de apreender o *ser-aí* em relação ao respectivo “jeito” no qual ele a cada vez é; um modo de acolher o *ser-aí* enquanto *ser-aí*; melhor

¹¹² HEIDEGGER, op. cit., 2001, p. 180.

¹¹³ HEIDEGGER, M. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo – Finitude – Solidão*. RJ: Forense, 1983, p. 82

ainda, um modo de deixar o ser-aí ser como ele é ou como ele, enquanto ser-aí, pode-ser. Talvez este despertar seja uma ação estranha, difícil e pouco transparente. Se compreendermos nossa tarefa, então precisamos justamente tomar cuidado para que não travemos mais inopinadamente uma discussão *sobre* a tonalidade afetiva, e, muito menos ainda *sobre o* despertar. Precisamos, sim, *vir a agir* sobre o modo deste despertar enquanto ação.

“*Vir a agir* sobre este despertar enquanto ação”, não é discutir sobre o despertar, assim como *despertar* também não é tomar “consciência” ao modo representacional. Segundo Heidegger, é poder *ver*, no sentido de “deixar o *ser-aí* como ele pode-ser”, sem mesmo explicitar tematicamente. Pode ocorrer de se ter *consciência*, sem fazer explicitação temática, pois, repito: é um modo de existir. Assim sendo, modo próprio é apropriação do impróprio e a Analítica da Existência é uma apropriação do impróprio.

O projeto do *Da-sein* é fazer a experiência *disso* enquanto experiência. Ou seja: entender mundo como projeto e não como coisa dada, como demanda a tecnologia contemporânea.

CONCLUSÃO

Vimos nesta dissertação que o mundo contemporâneo pode ser chamado de era da técnica. O seu vigor foi evidenciado pela idéia de certeza de contínuo aperfeiçoamento, de controle das variáveis e da segurança de que, ao se chegar à projetada meta, o bem-estar será contemplado automaticamente.

Entre os escritores que investigaram este horizonte, citamos alguns que analisaram as tendências de expansão tecnológica para além das coisas da natureza. Estas foram consideradas fundo de reserva e manufaturadas pela tecnologia, como parte constituinte da ocupação cotidiana do *Da-sein* contemporâneo. Os citados autores, cada um a seu modo, buscaram interpretar esta demanda do poder de arrasto da produtividade técnica.

Na clínica, defrontei-me com essas mesmas demandas presentes nas falas dos pacientes. Elas surgiam de modo naturalizado, ou seja, como se viver fosse apenas uma questão de corresponder do modo mais adequado possível a estas demandas. Essa correspondência sem decisão própria, constituiu, ao mesmo tempo, o escape a partir do modo impróprio-impessoal de lidar com o mal-estar, radicado na angústia existencial. Apresentamos aqui parte de uma experiência clínica, onde puderam ser desvelados novos sentidos para o sofrimento, a partir do estranhamento das “certezas”, subjacentes ao modo identitário do controle, na ânsia de bem-estar.

Nesta análise da estrutura de sentido da contemporaneidade e da clínica fenomenológico-existencial, alguns aspectos foram evidenciados. O primeiro refere-se ao âmbito da aparente indiferença entre o ente cujo modo de ser é *Da-sein* e outros entes que são simplesmente dados. Esta indiferenciação promove uma restrição de sentidos, pois ao *ser-ai*, tomado apenas como se fosse um ser simplesmente dado, só lhe resta corresponder a uma determinada performance, não havendo lugar para qualquer tipo de mal-estar. No horizonte da contemporaneidade isso fica evidenciado através da incessante busca de sucesso, do enaltecimento do individualismo e da promessa de que o esforço máximo leva à felicidade.

Partindo desta primeira observação, surgiram duas outras questões que foram se firmando: o *ser-ai* pode tomar-se como um ente submetido a um destino e a uma convocação para o aperfeiçoamento tecnológico-instrumental ao qual ele precisa responder incessantemente para manter-se incluído entre os normais. Porém, o *ser-ai*, embora mergulhado nesta convocação, não consegue manter-se resguardado do temor e do

sofrimento. As promessas de segurança, de controle e de certeza, não se sustentam. Os terapeutas, por sua vez, se envolvidos por essa demanda de controle, estarão também buscando garantias de um lugar seguro para as suas psicologias, no horizonte científico da atualidade. E assim, não só colocamos em questão o anseio de bem-estar que é demandado pela contemporaneidade ao *ser-aí decadente*, como, também, a própria clínica procurada pelo angustiado.

Outro aspecto importante, explicitado em nosso percurso, foi a constatação de que o angustiado, no modo da ocupação, desvia-se da angústia, e que a clínica desatenta, o acolhe objetivando alívio e supressão do seu mal-estar. Eis a condição para a medicalização do sofrimento e a redução do encontro terapêutico a um roteiro prévio de combate à angústia, vista com um estorvo. Não ocorrendo a “cura” do existente, este se deixa culpabilizar, por considerar-se “errado”, “doente” ou “incompetente”. Ao *ser-aí* contemporâneo, impõe-se, então, uma opressão por não conseguir alcançar o patamar esperado e corresponder às expectativas de sucesso.

Reafirmamos aqui que a clínica fenomenológico-existencial não se presentifica no horizonte da contemporaneidade ao modo das psicologias que buscam o bem-estar imediato dos pacientes e também não se coloca como melhor ou mais eficaz no atendimento aos existentes que lhe vêm ao encontro. Compreende-se nela que, em referência ao *Da-sein*, não há nada que possa “curá-lo”: ao contrário, a angústia do paciente é a condição fundamental de possibilidade da tematização que enseja a sua singularização, sem que, com isso, a clínica fenomenológico-existencial se apresente como uma nova técnica terapêutica. Aliás, quanto a isto, enfatizamos aqui que é a clínica que está sendo convocada a um desafio: responder de modo diferenciado ao que lhe é demandado pelo horizonte técnico da contemporaneidade. Por esta razão, concluo pela necessidade de um encontro da clínica com ela mesma. Que ela possa, no exame da relação terapêutica com os angustiadados, que hoje apresentam no horizonte da contemporaneidade tecnológica, pôr-se em questão quanto ao seu modo de *cuidado*.

O filósofo Martin Heidegger ofereceu reflexões filosóficas sobre este nosso momento histórico no texto intitulado *A Questão da Técnica*. Essas reflexões filosóficas são de grande relevância para a clínica, abrindo-lhe outros modos de co-responder às demandas do mundo contemporâneo, sem garantias de “resultados”. No caso clínico aqui apresentado, o paciente esperou por resultados concretos, mas o modo de ser terapêutico da modalidade fenomenológico-existencial deu voz ao mal-estar do existente, interrogando pelo quê temia, em seu sofrimento. Desta maneira, ficou marcada a diferença quanto ao modo de ser

terapêutico no acolhimento e na tematização da angústia, uma vez que, em momento algum, a clínica tentou emudecê-la.

Assim, o leitor pôde acompanhar como a clínica compreende a angústia: inerente à existência do *Da-sein*, não cabendo, portanto, qualquer tipo de diagnóstico ou cura no sentido médico. Em suma, evidenciou-se também o modo clínico fenomenológico-existencial de acolher a angústia, deixando que ela realize, em um modo próprio a compreensão do estar em jogo e do poder-ser que constituem essencialmente o existir humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAPTISTA, L.A. *A Cidade dos Sábios*. SP: Summus Editorial, 1999.
- BAUMAN, Z. *Medo Líquido*. RJ: Jorge Zahar Editor, 2008.
- _____. *O Mal-estar da pós-modernidade*. RJ: Jorge Zahar Editor, 1998.
- BOSS, M. “Introdução à Daseinsanalyse”. In: *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse – SP: ABD, Nº 8*, 1997.
- CANCELLO, L.A.G. *O Fio das Palavras – um estudo de psicoterapia existencial*. SP: Summus Editorial, 1991.
- CARDINALLI, I.E. *Daseinsanalyse e Esquizofrenia – um estudo da obra de Medard Boss*. Editora Educ, São Paulo, 2004.
- CASANOVA, M.A. *Nada a caminho*. RJ: Forense Universitária, 2006.
- _____. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- COSTA, J. F. *A Ética e o Espelho da Cultura*. RJ: Rocco, 1994.
- CRITELLI, D.M. *Analítica do sentido Uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. SP: Editora Brasiliense, 2006.
- DASTUR, F. “Heidegger e a questão do tempo”. In: *Coleção Pensamento e Filosofia*. Lisboa: Instituto Piaget, Tradução João Paz, 1990.
- DUBOIS C. *Heidegger Introdução a uma leitura*. RJ: Jorge Zahar, 2004.
- FEIJOO A.M.L.C. *A Angústia: Das Reflexões De Kierkegaard e Heidegger à psicoterapia na Angústia e Psicoterapia*: SP: Casa do Psicólogo, 2000.
- _____. *Cadernos IFEN*. Ano III, n. 6, RJ: Ed. IFEN ,1999.
- _____. *A Escuta e a Fala em Psicoterapia*. São Paulo: Vetor, 2000.
- _____. “A psicologia clínica e o pensamento de Heidegger”. In: *Seminários de Zollikon*. Revista Fenômeno Psi, ano 2, nº1, RJ: IFEN, 2004.
- GIDDENS, A. & PIERSON, C. *Conversas com Anthony Giddens: O Sentido da Modernidade*. Tradutor Luiz Alberto Monjardim. RJ: Editora FGV, 2000.
- GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. SP: Unesp, 1991.

- _____. *Modernidade e Identidade*. RJ: Jorge Zahar Editor, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica Mundo, Finitude, Solidão*. RJ: Forense, 1983.
- _____. *Que é Metafísica?* In: Coleção Os Pensadores, SP: Nova Cultural, 1991.
- _____. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. *Ser e Tempo - parte I*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002a.
- _____. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002b.
- _____. *Ser e Tempo - parte II*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.
- _____. “M. Heidegger”. In: *Os Pensadores*. Tradução de Ernildo Stein. SP: Nova Cultural, 1999.
- _____. “M. Heidegger”. In: *Grandes Filósofos*. Jonathan Rée. Tradução de Jose Oscar de Almeida Marques e Karen Volobuef. SP: Editora UNESP, 2000.
- _____. *Ser e Verdade*. Petrópolis: Editora Vozes Tradução de Emanuel Carneiro Leão, 2007.
- _____. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.
- _____. *Introdução à Metafísica*. Tradução de Emanuel Carneiro. RJ: Ed. Tempo Brasileiro, 1987.
- INWOOD, M. *Dicionário de Heidegger*. RJ: Zahar Editora, 2002.
- KIERKEGAARD, S. *O Conceito de Angústia*. Tradução de Torrieri Guimarães, SP: Hemus, 1968.
- NUNES, B. *Heidegger & Ser e Tempo*. RJ: Jorge Zahar Editor, 2002.
- _____. *Passagem para o poético - filosofia e poesia em Heidegger*. SP: Editora Ática, 1992.
- POMPÉIA, J.A. SAPIENZA B.T. *Na presença do Sentido*. SP: Editoras Educ e Paulus, 2004.
- SÁ, R. N. *A Noção Heideggeriana de Cuidado e a Clínica Psicoterápica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- _____. *Cuidado*: (anotações particulares; excerto de sua palestra sobre), proferida no RJ: IFEN, 2002.
- _____. “A Questão do Método na Clínica Daseinsanalítica”. In *Revista: Fenômeno Psi*, ano 2, nº1, RJ: IFEN, 2004.
- _____. “A Psicoterapia e a Questão da Técnica”. In: *Arquivos Brasileiros de Psicologia Hermenêutica*, RJ: Imago, 2002.

_____. “O Pensamento de Martin Heidegger e a clínica psicoterápica”. Niterói: *Revista do Departamento de Psicologia da UFF*, 1995.

SAFRANSKI, R. *Heidegger. Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*; Tradução de Lya Luft. SP: Geração editorial, 2000.

SAPIENZA, B.T. *Do desabrigo à confiança - daseinsanalyse e terapia*. SP: Ed. Escuta, 2007.

_____. *Conversa sobre terapia*. SP: Ed. Paulus , 2004.

SCLIAR, M. “O Culto do Eu”. In *Mente e Cérebro*. Scientific American. Edição especial. Nº22. SP: Duetto Editorial.

INWOOD, M. *Dicionário de Heidegger*. RJ: Jorge Zahar Editor, 2002.

ZIMMERMAN, M. E. *Confronto de Heidegger com a Modernidade: Tecnologia, Política, Arte*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.