

Dossiê IFEN 25 anos

Ana María Lopez Calvo de Feijoo¹

Organizadora

Nos dias 28 e 29 de maio de 2021, o Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro (IFEN) comemorou 25 anos com a presença de alguns companheiros de jornada. O IFEN foi juridicamente estabelecido em 02 de fevereiro de 1996. No dia 08 de dezembro de 1995 uniram-se as sócias fundadoras Ábia da Silva Mesquita, Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo, Celeste Maria Maciel Aydelkop, Edith Starling do Rego Monteiro, Leila Maria Gomes Afonso Albano, Maria Bernadete Medeiros Fernandes Lessa, Marinete Vasques Julianelli, Myriam Moreira Protasio e Simone de Barros Antônio e o sócio fundador Ivan Samel, todos psicólogos, para deliberarem sobre a fundação do Instituto e para colocar em prática o projeto idealizado pela sócia fundadora Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo de fundar um espaço que se destinasse ao aprofundamento dos estudos na clínica psicológica com bases na fenomenologia e na filosofia da existência. O objetivo primordial do grupo era o desenvolvimento de pesquisas para fortalecer a fundamentação de uma prática clínica em Psicologia que tomasse a existência como o mais originário.

No seu aniversário de 25 anos, o IFEN recebeu um convite irrecusável da *Aoristo* – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics. Como prova viva da amizade e do reconhecimento da importância do IFEN no mundo acadêmico, o editor da revista, Prof. R. S. Kahlmeyer-Mertens, ofereceu a oportunidade de que essa Instituição coordenasse a publicação de um Dossiê, intitulado “IFEN 25 anos”. Com isso, o editor permitiu que o IFEN levasse a público reflexões sobre a existência humana em Psicologia desenvolvidas nas práticas, estudos e pesquisas dessa instituição de ensino.

Atualmente, docentes, discentes e pesquisadores do IFEN ensinam e colocam em prática um diálogo entre a Filosofia, a Literatura e a Psicologia. Essas três áreas do saber norteiam as reflexões temáticas sobre diferentes temas junto à metodologia fenomenológico-hermenêutica. Importa nos estudos dessa escola de psicologia clínica não só a pesquisa como também a atuação clínica nos diferentes sentidos que constituem a experiência humana.

Agradecimentos eternos ao corpo docente, discente e profissionais que passaram e se mantém na Instituição. Durante o percurso do IFEN, aqueles que fizeram e fazem parte da equipe acreditaram e confiaram no trabalho desenvolvido. A confiança e o

¹ E-mail: ana.maría.feijoo@gmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3064-3635>.

empenho de todos foi decisivo para a difusão da Psicologia Fenomenológico-Existencial em território nacional e internacional. Hoje, ex-alunos difundem o modo de pensar conquistado junto às atividades do Instituto em diversas instituições de ensino pelo país.

A obra do IFEN é reconhecidamente fruto de inquietude, garra, determinação e, principalmente, compromisso com todas as empreitadas que a professora Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo assumiu nesses 25 anos. A dedicação, o empenho aos estudos e ao trabalho em seu pioneirismo é a base do pensamento que norteia a perspectiva adotada pelo IFEN e tem sido fundamental para o aprofundamento e aprimoramento, principalmente, no que diz respeito à prática clínica em Psicologia.

Para engrandecer ainda mais a homenagem aos 25 anos do Instituto, alguns amigos e colaboradores se empenharam na produção de textos acadêmicos que, depois de avaliados por pares cegos, compuseram o número especial da revista Aoristo. Os artigos foram organizados de acordo com as temáticas e respectivos autores a seguir.

Primeiramente foi contemplado o tema da clínica psicológica, que contou com o texto dos seguintes estudiosos: Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo - desenvolvendo o tema *Psicologia clínica e psicologia comunitária - Uma proposta de convivência pacífica*, mostrando que é possível uma conciliação das práticas comunitária e clínica de modo a destacar uma prática de escuta às situações emergentes, uma postura ética e política de escuta aos sujeitos e a promoção da saúde engajada na realidade social brasileira. Roberto Novaes de Sá, com o título *Afeto e cuidado: Uma perspectiva daseinsanalítica*, refletiu sobre o lugar central da noção heideggeriana de "disposição" (*Befindlichkeit*) para as práticas clínicas daseinsanalíticas. Victor Rodrigues Amorim, em *Revisitando um pai fundador: atualidade da noção de projeto-de-mundo na psicoterapia existencial*, traz as contribuições de Binswanger naquilo que diz respeito à sua experiência clínica, que, segundo Victor, ainda hoje facilitam uma interpretação do sofrimento, tal como apresentado pelos nossos pacientes na clínica psicoterapêutica. Por fim, em *Escenarios posibles para intervenciones desde la fenomenología existencial*, Susana Signorelli traz à baila as múltiplas possibilidades da relação psicoterapêutica com pacientes que portam uma especificidade oncológica.

O segundo tema que compõe este Dossiê diz respeito a estudos em psicopatologia. Três psiquiatras, dentre eles dois que exercem docência no IFEN, gentilmente colaboraram com suas pesquisas. Joelson Rodrigues Tavares nos indaga sobre a relação entre filosofia e a prática psiquiátrica com o título: *É possível uma psicopatologia construída a partir do pensamento de Martin Heidegger?* E encaminha a questão apontando para a impossibilidade de uma psicopatologia heideggeriana. No texto intitulado *Da patologização do humano à heterogênese urbana*, Dimitri Marques Abramov e Paulo-de-Tarso de Castro Peixoto nos convidam a refletir sobre uma pandemia global de transtornos mentais administrados, na maioria das vezes, por psicofármacos.

Um diálogo entre a Filosofia e a clínica psicológica é travado por três psicólogos e dois filósofos. Myriam Moreira Protasio e Ramon Bolivar C. Germano produzem um texto intitulado *Kierkegaard e as personificações dos estágios na existência* para, com isso, poder esclarecer o sentido de comunicação indireta no projeto de Kierkegaard, bem

como a importância desse tema para a clínica psicológica. Carolina Freire D'Araújo Dhein e Rodolfo Rodrigues de Souza, em *Um Sartre para nosso tempo: história e atualidade das proposições de um pensador múltiplo para a psicologia clínica*, trazem a trajetória do filósofo francês Jean-Paul Sartre naquilo que diz respeito às suas contribuições inspiradoras para uma psicologia clínica no contemporâneo. Por fim, Eduardo Campos, nosso filósofo poeta, escreve poeticamente sobre *A paciência como método*. Para tanto, busca sua inspiração no *Discurso edificante de Kierkegaard - 1843*, e deixa claro que pacientar não diz respeito a uma atitude que visa algo, mas de um modo de lida com aquilo que nos vem ao encontro.

Os dois últimos artigos tratam dos diferentes modos de vida e consequentes sofrimento. Samira Meletti da Silva Goulart e Ruth Escudero, respectivamente, com os temas *Sofrimento e pandemia: uma reflexão fenomenológica-existencial sobre os modos de vida e sofrimento “psíquico” na pandemia de COVID-19* e *Um olhar fenomenológico-existencial sobre o uso de drogas* tratam do tema com o olhar de psicólogas afinadas ao pensamento de Heidegger e atentas aos diversos modos em que o sofrimento é experimentado na atualidade.

Os organizadores deste Dossiê, atentos à necessidade de que leitores da língua portuguesa pudessem contar com textos clássicos escritos em língua estrangeira, incluem duas traduções neste número da revista. A primeira traduz o primeiro dos três discursos piedosos de Kierkegaard, de 1849, *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen* [O lírio do campo e o pássaro sob o céu] e foi realizada por Ramon Bolivar C. Germano. A segunda tradução é do texto *Al god og al fuldkommen Gave er ovenfra* [Todo o bem e todas as dádivas perfeitas são do alto] e foi realizada por Elisabete M. de Sousa.

Convém lembrar neste Dossiê que Myriam Moreira Protasio e Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo permaneceram como sócias mantenedoras do IFEN durante 23 anos. Em dezembro de 2019, ambas se retiraram da gestão da Instituição deixando, no entanto, um legado de dedicação, estudos e muito trabalho. Para dar continuidade à tarefa de construção de um Instituto dedicado ao estudo, pesquisa e práticas clínicas, junto a Maria Bernadete Medeiros Lessa e Elaine Lopez Feijoo, Flávia Moreira Protásio apresenta-se como mais uma sócia mantenedora. E como diz Sartre: “Continuemos ...”.

Ainda observando o escopo da revista, embora não mais no abrigo do Dossiê, temos escritos oriundos do fluxo de submissões contínuas. Entre esses, os artigos: *Dos interpretaciones de la angustia: Heidegger y Boss*, de Roberto Mertens, e *Do design e de uma ética coerente à vida, um ensaio com Hans Jonas*, de Marli T. Everling (UNIVILLE). O número também é composto por resenhas informativas de três títulos relevantes editados recentemente no Brasil, são elas: *Compreensão, história e contingência: ensaios sobre Heidegger e a hermenêutica*, de Gaetano Chiurazzi, assinada pelo Prof. Wandeilson Silva de Miranda (UFMA); *Do coração máquina – A técnica moderna como compaixão do homem pelo homem*, de Gilvan Fogel, por Francisco Wiederwild (UNIOESTE) e *A ética de Max Scheler e a essência do cuidar do outro*, de Alan Carneiro e Marconi Pequeno, escrita pelo Prof. Willian Kuhn (IFMT).

Psicología clínica e psicología comunitária –
Uma proposta de convivência pacífica

Clinical psychology and community psychology –
A proposal for peaceful coexistence

Ana María Lopez Calvo de Feijoo

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ¹

Instituto de Psicología Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro – IFEN

RESUMO

Na tentativa de propor uma conciliação das práticas comunitária e clínica em Psicologia, pretendemos desenvolver os seguintes elementos em ambas as propostas: uma prática de escuta às situações emergentes, uma postura ética e política de escuta aos sujeitos e a promoção da saúde engajada na realidade social brasileira. Ambas as perspectivas podem ser complementares desde que partamos da unidade e não da dicotomia entre elas. Defendemos que as propostas de Psicología Comunitária, inaugurada por Martin-Baró, e de Psicología Clínica em uma perspectiva fenomenológico-existencial, inaugurada por Binswanger, prescindem da necessidade de se excluírem mutuamente visto que ambas partem da concepção de comunidade como elemento unificador do binômio ser e mundo. Apostamos na construção de práticas ético-políticas pela necessidade de se promover uma união entre clínica e comunidade, entre natureza humana e social, tal como defendidas por Krenak e Kopenawa. E ainda, dando voz à cultura brasileira e em uma defesa do movimento Modernista, dialogamos com Oswald de Andrade, Clarice Lispector, Manoel de Barros, Manoel Bandeira, Rubem Alves e Guimarães Rosa. Em conclusão, a proposta é de que a clínica psicológica na perspectiva do nós se estabelece como processo sociopolítico de injunção dos assujeitados, resistência à massificação e a derrocada do poder do impessoal no gerenciamento da vida.

PALAVRAS-CHAVES

Psicología comunitária; Psicología clínica; Amor comunitário

ABSTRACT

¹ E-mail: ana.maría.feijoo@gmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3064-3635>.

In attempt to propose a reconciliation of community and clinical practices in Psychology, we intend to develop the following elements in both proposals: a practice of listening to emerging situations, an ethical and political posture of listening to subjects and the health promotion engaged in Brazilian social reality. Both perspectives can be complementary as long as we stick by the unit instead of the dichotomy between them. We argue that the community psychology proposal, inaugurated by Martin-Baró, and the clinical psychology proposal in a phenomenological-existential perspective, inaugurated by Binswanger, are spared from being mutually excluded insofar as they are based on the community conception as a unifying element of the being and world binomial. We bet on the development of ethical-political practices due to the need to promote a union between clinic and community, between human and social nature, as argued by Krenak and Kopenawa. Also, in order to express Brazilian culture and in defense of the Modernist movement, we dialogue with Oswald de Andrade, Clarice Lispector, Manoel de Barros, Manoel Bandeira, Rubem Alves and Guimarães Rosa. In conclusion, the proposal is that the psychological clinic in the perspective of us is established as a socio-political injunction process of the subjected, resistance to massification and the impersonal power collapsing in the management of life.

KEYWORDS

Community psychology; Clinical psychology; Community love

INTRODUÇÃO

Há vários caminhos pelos quais podemos discutir a dicotomia que em certo momento se instaura entre o privado e o público, e que de certa forma resvala para a dicotomia das práticas em Psicologia: psicologia clínica e psicologia comunitária. Não é de se estranhar que as polaridades ganhem força, uma vez que a ideia de alcançar a verdade por meio da abolição de um dos polos vige na humanidade desde Platão. A Filosofia com o objetivo de alcançar a verdade posicionou as coisas de modo a pensar em termos de dicotomias. Dicotomias como homem e mundo, sujeito e objeto, dentre outras, foram estabelecidas no intuito de abandonar um dos polos para que um deles fosse o lugar onde se encontrava a verdade sobre o modo de desvendar os enigmas da existência do homem e de todas as coisas. Esse modo de chegar à verdade passou a acontecer, primeiramente, estabelecendo as polaridades, que são várias: universal e singular, indivíduo e multidão, pessoal e impessoal, autêntico e inautêntico, particular e social; para então, posteriormente, proceder com a abolição de um dos polos. Uma vez agindo dessa forma, bastava que a pesquisa se voltasse para um deles que, apresentando-se em sua constituição e dinâmica, teria todos os mistérios de sua realização desvendados.

E, ainda, sob a égide do projeto iluminista (século XVIII e XIX), com sua máxima de alcançar a clareza e exatidão de todas as coisas, colonizou-se progressivamente o mundo com suas ideias e princípios, e delineou-se as ferramentas que tornariam possível a comparação e, posteriormente, a classificação dos mais diferentes grupos humanos e de todas as coisas. Assim sendo, acirraram-se as dicotomias e as polaridades, como, por exemplo, as concepções de civilizado e primitivo, conforme veremos a seguir.

Para fins de colocação da questão das dicotomias, apresentaremos aqui, a título de exemplo, de que modo a linguagem foi investigada e discutida para estabelecer comparações entre diferentes povos. A proposta que desenvolveremos tem como objetivo primeiramente refutar a ideia precursora em Psicologia, especificamente em Wundt, que em *Psicologia dos Povos* tentara obstinadamente mostrar uma diferença fundamental entre os povos civilizados e os povos primitivos no que diz respeito à linguagem. E é justamente essa diferença que irá marcar a distinção filosófico-antropológica entre civilizado e selvagem. O povo mais forte erradicou a mais importante criação mental do mais fraco - a sua linguagem -, de maneira que a linguagem mais frágil e menos desenvolvida sucumbiu à mais forte e desenvolvida. Wundt, referindo-se à linguagem dos povos primitivos, defende que neles predomina a linguagem dos gestos, dizendo tratar-se de formas de comunicação que não derivam de elaborações mentais conscientes, mas apenas emoções ou movimentos expressivos involuntários. Conclui esse estudioso que a evolução da linguagem é resultado do desenvolvimento de outras funções psíquicas e da passagem de movimentos emocionais e impulsivos a ações voluntárias, sendo a linguagem dos povos civilizados, portanto, resultado de funções psíquicas mais desenvolvidas (WUNDT, 1916).

Com isso, podemos ver que a própria Psicologia em seu desenrolar inicial imprime uma ideia evolucionista com relação a hierarquização dos povos, instaurando, muitas vezes, o desejo de ser o outro, ou seja, de querer se tornar civilizado. Desse modo, potencialidades das vidas humanas são desperdiçadas, oprimidas e sujeitas ao descarte. Em uma extrema valorização das culturas e povos colonizadores, pouco a pouco, tornam-se invisíveis saberes e práticas potentes, críticos e criativos.

No Brasil, há muito, pensadores críticos da questão da colonização têm protestado contra esse movimento colonizador. Em 1922, o Movimento Modernista se mobilizou no sentido de desenvolver um projeto estético-cultural que marcasse a identidade do povo brasileiro. Dentre os transgressores da ordem e do progresso, instituídos por aqueles que ocupavam o lado de cima do Equador, temos aquele que foi considerado o maior dos transgressores: Oswald de Andrade. Esse grande representante do Modernismo escreveu manifestos, poemas romances, peças teatrais, crônicas e ensaios, ressaltando a originalidade do povo brasileiro. Esse revolucionário influenciou diferentes movimentos, como, por exemplo, a Tropicália, cuja presença foi marcante durante todo o século XX. Infelizmente, a Psicologia no Brasil não seguiu o Movimento Modernista, tendo se mantido sob o domínio da cultura nórdica até quase o final desse século, rechaçando a recomendação de Andrade, (2017): “O trabalho contra o detalhe naturalista - pela síntese; contra a morbidez romântica - pelo equilíbrio geométrico e pelo *acabamento* técnico; contra a cópia, pela *invenção* e pela *surpresa*.” (p. 25).

Atualmente, cabe ressaltar que a Psicologia se encontra em meio a um movimento histórico, filosófico, político e social que engendra mudanças, repercutindo diretamente no modo de pensar de profissionais das áreas que se convencionou chamar de humanas. Os estudiosos que se dedicam à classificação das ciências, na tentativa de não deixar fora dessa classificação os estudos sobre o humano,

dividiram as ciências em naturais e humanas. Com isso, impuseram às ciências humanas os mesmos critérios de científicidade das ciências naturais. Sobre esse tema, LAVILLE e DIONNE (1999) esclarecem que as ciências humanas nascem com “o objetivo de compreender e de intervir na ordem social da mesma forma que as ciências naturais tentava dominar a natureza” (p. 53).

O advento do individualismo, que ganha força e relevância na era moderna, sem dúvida posiciona o modo como as diferentes disciplinas científicas deverão estabelecer seu modelo de ação modificadora do comportamento dos sujeitos. Sujeito, em oposição ao mundo, entendido como um ser singular, livre, autônomo, dotado de uma interioridade que lhe garante uma identidade única. Esse sujeito, por todas essas características, passa a ser o único responsável pelo seu destino, afinal é dono de sua vontade, acreditando, portanto, que basta querer para poder conquistar tudo o que desejar. É nessa atmosfera de individualização, com um modelo a ser seguido, que a ação clínica ganha espaço, já que atua com fins a adaptação, adequação, ajustamento e normalidade. E esse mesmo movimento em prol da adaptação dos indivíduos se faz notar nos primórdios da Psicologia Social.

No Brasil, desde a regulamentação da profissão de psicólogo em 1961, a Psicologia em uma perspectiva individualista ganha relevo. Nos códigos de ética, desde 1975, a ênfase recairá na Psicologia Clínica, e apenas em 2005 aparecerão questões referentes a atuação de psicólogos em diversos contextos sociais. Em 1974, surge a Psicologia Comunitária, que no início denomina-se psicologia social e prática clínica, e em 1980, inaugura-se a Associação Brasileira de Psicologia Social. Ambas surgem com o intuito de promover a saúde com atuações junto às comunidades em uma enfática crítica aos modelos ortopédicos. Em síntese, no auge da psicologia clínica, o polo comunitário foi abandonado, e na medida em que a psicologia comunitária ganha relevo, o indivíduo perde espaço. A questão que nasce nesta discussão é se é possível pensar em uma proposta de convivência pacífica entre a psicologia comunitária e a psicologia clínica. Nossa objetivo consiste em apontar um caminho de convivência pacífica, apontando para um lugar onde desde sempre essas duas perspectivas em Psicologia – a clínica e a comunitária – se encontram.

Na tentativa de conciliação das práticas comunitária e clínica, vamos ao encontro da concepção de Feijoo (2011) que defende que o particular só pode ser apreendido a partir da relação cooriginária homem-mundo. Em uma crítica às perspectivas dualistas, a autora propõe a *nostridade*² como o mais originário, ou seja, elemento unificador do binômio ser e mundo. Apostamos em uma construção de práticas ético-políticas pela necessidade urgente de se estabelecer unidades e não polaridades. Assim, apostamos em uma união entre clínica e comunidade. Nessa unidade, tanto a psicologia clínica como a comunitária se estabeleceriam como processos sociopolíticos de injunção dos assujeitados, resistência à massificação e a derrocada do poder do impessoal no gerenciamento da vida. A clínica fenomenológico-existencial, tal como

² Terminologia adotada por Binswanger em sua publicação de 1942 intitulada *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Munchen/Basel: Ernst Reinhart Verlag.

proposta por Feijoo (2017), carrega em seu âmbito o poder de resistência e a força de desalienação do homem.

PSICOLOGIA CLÍNICA NA PERSPECTIVA TRADICIONAL

Podemos acompanhar a discussão acerca do individual e do coletivo por meio da história da Psicologia, que na sua origem se apropria dos legados do pensamento nórdico, mostrando um interesse restrito às particularidades do indivíduo. Com isso, a Psicologia Clínica ganha relevância no âmbito da ciência psicológica e, como consequência, há uma ênfase à valorização da interioridade e intimidade do homem, que aparecem com destaque tanto em suas pesquisas como em suas práticas.

Nesse cenário, será possível, então, constatar uma visível cisão entre clínica e política. A clínica psicológica se instaura como prática liberal, privada e individualizante que se sustenta no âmbito do sigilo e do segredo. Esses são imperiosos, pois resguardam o indivíduo do perigo do olhar público. É nessa dinâmica que cresce a psicologia clínica como espaço de acolhimento a esse indivíduo solipsista.

A tarefa do psicólogo clínico, que tem sua gênese nas práticas higienistas herdadas do modelo médico, se mantém na mesma dinâmica deste modelo: observar, compreender, intervir, remediar, tratar e curar. Esse clínico atua em uma prática liberal, privada e individualizante, sustentando-se em bases que mantém a cisão entre clínica e política. Obviamente, a Psicologia Social de inspiração norte-americana mantém-se na mesma proposta de pensar o social com fins de controle, ao passo que as práticas sociais proliferam em uma estratégia política de manutenção do *status quo*.

A Psicologia Clínica tradicional, bem como a tradição norte-americana da Psicologia Social, desenvolve tecnologias disciplinares, em que a ligação entre o saber e o poder tornam-se verdadeiros sistemas normatizadores e, ao mesmo tempo, vigilantes de um modo de ser saudável. Os sistemas normativos junto ao poder de assujeitamento veiculado com a mídia tornam-se mecanismos sutis que, parecendo defender a liberdade do homem, exercem com presteza a disciplina, o controle e a vigilância dos modos de ser. Tudo isso sob o pretexto de uma suposta neutralidade, pela via da experimentação, com aparência de preocupação com o social, mantendo-se, no final das contas, no individualismo.

Sabemos que a descoberta do sujeito solipsista, berço do nascimento da valorização do indivíduo, foi a condição básica para o aparecimento da Psicologia como projeto científico. No entanto, sabemos também que essa lógica não se sustentou, mesmo porque as suas consequências foram desastrosas. Com isso, abriu-se um espaço de necessidade para que a Psicologia se voltasse para o social. Dessa crise do individualismo e de suas consequências, surge em 1974, ao sul do Equador, a Psicologia Comunitária (Bomfim, 1988).

Se quisermos avançar mais um pouco nestas reflexões para podermos alcançar a totalidade da existência em um espaço em total coparticipação homem e natureza, escutemos Krenak (2020): “O Rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar” (p. 40).

PSICOLOGIA COMUNITÁRIA

Ignácio Martin-Baró, considerado por muitos como um dos maiores autores da perspectiva popular em Psicologia, nos dá um caminho sólido para iniciarmos nossos estudos sobre uma perspectiva comunitária. Caminho esse que consiste em uma difícil travessia, uma vez que em nossos estudos acadêmicos recebemos uma grande influência de um pensamento importado dos países nórdicos. Ele quer que possamos apropriarmo-nos de um pensamento que possa se desenvolver a partir de nossas raízes. Segundo Gonçalves (2020), chamar Martin-Baró a diálogo é poder contar com sua contribuição, que:

[...] se coloca como caminho para construção de horizontes de práticas genuinamente comprometidas com as pautas e questões populares, já que sempre preconizou a produção de uma psicologia a partir do povo e sua realidade (p. 1).

A Psicologia Comunitária nasce de uma preocupação relevante com o popular. Pouco a pouco, os estudos e as pesquisas nessa área do saber vão se encaminhando para uma preocupação com o social até estabelecerem políticas públicas de promoção da resistência e fortalecimento da liberdade como possibilidade de ações outras para além das diferentes formas de controle gestadas pelo modelo liberal.

Com a crítica aos modelos de clínica que querem produzir mentes saudáveis e corpos dóceis, a clínica comunitária não se quer modeladora e muito menos ortopédica. Nessa modalidade de atuação, a proposta está em religar clínica, política e produção por modos de vida outros. Trata-se de implicar a clínica com posições ético-políticas de modo a sustentar processos de decisão para além daqueles que nos são impostos em nome da produção de mentes e corpos saudáveis.

O PENSAMENTO FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL E A CLÍNICA PSICOLÓGICA: ESPAÇO DE TRAVESSIA

A perspectiva fenomenológico-existencial nasce com a proposta de resistência aos modelos propostos pela Psicologia Científica. Para isso, na constituição dessa psicologia, primeiramente, tivemos que nos afastar de algumas noções presentes nas filosofias do sujeito. São elas: a equação liberdade e responsabilidade, a ideia de interioridade encapsulada, o livre-arbítrio e a crença na soberania do indivíduo. No lugar dessas noções, partimos da ideia de que o homem se constitui em uma indeterminação originária e em unidade e totalidade homem e mundo. Podemos considerar que, com isso, já se abre um caminho para compreender a Psicologia Clínica em uma perspectiva ampliada com a qual não seria possível pensar o indivíduo e o social de forma dicotomizada.

Sabemos que pensar fenomenologicamente já consiste na suspensão de uma moral imposta, seja ela de uma política neoliberal ou qualquer outra. Na

fenomenologia, a ideia de indivíduo posicionador de tudo que há cai por terra com a noção de intencionalidade. Concepção essa que já rompe com a oposição sujeito e objeto como o lugar mais originário. Feijoo (2011), ao dialogar com o pensamento de Heidegger e se manter na noção de ser-no-mundo, mostra que ser está sempre implicado com o outro e com o mundo. Mundo entendido como modos de articular sentidos, que na nossa época estão totalmente vinculados à proposta de total automatização do homem, tornando-o pobre em pensamento e um joguete das determinações que o mobilizam. Ocorre que o homem moderno, deslumbrado com a promessa de felicidade, bem-estar e conforto sob o domínio da técnica, esqueceu-se totalmente de outros modos de escuta à vida, ao outro e ao social.

O homem moderno, enfeitiçado pela crença na potência da ciência no sentido de poder desvendar todos os mistérios, precisou representar e mensurar, tornando-os instrumentos para seu controle. Medida e controle tornaram-se algo familiar, ou seja, não resguardam nenhum mistério.

Ao refletir sobre o tema, vimos que se faz necessário ampliar a discussão ou fazer a travessia de uma clínica psicológica que, embora já tome o homem nessa abertura originária, precisa dialogar com posições ético-políticas até então deixadas em segundo plano.

Para buscar os elementos que sustentam uma perspectiva fenomenológico-existencial na clínica psicológica, retomemos as noções de *Ethos* e *Polis* tal como compreendido pelos gregos clássicos. Essas noções dizem respeito a um espaço de convivência em comum, como o espaço mais originário do qual nasce a *polis*. Com isso, queremos regatar a ideia de *Eros* como o lugar daquele que ama, cuida a alteridade, ou seja, trata-se do amor ao comunitário. E, por fim, amizade em grego é *Kháris*, que pode ser entendido como estar junto ao outro, relação. Ou seja, entender que a vida do homem é uma “vida habitante”. E ainda, como esclarece Heidegger (1954/2012): “Na tragédia *Aias* (verso 522), Sófocles diz o seguinte sobre a *Kháris*: ‘A benevolência é o que sempre faz apelo à benevolência.’” (p. 180).

Nessa atmosfera que sustenta a possibilidade de travessia, vamos pouco a pouco nos afastando do âmbito privativo e individualista da clínica psicológica, de modo a poder abarcar na própria clínica um espaço de reflexões ético-políticas que dão lugar ao âmbito do comunitário.

No entanto, se quisermos nos apropriar de um modo de pensar mais originário, precisamos continuar o caminho iniciado por Husserl, Heidegger em suas críticas ao ocidente, dentre outros. Precisamos ainda retroceder ao mais originário que diga respeito ao mundo latino-americano, e ainda mais um pouco ao que nos tem a dizer os homens mais originários dessas terras. Por isso chamamos ao diálogo Ailton Krenak, líder indígena que, em sua crítica à humanidade, ressalta que o que nos destrói é a ideia que sustentamos de que o homem é superior a todas as coisas. Ele nos alerta que ao despersonalizarmos a natureza, a transformamos em recurso e, então, pensamos que estamos subjugando tudo com que articulamos uma vida em comunidade, inclusive a alteridade (KRENAK, 2020).

UMA PROPOSTA DE CONCILIAÇÃO ENTRE A PSICOLOGIA CLÍNICA E A PSICOLOGIA

A proposta de conciliação presente neste estudo se justifica pelas características intrínsecas a ambas as formas de atuação, quais sejam: o retorno ao mais originário; a resistência – trata-se de uma atuação em psicologia que ocorre no sentido de que o homem ganhe mais liberdade frente às determinações epocais; e a tendência à expansão de sua tarefa clínica para além dos limites de um consultório.

O retorno ao mais originário para a construção de uma psicologia comunitária, segundo Martín-Baró, se daria primeiro por um movimento de recuperação da memória histórica dos povos. Na perspectiva fenomenológico-existencial ao pretendermos ir ao mais originário, o buscamos nos gregos arcaicos. Esses gregos, por não estarem tomados pelas determinações epistemológicas e científicas dos modernos, pensavam as coisas nos seus sentidos mais originários, antes de algo como consciência adentrar-se no mundo. Esse sempre foi o caminho que as psicologias fenomenológico-existenciais perseguiam e, por isso, defendemos o pensar em uma psicologia prescindindo de construtos tais como: consciência, psiquismo, *self*, eu etc. Inspirados em Heidegger (1927/1998), avançamos nessa tentativa de alcançar o mais originário, na qual ele propõe uma estrutura denominada ser-no-mundo. Esse espaço não admite separação entre homem e mundo. O filósofo finalmente, em seu último momento, chega à conclusão de que apenas a poesia alcança esse entre – entre o céu e a terra, o homem e os deuses.

Em uma retomada do pensamento não dicotômico e ainda em um retorno à origem, lançamos mão de uma perspectiva clínica com bases fenomenológicas e existenciais, e dialogamos com os escritores e poetas brasileiros: Guimarães Rosa, Clarice Lispector, Manoel de Barros, Manoel Bandeira, Rubem Alves, dentre outros, que nos mostram a existência em suas expressões frente à realidade em que se encontram.

Ainda com relação ao ganhar liberdade, Martín-Baró propõe que conquistemos o orgulho de sermos latino-americanos, reconhecendo o valor e o mérito do nosso povo, e então, por esse caminho, deixaremos de pedir a benção àqueles que até então tomamos como superiores e civilizados. Na perspectiva fenomenológico-existencial – na tentativa de ganhar liberdade frente às determinações daquilo que Heidegger (2012) denomina era da técnica –, trabalhamos no sentido de que o homem possa resistir a essas demandas de produtividade, consumismo, enfim, de tomar a vida como recurso a ser explorado.

Por se tratar de uma perspectiva fenomenológico-existencial de atuação clínica, toma como principal fundamento uma crítica às determinações do mundo que levam o homem a se comportar, pensar, sentir e agir ao modo do autômato. Diante disso, sustentamos, junto à proposta clínica, uma crítica ou destruição fenomenológica dos modelos adaptativos muito presentes em algumas perspectivas psicológicas, além de deslocarmo-nos dos modelos que pensam o homem e a natureza como um recurso que vale a pena enquanto produz energia a ser estocada.

Martín-Baró defende uma psicologia popular em que o papel do psicólogo seja a conscientização da necessidade de transformação das dimensões sociais e materiais, sempre atenta às demandas das classes populares. A perspectiva fenomenológico-existencial defende uma atuação clínica que se repensa e reinventa, para muito além dos consultórios particulares, ampliando-se para uma saúde coletiva e se dedicando a responder às novas demandas da sociedade. Em uma proposta de ação e de promoção à saúde, visa-se a prevenção e a posvenção em núcleos de atendimento, que contribuem para a efetivação de uma clínica como acontecimento em espaços múltiplos. Trata-se de uma clínica voltada para uma demanda coletiva capaz de resistir a mecanismos de captura e disciplinarização da vida. Segundo Moreira, Romagnoli e Neves (2007):

Por fim, para além da cisão entre clínica e política, presente no modelo tradicional, defendemos uma definição de clínica social como uma prática ética e política de escuta aos sujeitos, comprometida com a promoção à saúde e engajada na realidade social brasileira (p. 610).

No entanto, para que a psicologia clínica não incorra na tentação de uma conjunção entre o indivíduo e o social, é preciso que se mantenha na disjunção, ou seja, tenha um discurso que não condiz com a prática efetiva, como nos alerta Guerra (2002):

A história da psicologia nos evidencia uma tradição de trabalho associada ao controle, à higienização e à diferenciação, desde os primórdios de seu nascimento, associaram às práticas sociais e políticas na manutenção do *status quo* (p. 29).

Com isso, não estamos demonizando a clínica psicológica em caráter individual; ela tem o seu lugar e a sua necessidade, como, por exemplo, nesse momento em que atravessamos um período de pandemia, e que tantas pessoas têm procurado uma escuta diferenciada. No entanto, essa prática exige cuidado para não recairmos em um individualismo extremado, que responde e corresponde ao modelo neoliberal, reproduzindo a lógica do capital. Por esse caminho, a prática clínica se mostrará totalmente descomprometida com o contexto social. A ressalva que fazemos aqui é sobre a necessidade de que a Psicologia Clínica se reinvente, construindo-se em uma perspectiva crítica e consequentemente engajada com o social.

A proposta de conciliação entre essas duas modalidades de práticas clínicas, que aposta na clínica como uma prática ético-política, consiste em uma conjugação entre o individual e o social, com atenção focada no coletivo e na sustentação da alteridade. Assim sendo, nossa proposta não é de cisão, disjunção, mas de uma conjunção disjuntiva, tal como defendem Moreira, Romagnoli e Neves (2007):

Dessa forma, o contexto social passou a adentrar os consultórios de forma a convocar os psicólogos a saírem dele, ou seja, para responder às novas formas de subjetivação e de adoecimento psíquico, o psicólogo deveria compreender a realidade local. A Psicologia

“tradicional” é “obrigada” a se redesenhar, tornando-se mais crítica e engajada socialmente (p. 615).

Martin-Baró, em direção oposta a Wundt, defende que cabe ao psicólogo considerar não só o texto, mas o seu contexto para, então, realizar uma análise da situação de seu povo. Ele destaca a importância de que a Psicologia em seu projeto ético-político possa se aliar concretamente às lutas por transformação social.

Pensamos, no entanto, que nenhuma prática dirigida ao comunitário seja possível apenas com demandas ético-políticas no sentido de estabelecer normas e instituir uma nova moral; ou então com o amor como imperativo categórico de uma moral pautada na razão, tal como posicionado por Kant; nem mesmo o amor cristão como um amor misericordioso. Defendemos aqui o amor pensado fenomenologicamente, ou seja, na sua gênese mais originária; o amor como paixão, afeto sem norma e sem preferência. Pensamos em uma mudança radical em que a pretensão se dirija a transformações no modo de lida com aqueles que são excluídos. Mudança esta que apenas ocorrerá se sustentada por aquilo que Binswanger denominou de amor comunitário, que, segundo este, é o que realmente promove a cura. O amor tal como abordado por Kierkegaard em *As obras do amor* não é o amor ao primeiro e ao segundo eu – essa forma de amar diz respeito ao amor narcísico ou ao *eros*, como defendido pelos gregos. Trata-se, portanto, de cultivar e fazer crescer um amor pelo coletivo, que se mostra pelos frutos, tal como nos diz o filósofo.

Podemos ver esse amor quando lemos no informativo do CEE Fiocruz, a matéria *Um mundo sem patentes (ou com patentes) para curar o Covid-19* (BERMUDEZ, 2021). Em discussões travadas na Cúpula de Paris sobre a Covid-19 na África, foi debatida a necessidade de suspender temporariamente as patentes de vacinas para permitir que o continente africano tenha acesso aos imunizantes. Segundo Bermudez (2021), o tema passou distante dos encontros realizados pela União europeia e pela reunião do G20.

13

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, essa ideia vigente desde os gregos clássicos, em que se tentava alcançar a verdade por meio da abolição de um dos polos das dicotomias estabelecidas, também se fez presente no âmbito dos estudos da Psicologia. A própria filosofia, por meio de alguns de seus pensadores, tentara sair da polarização. Kierkegaard (2001), na tentativa de sair das polaridades, refere-se à conjunção disjuntiva. Heidegger (1927/1998) pensa uma unidade estrutural que ele denomina ser-no-mundo.

Na literatura, podemos encontrar a mesma mobilização para que pudéssemos pensar para além das polaridades. Guimarães Rosa (1967/2001), em *Nós, os temulentos*, diz que esse debate sobre as dicotomias é conversa de bêbado, que procurando o lado de lá, sempre acaba não encontrando o lugar a que queria se dirigir. Ainda, Guimarães Rosa (1962/2001) refere-se ao conto *A terceira margem do rio*, apontando para a possibilidade de se pensar para além de toda e qualquer dicotomia.

Líderes indígenas brasileiros, como por exemplo Krenak e Kopenawa, nos apontam para a necessidade de retomar a unidade homem e natureza (KRENAK, 2020). Eles nos alertam ao perigo da habitação do homem na Terra, a qual corre o risco de não suportar a demanda do homem. Eles nos avisam da insuficiência do poder político para dar conta dessas demandas.

A proposta de conciliação entre a Psicologia Clínica e Psicologia Comunitária acontece na tentativa de acabar com essa polaridade, que fomenta a competitividade e a destruição daquilo que, mesmo se encontrando no interior da própria Psicologia, deve ser abolido para que o outro lado vença e conquiste todo o território. Defendemos que as conciliações só se tornarão efetivas pelo cultivo do amor pela coletividade, o que não inclui apenas a alteridade, mas também tudo aquilo que nos cerca.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, O. *Manifesto antropológico e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

BERMUDEZ, J. *Um mundo sem patentes (ou com patentes) para curar a Covid-19*. Centro Estratégicos da Fio Cruz: Pesquisa, Política e Ação em Saúde Pública, 2021.

BOMFIM, E. Vila Acaba Mundo, Bairro Sion. In *Anais do III Encontro Mineiro de Psicologia Social* (p. 4). ABRAPSO, março, 1988.

CRP-SP. Procedimentos éticos: 50 anos de cuidado. In *50 anos da Psicologia no Brasil* (Psi Jornal de Psicologia, n. 173, abr./mai.). São Paulo: Conselho Regional de Psicologia, 2013.

FEIJOO, A. M. A existência para além do sujeito: a crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológico existenciais. Rio de Janeiro: Edições IFEN, 2011.

_____. A. M. Existência & Psicoterapia: da psicologia sem objeto ao saber-fazer na clínica psicológica existencial. Rio de Janeiro: Edições IFEN, 2017.

GONÇALVES, M. Martín-Baró como inspiração ética para a construção de uma perspectiva comunitária e popular em Psicologia. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 20(2), 651-664, 2020.

GUERRA, C. O social na clínica e a clínica no social: sutilezas de uma prática. In D. Gonçalves, M. Guerra & J. Moreira (Org.). *Clínica e inclusão social: Novos arranjos subjetivos e novas formas de intervenção* (pp. 29-48). Belo Horizonte: Edições do Campo Social, 2002.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. (M. de S. Cavalcanti, Trad.). Petrópolis: Vozes, 1998. (Obra original publicada em 1927).

_____. Poeticamente o homem habita... In: *Ensaios e Conferências*. Trad. E. C. Leão, G. Fogel & M. Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012. (Obra original publicada em 1954).

KIERKEGAARD, S. La época presente. Santiago do Chile: Editorial Universitária, 2001.

KRENAK, A. (2020). *Idéias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

LAVILLE, C. & DIONNE, J. A construção do saber: Manual de metodologia de pesquisa em Ciências Humanas. Porto Alegre: Artes Médicas, 1999.

MOREIRA, J., ROMAGNOLI, R., & NEVES, E. O surgimento da clínica psicológica: da prática curativa aos dispositivos de promoção da saúde. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 2007, 27(4), 608-621.

ROSA, J. G. Nós, os temulentos. In *Primeiras estórias*. 15. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. (Obra original publicada em 1962)

_____. *Tutameia – Terceiras Estórias*. 9. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. (Obra original publicada em 1967).

_____. A terceira margem do rio. In *Primeiras estórias*. 15. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. (Obra original publicada em 1962).

WUNDT, W.). Elements of Folk Psychology: outlines of a psychological history of mankind. London: George Allen & Unlin Ltda., 1916.

Submetido: 18 de julho de 2022

Aceito: 16 de agosto de 2022

Afeto e cuidado: Uma perspectiva daseínsanalítica¹

Affect and care: A daseinsanalytical perspective

Roberto Novaes de Sá²

Instituto de Psicologia- Universidade Federal Fluminense - UFF

RESUMO

O objetivo de presente artigo é trazer uma reflexão sobre o lugar central da noção heideggeriana de “disposição” (*Befindlichkeit*) para as práticas clínicas daseinsanalíticas. Se o fundamento da daseinsanálise é a compreensão do homem como ser-aí e se, na analítica existencial de Heidegger, essa compreensão só é aberta a partir de disposições afetivas fundamentais, depreende-se que a própria prática daseinsanalítica se dá como atenção apropriativa dessas disposições fundamentais. São esses modos de aberturas, exemplarmente caracterizados pela angústia na obra *Ser e Tempo*, que deixam aparecer as estruturas ontológico-existenciais encobertas pelos sentidos ônticos que regulam de modo impessoal as ocupações cotidianas: a estrutura ontológica do ser-aí como “cuidado” (*Sorge*). A hermenêutica clínica daseinsanalítica se dá, portanto, como preocupação antepositiva na medida em que devolve ao ser-aí sua própria compreensão pré-ontológica já sempre incluída e projetada em todos os comportamentos ôntico-existenciários da vida cotidiana.

PALAVRAS-CHAVE

Afeto; Angústia; Cuidado; Daseinsanálise; Disposição; Inclusão pré-ontológica

ABSTRACT

The aim of this article is to reflect on the central place of the Heidegger's notion of "state-of-mind" (*Befindlichkeit*) for the clinical daseinsanalytical practices. If the foundation of daseinsanalysis is the understanding of man as being-there and if, in Heidegger's existential analytics, this understanding is only opened from fundamental affective states-of-mind, it follows that the clinical practice of daseinsanalysis itself takes place as appropriative attention to these fundamental attunements. These modes of opening, exemplary characterized by anxiety in the work *Being and Time*, allow the ontological-existential structures to appear hidden by the ontical meanings that impersonally regulate everyday occupations: the ontological structure of the being-there as "care" (*Sorge*). The clinical

¹ O texto original deste artigo foi apresentado oralmente no “III Congresso Internacional de Psicologia Fenomenológica e Hermenêutica: afeto e cuidado”, promovido pelo Instituto Dasein, na modalidade on-line, em agosto de 2020. A presente versão sofreu alterações e acréscimos.

² E-mail: roberto_novaes@terra.com.br, Orcid: [0000-0003-0716-5927](https://orcid.org/0000-0003-0716-5927)

daseinsanalytical hermeneutics is, therefore, an anti-positive solicitude insofar as it returns to the being-there its own pre-ontological understanding, already included and projected in all existentiell-ontical behaviors of everyday life.

KEYWORDS

Affect; Anxiety; Care; Daseinsanalysis; Ontological inclusions; State-of-mind

AS DISPOSIÇÕES AFETIVAS

Pensar daseinsanaliticamente o afeto requer um exercício fenomenológico de suspensão do nosso modo cotidiano de tomar os fenômenos afetivos como algo que pertence naturalmente à vida interior do sujeito. Pensar o afeto sob a ótica de uma compreensão do homem como ser-no-mundo implica pensá-lo como algo inerente à abertura de mundo e não a uma interioridade subjetiva. O afeto não é uma dimensão da experiência psíquica, mas antes uma dimensão da própria doação dos entes na abertura do mundo. Fenomenologicamente compreendido, nosso modo de ser consiste na mera apreensão daquilo que nos vem ao encontro no mundo (HEIDEGGER, 2001, p. 33), o que também poderíamos exprimir dizendo que o nosso modo de ser consiste no mero ser tocado pelo ser. Ter mundo significa ser tocado pelos entes, mas, só pode ser tocado pelos entes aquele ente que é antes tocado pelo ser, (sendo assim tocado pelo ser dos entes). Por isso, o que está em questão na analítica da existência humana como ser-aí, como ser-no-mundo, é sempre e essencialmente a questão do ser, e nunca a investigação antropológica ou psicológica do homem como ente intramundano. Assim, a investigação dos fenômenos afetivos nos remete ao próprio modo de doação dos entes em seu ser, ao modo como eles nos tocam e como nos deixamos tocar.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger chega a dizer que “Na disposição subsiste existencialmente um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro. Do ponto de vista ontológico-fundamental, devemos em princípio deixar a descoberta primária do mundo ao ‘simples humor’ (*blossen Stimmung*).” (1989, p. 192). Embora a abertura do ser-aí, o seu “aí”, seja caracterizada a partir de três estruturas existenciais que lhe são ontologicamente e co-originiariamente constitutivas, a disposição, a compreensão e o discurso, a disposição afetiva parece assumir aqui, do ponto de vista ontológico-existencial, um caráter ainda mais primordial. O ser-aí já se encontra afetivamente afinado e lançado em seu aí antes de qualquer vontade ou conhecimento em sentido estrito. Ainda que nos apropriemos de um estado de humor, isso sempre se dá a partir de alguma outra afinação humoral, de tal modo que nenhuma abertura volitiva ou intelectual consegue alcançar de modo integral a disposição afetiva que abre o ser-aí em seu estar-lançado no mundo. Esse caráter radicalmente originário da disposição na constituição ontológica do ser-aí confere ao existencial disposição um lugar privilegiado na analítica da existência. Os afetos nunca podem se reduzir a um mero objeto de análise, eles são antes e sempre

determinações essenciais encobertas de qualquer comportamento analítico. Por isso, assumem na analítica existencial uma importância metodológica fundamental. Como diz Heidegger em *Ser e Tempo* (1989, p. 194):

A disposição é um modo existencial básico em que o ser-aí é o seu aí. Ontologicamente, ela não apenas caracteriza o ser-aí como também é de grande importância metodológica para a analítica existencial, devido à sua capacidade de abertura.

Ao contrário do modo da investigação científica moderna, que busca se depurar dos humores para conquistar uma posição afetivamente neutra em relação ao seu objeto de análise, a investigação fenomenológica só é possível quando se deixa guiar por uma disposição afetiva que permita ao ser-aí uma abertura interpretativa originária de si próprio. Ou seja, a interpretação fenomenológica da existência só é possível a partir de modulações afetivas específicas que deixem a descoberto o que os humores cotidianos mantêm no encobrimento. A suposta neutralidade afetiva de uma investigação objetiva é, na verdade, uma afinação que sustenta o desvio do ser-aí com relação ao mistério irredutível da sua condição essencial de indeterminação. Isso implica, portanto, que a atitude fenomenológica nunca se restringe apenas a uma postura intelectual voluntariamente conduzida, mas depende antes de um acompanhamento atento e apropriativo das modulações afetivas em que os conteúdos fenomenais se mostram e se encobrem. Suspender opiniões e preconceitos cotidianos sobre a existência é suspender certos modos de abertura afetiva e isso só é possível na medida em que essas afinações mesmas possam se deixar abrir a partir de uma disposição mais abrangente ou mais transparente.

Esse papel “metodológico” privilegiado das disposições afetivas na analítica existencial demanda, portanto, um entendimento da diferenciação, feita por Heidegger, entre as disposições cotidianas e as disposições fundamentais. Como vimos, a disposição afetiva abre o ser-aí já lançado em seu aí e, na maioria das vezes, em um modo de esquiva de si mesmo e absorção ao mundo. Afetos cotidianos como o medo e o desejo já abriram o temido e o desejado em seu ser, deixando no encobrimento o contexto de sentido existencial de que eles dependem, como se este contexto fosse um mero conjunto de fatos objetivos. Correlativamente a esta absorção em um mundo tomado como simplesmente subsistente, o ser-aí afinado pelas disposições cotidianas também se toma como um ente intramundano, cujo ser estivesse igualmente determinado por essas condições objetivas. As disposições cotidianas sustentam uma abertura de mundo natural em que somos tocados e demandados pelos entes para uma ocupação e preocupação irrefletidas. Mas, esse decaimento da existência cotidiana no abandono ao mundo e na fuga de si mesma, embora dominado pelas disposições afetivas cotidianas, só é possível porque já está sempre presente de forma constitutiva para o ser-aí uma relação encoberta com outras disposições afetivas fundamentais que o fazem ser tocado previamente por aquilo de que a cotidianidade se esquia.

A característica essencial das disposições afetivas fundamentais é que elas suspendem a suposta naturalidade em que as disposições cotidianas mantêm a existência absorvida. Se as disposições cotidianas nos impõem ocupações e preocupações que parecem sempre necessárias e urgentes, encobrindo nessa lida natural nossas escolhas e possibilidades, as disposições fundamentais, por sua vez, trazem à luz o caráter de “estar sempre em jogo” da existência. Elas deixam aparecer o mundo como abertura histórica de sentido, lançando-nos em uma relação mais própria com a existência e sua finitude, deixando-nos ser tocados pela questão do sentido, pela questão do ser.

Em *Ser e Tempo* é a disposição da angústia que cumpre esse papel privilegiado de permitir ao ser-aí uma abertura mais própria para a analítica da existência. Nas perspectivas psicopatológicas a angústia é caracterizada como um medo sem objeto. Embora as manifestações da corporeidade que acompanham a angústia sejam as mesmas que estão presentes no medo, não sabemos precisar, no caso da angústia, aquilo que tememos. Por isso parece até inapropriado dizer que tememos algo, somos apenas tomados pela angústia que tudo deixa em suspenso. Quando tememos algo, ainda podemos nos ocupar daquilo que tememos e da nossa própria segurança, mas na angústia não sabemos com o que nos ocupar, tudo perde a solidez, tudo parece arbitrário e sem sentido nas referências cotidianas. Somos lançados ante a responsabilidade pelo nosso “aí”. A angústia é a disposição fundamental que propicia uma abertura fenomenológica de estranhamento e suspenção do mundo natural cotidiano.

Em um curso de 1929/30, intitulado *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*, Heidegger (2003) atribui um papel análogo à disposição do tédio. Também no tédio propriamente dito não se trata de estar apenas enfadado com uma ocupação específica, é o próprio mundo das ocupações que tem o seu sentido suspenso. Nesse caso, o entediante já não são as coisas mesmas das quais nos ocupamos, mas o nosso próprio estar ocupado junto a elas. Aquilo que nos toca na “temporalidade alongada” do tédio (*Langweile*) é a própria temporalização do existir enquanto liberdade, enquanto o instante em que estão em jogo, a cada vez, as nossas possibilidades próprias de ser. Aqui, o tédio cumpre o papel da disposição fundamental que permite pensar fenomenologicamente a existência.

Também a disposição da serenidade aparece posteriormente na obra de Heidegger (1959), no contexto do seu pensamento sobre a essência da técnica moderna, como uma disposição fundamental. Inspirado pelo sentido da palavra *Gelassenheit* na obra de Mestre Eckhart, Heidegger entende a serenidade como uma espera sem objeto. A serenidade é uma equanimidade da alma, um dizer sim e não simultaneamente ao mundo. Um aguardar que não aguarda por nada e que permanece aberto ao mistério. A serenidade diz “não”, deixando em suspenso o mundo das ocupações, mas, diz simultaneamente “sim”, deixando também em suspenso qualquer oposição reativa a esse mundo que seria ainda algo de que se ocupar. A disposição da serenidade permite, enquanto disposição fundamental, uma abertura para a compreensão da essência da técnica, na medida em que nos deixa ter uma relação mais livre com ela.

Assim como a angústia e o tédio na analítica da existência, a serenidade assume no pensamento sobre a técnica uma importância “metodológica” fundamental.

Vemos, portanto, que na perspectiva fenomenológica de Heidegger a dimensão afetiva da existência não é apenas uma estrutura existencial a ser investigada e conhecida. As disposições afetivas possuem um papel crucial no modo como os fenômenos investigados se abrem à investigação. Por isso, Heidegger fala de sua importância metodológica, embora seja melhor aqui deixar esse termo entre aspas, já que não se trata do entendimento usual específico que a noção de método assumiu nas ciências modernas, mas de um entendimento mais geral que diz respeito ao caminho de uma investigação em direção à proximidade do investigado. A análise da existência tem, portanto, seus momentos privilegiados quando acontece a partir e através das disposições afetivas fundamentais.

O CUIDADO

A noção de cuidado aparece em *Ser e Tempo* como um indicativo formal da essência do ser-aí. O cuidado é a estrutura existencial que integra em uma totalidade as elaborações dos diversos momentos estruturais que se desdobram como elaboração temática da noção de ser-no-mundo. O estar em jogo, a facticidade, o ser-com e o poder-ser da existência estão articulados na noção de cuidado. Se o ser-aí não é senão o mero apreender daquilo que lhe vem ao encontro no mundo, se qualquer objetivação de si mesmo chega sempre depois e é encobridora desse fundamento negativo, podemos dizer que o ser-aí não é senão cuidado. O cuidado tem aqui, portanto, um sentido ontológico: o cuidado é o ser do ser-aí e o ser-aí é mero cuidado do ser. Quando cuidamos dos entes já determinados em seu ser, ou seja, quando cuidamos ônticamente dos entes, nosso cuidado apenas confirma e sustenta, encobrindo, um cuidado mais originário que cuida de deixar aparecer aquilo de que se cuida ou descuida. Em nossas ocupações cotidianas com as coisas e preocupações com os outros, raramente nos voltamos para essa dimensão ontológica mais originária do cuidado. Ao cuidar de um desvalido, estamos motivados pela apreensão de sua carência e nossa ajuda apenas corresponde e ratifica o caráter imediatamente dado de sua natureza carente. Talvez, na maioria das situações cotidianas, esta seja uma atitude plenamente adequada. Mas, há ocasiões em que nosso olhar atravessa a capa de sentido sedimentada pelo mundo comum cotidiano e deixa aparecer possibilidades insuspeitadas. Olhar o modo como se olha e liberar assim outras possibilidades de doação daquilo que se mostra só é possível porque o ser-aí é cuidado em um sentido ontológico.

No âmbito das práticas clínicas inspiradas na analítica da existência, torna-se quase natural a aproximação entre a noção heideggeriana de cuidado e o cuidado psicoterapêutico. No entanto, o cuidado enquanto existencial ontologicamente constitutivo do ser aí, não seria um comportamento específico, mas o próprio caráter da existência como abertura ao ser dos entes. Já o cuidado psicoterapêutico seria, por sua vez, um comportamento específico de cuidado por um ente, um cuidado ôntico, portanto. Qual, então, a relação entre a psicoterapia e a noção ontológica de cuidado? Em *Ser e Tempo*, Heidegger diz que o cuidado, enquanto preocupação com o outro,

pode se dar entre duas possibilidades que ele denomina como cuidado substitutivo e cuidado antepositivo. No cuidado substitutivo damos ao outro o que achamos que ele necessita, dizemos ao outro o que é melhor para ele. Essa modalidade recobre a maioria dos comportamentos cotidianos de preocupação e, certamente, grande parte dos comportamentos de cuidado psicoterápico. Já, a preocupação antepositiva se caracteriza por um colocar-se diante do outro para devolvê-lo a si mesmo. Essa formulação estranha em sua aparente simplicidade deve gerar perplexidade se não quisermos entendê-la como um mero abandono negligente do outro a si mesmo. O que significa devolver o outro a si mesmo? Nessa aporia, se o devolvemos a si mesmo, não podemos devolver nada de positivo, pois isso seria uma substituição do outro. O que o cuidado antepositivo devolve é apenas a liberdade, o aberto da existência, devolve o ser-aí ao seu aí. Para isso, é preciso que não se olhe para o outro como alguém já constituído positivamente em seu ser, mas que se olhe para o outro como o mero poder-ser que é a cada vez seu, ainda que absorvido na trama de referências identitárias da cotidianidade impessoal. Esse olhar não impõe ao outro a liberdade como uma virtude ou um comportamento que se deve ter, apenas deixa o outro livre para ser em sua propriedade e impropriedade. Seria isso olhar o outro como ser-aí? E, não teria esse olhar como condição de possibilidade a própria apreensão de si mesmo como ser-aí? Mas, Heidegger deixa claro que os dois modos da preocupação não caracterizam possibilidades pontuais excludentes, diz ele (1989, p. 174): “A convivência cotidiana mantém-se entre os dois extremos da preocupação positiva – a substituição dominadora e a anteposição liberadora – mostrando inúmeras formas mistas, ...”. Se o cuidado no sentido ontológico é o ser do ser-aí, a distinção entre cuidado ôntico e ontológico não pode ser uma cisão, apenas o ente cuja essência é cuidado do ser pode cuidar onticamente dos entes já constituídos no seu ser. Não haveria sentido em dizer que um sistema de alarme cuidou da casa quando disparou e evitou uma invasão, já que tal sistema não se relaciona com a casa enquanto casa ou com qualquer ente enquanto ente, apenas o ser-aí pode cuidar onticamente dos entes por que o seu ser é cuidado no sentido ontológico. Portanto, a alegação de que o cuidado psicoterápico é um cuidado ôntico não torna menos essencial a sua relação com o cuidado ontológico-existencial que constitui o ser-aí. Todo comportamento ôntico de cuidado em relação aos entes implica um cuidado ontológico, ainda que na maioria das vezes este permaneça encoberto. A questão que se coloca é o quanto a preocupação com o outro se restringe a mera correspondência às referências impessoais do mundo circundante cotidiano ou o quanto ela se apropria da abertura prévia em que deixa o outro aparecer, liberando-o assim para uma apropriação mais singular de suas possibilidades existenciais.

Os comportamentos de cuidado psicoterápico podem assumir as mais variadas formas, daí a dificuldade em definir e limitar o espaço das psicoterapias. Mas, sob a perspectiva daseinsanalítica, poderíamos dizer que a psicoterapia é essencialmente cuidado do outro enquanto cuidado. Ainda que na maioria das vezes isso não necessite ser explicitado conceitualmente nos cuidados psicoterápicos, é essa atenção persistente ao outro como abertura de sentido, como ser-aí, que diferencia a escuta clínica

daseinsanalítica. Comentando o livro de Medard Boss (1983) sobre os fundamentos da medicina e da psicologia, Heidegger (2001, p. 234-7) afirma que atribuir o título de fenomenológico ao método da medicina ou da psicologia não garante que a perspectiva de compreensão se coloque efetivamente sob a experiência do ser-homem como ser-aí. Que a psicoterapia cuide sempre e a cada vez de situações existenciais específicas de sofrimento não está em questão, "Mas a pergunta decisiva é: à luz de qual ser este ente (o homem) é experienciado?" (HEIDEGGER, 2001, p. 235). Comentando ainda uma passagem do mesmo livro em que Boss afirmava que o caminho de pesquisa de uma clínica fenomenológica seria "extremamente simples", Heidegger mostra que a dimensão ontológica da hermenêutica do ser-aí deve estar de antemão presente na compreensão das manifestações ônticas, como experiência de si mesmo e o do outro enquanto ser-aí e essa compreensão fenomenológica não é algo "extremamente simples" no sentido de um acesso fácil e imediato para o senso comum ou para o olhar científico.

O "deixar" (*Lassen*), isto é, aceitar (*Zulassen*) o ente, assim como ele se mostra, só se tornará um deixar-ser apropriado se este ser, o ser-aí, ficar antes e constantemente à vista; isto é, quando o próprio pesquisador tiver experienciado e experienciar-se a si mesmo como ser-aí, como existente e determinar-se toda a realidade humana a partir daí. O eliminar e afastar representações inadequadas sobre este ente, o homem, só é possível se o treino (*Einiübung*) da experiência de ser homem como ser-aí tiver tido êxito e iluminar toda a pesquisa do ser humano sadio e doente. [...] Mas o quanto isso é difícil está sendo provado há décadas pela interpretação equivocada do ser-no-mundo como uma ocorrência do ente humano no meio do ente restante em sua totalidade, do "mundo". (HEIDEGGER, 2001, p. 236)

Se seguirmos estas indicações de Heidegger a Boss, devemos admitir e reforçar que a distinção entre o ôntico e o ontológico jamais pode ser uma separação que justifique à clínica daseinsanalítica um emprego das descrições existenciais do ser-homem, deixando a questão mesma da interpretação do ser homem ao encargo da analítica existencial filosófica. E, ainda, que esta interpretação do ser-homem como ser-aí jamais se reduz a uma mera compreensão intelectual, tratando-se antes de um experienciar a si mesmo e ao outro como ser-aí. Ou seja, em uma compreensão daseisanalítica da psicoterapia, ser e saber são indissociáveis. A escuta psicoterápica se funda, portanto, em um modo próprio de ser do ser-aí, um modo de apropriação da existência como cuidado. Compreender o clinicar como modo de abertura implica compreendê-lo em sua articulação com os existenciais constitutivos do "aí" e, de modo especial, com as disposições afetivas fundamentais que, como vimos, desempenham na analítica um papel de aberturas privilegiadas para uma auto interpretação e apropriação originárias do ser-aí. Somos, assim, remetidos de volta à questão da dimensão afetiva em sua articulação com o cuidado.

AFETO E CUIDADO NA ANÁLISE EXISTENCIAL CLÍNICA

Como vimos no início dessa reflexão, a disposição afetiva não é aqui tratada como um fenômeno pertinente à subjetividade, mas como uma dimensão ontológica da própria abertura de mundo. O ser-aí é apenas o apreender, no sentido do ser tocado, afetado, por aquilo que vem ao seu encontro no mundo. Os diferentes afetos são modulações do modo de presença, modulações do sentido dos entes que nos tocam, incluindo aí nossa própria apreensão de si. O cuidado psicoterápico se realiza essencialmente como escuta clínica. A escuta clínica se funda no ser aberto do ser-aí, no ser tocado. Ela pode ser considerada uma escuta afetiva em duplo sentido: é uma escuta do afeto e através do afeto. Ela busca compreender o modo de afinação do outro a partir de um modo próprio de afinação que possa abrir essa compreensão. Se seguirmos a indicação de Heidegger a Boss de que na *daseinsanálise* clínica o essencial é que o ser-aí se torne “antes e constantemente à vista”, é preciso, então, buscar a sintonia das disposições afetivas privilegiadas para tal abertura.

Vimos que na analítica de *Ser e Tempo*, a angústia é a disposição fundamental como abertura privilegiada do ser-aí. Evidentemente, em nosso contexto de compreensão, essa afirmação não deve dar margem a um entendimento ingênuo de que o psicoterapeuta deve estar angustiado, no sentido das objetivações psicopatológicas ou do senso comum sobre a angústia, para que tenha uma escuta apropriada. Ao contrário, os fenômenos descritos nessas objetivações da angústia revelam apenas os comportamentos de fuga da angústia, de fechamento, isto é, daquele sofrimento ao qual nos prendemos defensivamente ante a possibilidade de um confronto mais direto com a nossa condição ontológico-existencial. Além disso, não temos, na maioria das vezes, um controle voluntário sobre nossas afinações. Não podemos, à nossa simples vontade, determinar a tonalidade afetiva de nossa escuta. Enquanto cuidado, sempre nos precedemos a nós mesmos na disposição.

Por outro lado, a angústia é considerada na analítica como um existencial, o que significa que ela não é um mero afeto ocasional que podemos ter ou não, mas uma disposição ontologicamente constitutiva do nosso modo de ser. Toda a nossa vida cotidiana, orientada de um modo ou de outro pela busca de familiaridade e segurança, estrutura-se como fuga da angústia. Embora, na maioria das vezes, encoberta, ela acompanha de forma tácita o ser-aí onde quer que ele se abrigue. Não precisamos, então, esperar por uma angústia ocasional para aproveitar a oportunidade de uma abertura privilegiada. Podemos nos dispor para aquilo que a angústia anuncia a cada vez, aqui e agora, embora na maioria das vezes deixemos simplesmente passar como que despercebida essa possibilidade.

Para avançar um pouco mais na compreensão deste papel essencial que os afetos possuem na analítica da existência e na análise existencial, devemos lembrar a diferenciação, enfatizada por Heidegger (2003, § 16) – em seu curso de 1929/30 intitulado *Os Conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão* – entre o “despertar” (*Weckung*) de uma “tonalidade afetiva” (*Stimmung*) e a sua mera “constatação” (*Feststellung*) ou tomada de consciência (*Bewussthaben*). Diz ele:

Despertar uma tonalidade afetiva não pode significar simplesmente torná-la consciente, à medida que ela estava anteriormente inconsciente. Despertar uma tonalidade afetiva diz muito mais deixá-la *vir-a-estar desperta*, e, enquanto tal, justamente deixá-la ser. No entanto, quando tornamos consciente uma tonalidade afetiva, a fim de conhecê-la e de especificamente torná-la tão-somente um objeto do saber, alcançamos o contrário de um despertar. Ela é, então, justamente destruída, ou, no mínimo, não é intensificada, mas enfraquecida e transformada. (2003, p. 74)

Tomar consciência de um afeto significa em sentido corrente tomá-lo como objeto de representação consciente e, desse modo, reafirmar nossa posição de sujeito da vontade e do conhecimento, subordinando então o afeto representado à primazia do sujeito. Embora esse suposto controle sobre os afetos seja útil e até necessário em muitas circunstâncias da existência, ele não alcança enquanto abertura as atmosferas afetivas que o envolvem, buscando apenas neutralizá-las. Por outro lado, isso não significa que despertar uma tonalidade afetiva seja se entregar e se deixar atuar cegamente por impulsos afetivos. Trata-se, antes, de acompanhar de modo próprio a abertura tonalizada pela disposição, deixando vir à luz o conteúdo fenomenal que se mostra. Ao invés de representar conscientemente, deixar aparecer o que se apresenta. E o que pode se mostrar no caso das disposições fundamentais, o que pode aí despertar, é o próprio ser-aí.

Retomando, portanto, a indicação de Heidegger a Boss sobre a necessidade de o daseinsanalista pôr o ser-aí à vista antes e constantemente, diz ele: “O eliminar e afastar representações inadequadas sobre este ente, o homem, só é possível se o treino (*Einübung*) da experiência de ser homem como ser-aí tiver tido êxito e iluminar toda a pesquisa do ser humano sadio e doente.” (2001, p. 236). Embora, o texto não nos dê indicações sobre a natureza deste “treino” ou “exercício”, podemos afirmar que ele deve ter relação com a angústia, já que para Heidegger “só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada...” (1989, p. 255). Mais uma vez, faz-se necessário lembrar que isso nada tem a ver com um estreitamento mórbido da existência aos estados patológicos de angústia. A abertura propiciada pela angústia revela ao ser-aí, sem juízos de valor, o fenômeno da queda na impessoalidade cotidiana e o caráter de fuga que domina essa queda. Se essa abertura se dá como auto-apreensão do ser-aí, ela implica em uma modulação da existência como cuidado em sentido próprio. Retirado, pela angústia, do mundo das ocupações e preocupações cotidianas, o ser-aí é singularizado e remetido ao seu poder-ser, à sua co-responsabilidade pelo ser, isto é, o ser-aí assume a existência como cuidado, deixando ser e aceitando o outro como ele se mostra. Não para deixá-lo numa indiferença negligente, mas para devolvê-lo a si mesmo como ser-aí, para devolvê-lo ao seu poder-ser.

Mas, porque só a angústia abre ao ser-aí esta possibilidade se na obra de Heidegger encontramos outras disposições fundamentais, como o tédio e a serenidade? Esta pergunta se encontra de início contaminada por uma compreensão

natural das disposições afetivas como se fossem entidades psicológicas distintas e independentes, subsistindo no interior de uma subjetividade.

É interessante notar que em um texto bem mais tardio, de 1945, “Diálogo num caminho do campo”, Heidegger (1959) nos indica uma relação entre a noção de “serenidade” (*Gelassenheit*), proposta em sua meditação sobre o horizonte histórico da técnica moderna, e a noção de “decisão”² (*Entschlossenheit*), utilizada em *Ser e Tempo*. De acordo com o texto, “decisão”, “[...] tal como é pensada em ‘Ser e Tempo’”, deve se entender como: “o propriamente assumido abrir-se do ser-aí ao aberto” (1959, p. 58). Vale lembrar ainda, para que associação não pareça uma reinterpretação tardia e forçada, que já em *Ser e Tempo* aparece associada ao existencial “de-cisão” uma tonalidade afetiva designada como “equanimidade” (*Gleichmut*)³ (1990, p. 144). Segundo Heidegger (1990), “Este humor (a equanimidade) surge da de-cisão” (1990, p. 144) e não deve ser confundido com a “...indiferença (*Gleichgültigkeit*), que pode acompanhar a sucessão desenfreada de tarefas, ...” (p. 144). Apesar de pontuais essas referências nos levam a pensar que se a decisão surge da angústia, a serenidade pode surgir da decisão, ou, se não quisermos ser tão sistemáticos, podemos dizer ao menos que angústia e serenidade se encontram no instante da de-cisão antecipadora.

O que torna fundamental, no sentido heideggeriano, uma determinada afinação não é o seu “conteúdo” emocional, mas o seu modo de abertura para a totalidade dos entes, o que pode ser entendido como uma certa lucidez ontológica, que, mesmo não elaborada tematicamente, coloca a existência diante de suas questões fundamentais. Todas as disposições afetivas, incluindo aquelas designadas como “cotidianas” em *Ser e Tempo*, podem ser reveladoras dos sentidos que encobrem, mas essa apropriação hermenêutica que traz à luz as estruturas existenciais do ser-aí depende sempre do despertar daquelas disposições fundamentais. O mais importante aqui para o cuidado clínico não é alguma discussão sobre quantas e quais são as disposições afetivas fundamentais e sim a compreensão do tipo de modulação afetiva e, portanto, de abertura ao ser que elas implicam.

Angústia, tédio e serenidade possuem um parentesco ontológico de tal ordem que suas afinações se tornam reciprocamente transparentes entre si. Se o despertar da angústia e do tédio libertam para o deixar-ser, elas aproximam o ser-aí da serenidade. Esta por sua vez, a serenidade, deixa ser a angústia e o tédio como possibilidades próprias do ser-aí. O estar atento e desperto do ser-aí para si mesmo como cuidado é

25

² As estruturas ontológico-existenciais do ser-aí se articulam reciprocamente de tal modo, que sua compreensão sempre demanda uma visão conjuntural dessa articulação a partir de uma apreensão prévia do sentido ontológico de existência. Não é o objetivo deste texto fazer uma apresentação sistemática dos existenciais elaborados na analítica de *Ser e Tempo*. Basta, para o recorte e os propósitos imediatos do presente artigo, lembrar uma passagem em que Heidegger caracteriza a “decisão” articulada à angústia: “Chamamos de *de-cisão* (*Entschlossenheit*) essa abertura privilegiada e própria, testemunhada pela consciência na própria pre-sença (*Dasein*), ou seja, o projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser e estar em débito mais próprio.” (Heidegger, 1990, p. 86)

³ Esse termo empregado por Heidegger é também usado por Meister Eckhart e pode ser aproximado da palavra alemã *Gelicheit*, de uso moderno, e do vocábulo grego *apatheia*. Ver comentário de Reiner Schürmann em: ECKART, 2001, p. 73.

sempre um estar afetivamente disposto em uma abertura ao ser, ao sentido dos entes que ele deixa vir ao encontro.

Outra armadilha em que recorrentemente recaímos é a tendência para idealizarmos essas possibilidades de afinação e cuidado como se fossem estados de consciência privilegiados que alcançamos por esforço e mérito pessoais. Isso nos leva a uma atitude clínica arrogante e substitutiva ou a uma negação dessas possibilidades como algo muito “elevado” para a nossa realidade cotidiana. Podemos pensar o suposto “treino” na experiência de ser homem como ser-aí, como uma insistência da atenção ao sentido. Atenção que se modula continuamente e que seria mais bem compreendida como um ser mais ou menos aberto ao ser, abertura e fechamento não subsistem independentemente.

Essa hermenêutica clínica é, portanto, indissociável de uma abertura atencional afetiva que deixe vir à luz em cada gesto ou palavra o modo de relação da existência com o sentido do ser. Isso nunca deve ser confundido com uma atitude interpretativa que devolve simplesmente ao outro informações sobre si mesmo que ele desconhece. A interpretação clínica daseinsanalítica tem muito mais a natureza de um “apontar”, “mostrar” e explicitar do que de um decifrar, “informar” e “explicar”. Quando sentimos algo que não somos capazes de explicitar o sentido ou que sequer conseguimos nomear, isso não significa que não sabemos em absoluto aquilo de que se trata. Se fosse esse o caso, sequer seríamos acometidos por esse afeto, o mero sentir já significa um ser tocado pelo ser de modo específico. O mero sentir já é, pois, um “saber” sobre a nossa relação com o ser. O “despertar” de uma disposição afetiva só é possível porque ela já traz sempre consigo um sentido tácito de apreensão do que nos vem ao encontro, que pode ser despertado.

Por isso, a daseinsanalista Alice Holzhey-Kunz⁴ (2018, p. 59) utiliza a noção heideggeriana de “inclusões pré-ontológicas” (*vor-ontologischen Einschlüsse*) para articular sua hermenêutica clínica com a compreensão fundamental do ser-aí como relação com o ser, tematizando conceitualmente uma direção clínica característica da daseinsanálise e de certa forma já presente em Binswanger e Medard Boss. A passagem de *Ser e Tempo* a que a autora se refere diz:

Explicitamente ou não, adequadamente ou não, existência é sempre, de algum modo compreendida. Toda compreensão ôntica possui suas “implicações” (*Einschlüsse*; “inclusões”, na tradução do texto de Holzhey-Kunz), mesmo que compreendidas pré-ontologicamente, isto é, de forma não teórica ou temática. Toda questão, ontologicamente explícita, sobre o ser da pre-sença (*Dasein*) já se acha preparada pelo próprio modo de ser da pre-sença. (Heidegger, 1990, p. 105)

No mesmo parágrafo (§ 63) em que fala das inclusões “pré-ontológicas”, Heidegger continua argumentando, mais adiante, sobre a necessidade de que a análise do ser-aí não abandone o solo ôntico da existência: “Sem uma compreensão existenciária, toda análise da existencialidade permanece sem solidez.” (1990, p. 105).

⁴ Para uma apresentação introdutória ao pensamento de Holzhey-Kunz, ver o artigo de Paulo E. R. A. Evangelista, “Sofrer pelo próprio ser: a *Daseinsanalyse* de Alice Holzhey-Kunz e a inclusão pré-ontológica da existência como fundamento do sofrimento existencial”, *Natureza Humana*, vol. 21, n° 1, São Paulo, 2019.

Coloca-nos, então uma pergunta maiêutica, que interessa diretamente à daseinsanálise clínica:

Se, de modo essencial, o ser da pre-sença é poder-ser e ser-livre para as suas possibilidades mais próprias, e se ele só existe na liberdade e na não-liberdade para estas possibilidades, poderá então a interpretação ontológica basear-se em outras possibilidades senão as ônticas (modos de poder-ser) e projetá-las sobre a sua possibilidade ontológica? (1990, p. 105)

De saída, temos a condição cotidiana da existência, que se auto interpreta a partir das referências impessoais do mundo das ocupações. Mas, essa interpretação impessoal não revela diretamente o sentido original da existência, ao contrário, ergue-se como proteção encobridora desse sentido existencial. Se a análise existencial se dá como uma hermenêutica disruptiva desse horizonte impessoal de sentido das ocupações cotidianas, em cuja familiaridade a existência se abriga, o que pode orientá-la contra essa tendência encobridora e contra o risco de interpretações arbitrárias? Se a existência cotidiana se estrutura como encobridora da nossa condição existencial mais própria, é porque ela já sempre sabe o suficiente sobre essa condição para tornar a vida um empenho contínuo em evitar o seu confronto. É esse saber pré-ontológico “implicado” ou “incluído” em todo comportamento cotidiano do ser-aí que deve, portanto, guiar a interpretação daseinsanalítica.

A estrutura de “cuidado” da existência em sua totalidade implica que o ser-aí já sempre “precede-a-si-mesmo”. Isto impõe à fenomenologia hermenêutica o seu caráter de circularidade, já que o sentido elaborado na interpretação já se projetou a partir de uma compreensão pré-ontológica da existência e do ser. Outra implicação, ainda, é que a hermenêutica daseinsanalítica nunca é positiva, no sentido de trazer em sua interpretação algo que já não estivesse “dito” pelo interpretado. Ela é mera explicitação circular do pré-compreendido tacitamente em todo o comportamento existenciário do ser-aí com os outros entes e com si mesmo, ou seja, em todas as ocupações e preocupações cotidianas do ser-aí.

Vemos, assim, porque o cuidado clínico daseinsanalítico é essencialmente “antepositivo”. Embora a preocupação substitutiva também tenha o seu lugar de importância nesta clínica, ela já deve estar sempre subordinada em sua compreensão e escolha a uma “preocupação antepositiva”, correlativa de uma experiência de si e do outro como ser-aí. “Essa preocupação que, em sua essência, diz respeito ao cuidado propriamente dito, ou seja, à existência do outro e não a uma coisa de que se ocupa, ajuda o outro a tornar-se, em seu cuidado, transparente a si mesmo e livre para ele.” (HEIDEGGER, 1989, p. 174). O caráter circular da hermenêutica clínica daseinsanalítica se dá como cuidado antepositivo que busca devolver o outro a si mesmo, no sentido de despertar nas disposições afetivas as compreensões pré-ontológicas que abrem e limitam o seu poder-ser, projetando assim suas possibilidades de satisfação e de sofrimento.

Não se pode, no entanto, derivar desses aspectos “metodológicos” da análise existencial – o papel privilegiado das disposições fundamentais e a circularidade hermenêutica entre o ôntico e o pré-ontológico – regras ou imposições técnicas ao exercício ôntico-existenciário da clínica. A ideia de “método” aqui diz respeito a um caminho de busca que envolve o modo de ser do próprio buscador e não a um conjunto de procedimentos objetiváveis que podem ser transmitidos a qualquer sujeito por mera informação e treinamento. Ainda assim, isso não significa falta de orientação ou rigor desta perspectiva clínica. Ao contrário, seu rigor está na insistência em deixar despertar as disposições fundamentais e sustentar a atenção ao ser-aí. Torna-se, assim, necessário, mesmo no cuidado substitutivo que também constitui essa clínica, que a análise encontre suas justificativas em uma perspectiva de compreensão do analisando enquanto ser-aí.

As relações de cuidado psicoterápico estão sempre situadas em um horizonte de compreensão afetivamente disposta. A terapia é sempre conduzida por tonalidades afetivas. O modo como as disposições afinam a relação psicoterápica determina o caminho da terapia, pois é nesta atmosfera que os sentidos da existência podem se mostrar e se encobrir. As atmosferas afetivas podem propiciar relações mais livres com a situação existencial ou restringi-las ainda mais. A abertura de tonalização afetiva de uma relação terapêutica nunca pode ser voluntariamente imposta pelos seus participantes, depende sempre de um horizonte existencial em que já nos encontramos jogados. A psicoterapia se dá como um jogo de apropriação hermenêutica do estar em jogo da existência e o modo de jogá-lo é a insistência em uma atitude atencional de despertamento das tonalidades afetivas em que estamos sempre jogados.

REFERÊNCIAS

BOSS, M. *Existential Foundations of Medicine and Psychology*. Trad. Stephen Conway e Anne Cleaves. New York: Jason Aronson, 1983.

EKCHART, M. *Wandering Joy: Meister Eckhart's mystical philosophy*. Trad. Reine Schürmann. Massachusetts: Linsfarne Books, 2001

HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Seminários de Zollikon*. Trad. Gabriella Arnhold; Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. *Ser e Tempo*, parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. 2ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

_____. *Ser e Tempo*, parte II. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. 2ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

_____. *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade; Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.

HOLZHEY-KUNZ, A. *Daseinsanálise: o olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e seu tratamento*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

Submetido: 18 de julho de 2022

Aceito: 16 de agosto de 2022

Revisitando um pai fundador: Atualidade da noção de projeto-de-mundo na psicoterapia

Revisiting a founding father: Up-to-date the notion of project-the-world in psychotherapy

Victor Amorim Rodrigues¹

Instituto Universitário - ISPA

29

RESUMO

Um dos pais fundadores da psicoterapia existencial- Ludwig Binswanger- foi justamente criticado por Martin Heidegger por excesso de formalismo e má compreensão da analítica existencial. Apesar destes reparos algumas contribuições de Binswanger, por estarem baseadas na sua experiência clínica, são, ainda hoje profícias para uma interpretação do sofrimento, apresentado pelos nossos pacientes na clínica psicoterapêutica. É precisamente no caso da psicopatologia, tanto neurótica como psicótica, que a noção de projeto-de-mundo, apresenta um elevado valor heurístico e permite o desvelamento do modo de ser-no-mundo do paciente, a partir do qual se torna clara a origem da estrutura essencial da experiência psicopatológica. Retomando o já célebre caso apresentado por Binswanger da menina em que se separou o tacão do sapato enquanto patinava, também comentado por Heidegger, apresenta-se uma discussão histórica do caso que permita exemplificar uma interpretação, respeitadora do método fenomenológico, que ilumina o seu projeto-de-mundo e identificar, como acontece com toda a Psicopatologia, quais os dados da existência, negados, escamoteados ou escotomizados e que consequências daí advêm. É também apresentada uma via psicoterapêutica, nestes casos, a partir do questionamento dos pressupostos do projeto-de-mundo, uma vez identificados pela análise existencial.

PALAVRAS-CHAVES

Binswanger; Projeto-de-mundo; Visão-do-mundo; Análise existencial

ABSTRACT

One of the founding fathers of existential psychotherapy - Ludwig Binswanger - was rightly criticized by Martin Heidegger for excessive formalism and poor understanding of existential analytics. Despite

¹ E-mail: vitoramorimrodrigues43@gmail.com

these repairs, some of Binswanger's contributions, based on his clinical experience, are still useful today, for an interpretation of the suffering presented by our patients in the psychotherapeutic clinic. This is precisely the case of psychopathology, both neurotic and psychotic, in which the notion of world-project has a highly heuristic value and allows the unveiling of the patient's way of being-in-the-world, from which it becomes clear the origin of the essential structure of the psychopathological experience. Returning to the already famous case presented by Binswanger of the girl who broke her heel while skating, also commented on by Heidegger, an alternative interpretation is presented, rigorously respecting the phenomenological method, which allows to illuminate her world-project and identify, as it happens with all of Psychopathology, which givens of existence is, denied, hidden or scotomized and what consequences result from that. A psychotherapeutic path is also presented, in these cases, based on the questioning of the assumptions of the world-project, once identified by existential analysis.

KEYWORDS

Binswanger; World-project; Worldview; Existential analysis

INTRODUÇÃO

O filósofo e médico suíço Ludwig Binswanger é, juntamente com Karl Jaspers, o principal expoente da abordagem fenomenológico-existencial em psiquiatria, e mais especificamente o fundador da chamada *Daseinsanalyse* ou Análise Existencial como uma linha de pesquisa psicológica, psiquiátrica e em menor grau psicoterapêutica. Ludwig Binswanger nasceu em 13 de abril de 1881 numa família de psiquiatras suíços proeminentes. O seu avô, o idoso Ludwig Binswanger, fundou o famoso centro psiquiátrico humanitário, o Sanatório Bellevue² em Kreuzlingen, e seu tio, Otto Binswanger, atendeu Friedrich Nietzsche no Mental Asylum em Jena, Alemanha. Decidido quando jovem a seguir os passos de sua família, Ludwig Binswanger empreendeu estudos médicos em Zurique, Lausanne e Heidelberg, depois voltou a Zurique para completar seu treinamento e educação com Eugen Bleuler e Carl Jung no Hospital Burghölzli.

Quando Freud convidou Jung e sua esposa para visitá-lo em Viena, Jung convidou Binswanger a juntar-se a eles, chegando juntos na noite de 2 de março de 1907. Jung e Binswanger participaram da primeira reunião da Sociedade Psicanalítica de Viena na noite de quarta-feira seguinte, 6 de março. Quando os Jungs deixaram Viena para passar férias alguns dias depois, o deslumbrado Binswanger permaneceu sozinho com Freud por ainda mais uma semana. Assim começou uma amizade de décadas que continuou até o fim da vida de Freud. Binswanger sempre teve por Freud uma "afeição pessoal e reverência" inabaláveis, chegando a dar conta desta amizade no livro *Sigmund Freud – Reminiscências de uma amizade* (1957).

² Bellevue: clínica privada fundada pelo avô de Binswanger em 1857, na cidade de Kreuzlingen para o tratamento de doenças neurológicas e emocionais. O avô de Binswanger gostaria que o hospital viesse a adquirir a fama de revolucionário e nesse sentido muitas modificações foram implementadas, como por exemplo, a abolição dos mecanismos de contenção. Antes de Ludwig assumir a direção do hospital ele esteve sob os cuidados de seu tio, Robert Binswanger (FICHTNER, 2003, p.xi).

Insatisfeito com a metapsicologia psicanalítica a conceção teórica de Binswanger deu uma viragem radical em 1927 com a publicação de *Ser e do Tempo* de Heidegger. Inicialmente descobrindo Heidegger através de Husserl, o psiquiatra finalmente conheceu Heidegger pessoalmente em janeiro de 1929. Binswanger usou o termo *Dasein* pela primeira vez em seu estudo de 1930 intitulado *Sonho e Existência* (Binswanger 1930), publicado mais tarde em França com um prefácio notável de Michel Foucault.

Em 1936, Binswanger apresentou seu artigo para o octogésimo *Festschrift* de Freud intitulado em inglês '*Freud's Conception of Man in the Light of Anthropology*' (BINSWANGER 1947/1963b, p. 149-181), desafiando seu amigo e mentor a compreender os seres humanos para além do *homo natura*, a partir de uma crítica antropológica. Binswanger ficou particularmente impressionado com a compreensão hermenêutica do *Dasein* como ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) mundo este entendido não como um amontoado de entes, mas como uma rede de significados, articuláveis num Discurso. Para Binswanger, esta compreensão do ser humano significou a destruição final do "mal canceroso de toda psicologia ... ou seja, o dogma da clivagem sujeito-objeto" (BINSWANGER 1946/1958b, p. 193).

A analítica existencial de Heidegger visa desvendar as estruturas ontológicas da existência. Por Ontológico entende-se o que se refere ao ser em geral, por oposição ao Óntico, que se refere aos seres particulares (entes). À diferença entre ambos chamou diferença ontológica. Uma intuição fundamental que permite apreender esta diferença é a de que o ser, do qual todos os entes participam, não é ele próprio um ente nem mesmo o ente na sua totalidade. Esta diferença é a pedra de toque de toda a terapia que se diga existencial.

Existencial aqui tem o sentido de "constitutivo do existir humano", de "próprio do existir humano". As estruturas ontológicas ou os existenciais pertencem à essência do ser homem: não podemos não os ter, eles não podem desaparecer, inclusive nas formas mais graves de psicoses. Dito de outra forma, o psicótico, mesmo o mais atingido pela psicose, não pode não estar no tempo, no espaço, na corporeidade, na relação com os outros; mas a patologia pode alterar, distorcer, bloquear as suas coordenadas existenciais. E é a partir daqui que Binswanger vai trabalhar as formas malogradas de existência e desenvolver a sua teorização até "para além" de Heidegger e nem sempre com o seu acordo. Como interlocutor dotado de pensamento autônomo de Freud, Jung e Heidegger, Binswanger merece, em nossa opinião, ser revisitado.

CONCEITO BISWANGERIANO DE PROJETO DO MUNDO

Ao ler Binswanger salta aos olhos a importância do conceito de mundo heideggeriano nas suas teorizações, pois encontramos neologismos como: "Eigenwelt" (mundo do eu); "Mitwelt" (mundo dos outros); "Menschenwelt" (mundo dos humanos); "Innenwelt" (mundo interior); "Körperwelt" (mundo do corpo); "Erfahrungswelt" (mundo da experiência); "begriffswelt" (mundo do conceito); "Außenwelt" (mundo exterior); "Marchenwelt" (mundo do conto de fadas);

“Erscheinungswelt” (mundo de aparência); “Sittenwelt” (mundo moral); “Sinnenwelt” (mundo sensual); “geisteswelt” (mundo espiritual); “traumwelt” (mundo dos sonhos)/“traumwelten” (mundos de sonho); “vorstellungswelt” (mundo da imaginação); Binswanger herda de Dilthey o conceito de visão de mundo (*weltbild*), próximo do conceito de Jaspers de cosmovisão *Weltanschauung*, que Binswanger também comenta ser muito rico, no entanto, para se demarcar destes teóricos, pelo facto que as cosmovisões de Jaspers se inserirem num contexto mais vasto de história do mundo (*Weltgeschichtliche*), não se transpõem automaticamente para a imagem de mundo e compreensão de ser do paciente particular, com as suas vivências concretas, valorizações e crenças ônticas, que podem ser até contrárias à cosmovisão predominante ou contraditórias entre si, Binswanger fala em “construção de mundo” *weltbildung*, que seria a imagem de mundo do paciente.

Aparece também, em Binswanger, a noção de projeto-de-mundo; noção dinâmica, que vai para além do esquema e horizonte de interpretação que o paciente tem do mundo, mas relaciona o paciente com o mundo a partir de um em-virtude-de, que orienta a ação do paciente do mundo. *O dasein projeta-se nas suas possibilidades mantendo uma relação de si com si-mesmo estabelecendo um projeto. Poderíamos dizer: A projeção projeta. O dasein projetado projeta-se a si mesmo projetando.*

Contudo, a isto vem acrescentar a noção de “percurso da Presença” (*Daseinsgang*), e que conduz ao plano fenomenológico o que a noção de biografia interior conservaria ainda de psicológico, segundo Tatossian (2012). *Daseinsgang* entende o projeto de mundo como sendo constituído por passos existenciais, sendo que um projeto existencial não é realizado de um só golpe. Este conceito de percurso do ser-aí permite refutar a crítica de Tatossian ao Binswanger na obra inicial – como o próprio admite - que o projeto de mundo binswangeriano permanece muito estático, como se em cada fase da vida de alguém a nossa relação com o projeto fosse sempre a mesma, não havendo avanços e recuos.

É deste modo que a leitura de *Ser e tempo* fornece a Binswanger o aparato teórico que usará (modificando-o em parte) para interpretar de forma mais sistemática a “essência” do doente, a “nova realidade” que ele expressa, e à luz dos quais ele lê seus casos clínicos mais conhecidos e também os de outros médicos. Como já vimos, central é o conceito de ser-no-mundo, descrito por Heidegger como uma “totalidade unitária”, que não pode ser decomposta em elementos heterogêneos, mas que inclui “uma multiplicidade de estruturas” (*Ser e tempo*, §12). Compreender a maneira como alguém está no mundo ao sentir essas estruturas fenomenologicamente significa compreender o indivíduo (“Individualidade é o que seu mundo é como seu”) não simplesmente como uma singularidade histórica, mas como “Forma de Ser” ou figura antropológica (*Daseinsgehalt*). Essa forma muda no curso da vida e, portanto, é central, para Binswanger, o que Heidegger indica como o sentido de ser do Dasein, ou seja, temporalidade (*Zeitlichkeit*), ou melhor, temporalização (*Zeitlichung*). É o “horizonte” para compreender a “transcendência”, o movimento de “superação” que possibilita a constituição do mundo, (*Weltbildung*) e o projeto do mundo (*Weltentwurf*) em que o dasein (saudável ou doente) existe, e do qual o eu, que não se confunde com o si-

mesmo, faz parte. Na temporalização autêntica, o Ser-aí avança para si mesmo no futuro como poder-ser e, ao mesmo tempo, está enraizado no próprio ser como compreensão que lhe oferece as possibilidades efetivas e reais de ser apreendido; assim, o presente se abre para ele como uma situação rica de significado. Quando este movimento é alterado, uma “mundanidade distorcida” (*Ver-weltlichung*) resulta, no sentido de um estreitamento, simplificação ou esvaziamento do “projeto de mundo” e, portanto, uma redução das possibilidades de autorrealização. Para Binswanger isto acontece quando uma categoria domina o projeto de mundo de alguém, negando e escotomizando possibilidades que o mundo apresenta.

Vale a pena, a benefício do diálogo entre diferentes correntes do pensamento e psicoterapia existenciais) contrastar as posições do psiquiatra Ludwig Binswanger e do filósofo Jean-Paul Sartre, dado que ambos desenvolveram uma conceção da psicologia independentemente um do outro, com base na fenomenologia hermenêutica de Heidegger. Apesar de seu ponto de partida comum, as duas conceptualizações diferem a um nível fundamental. Como Sartre, Binswanger inicialmente rejeita relacionar-se com um conceito normativo de saúde mental. Em vez disso, Biswanger interpreta os vários sintomas como momentos significativos/dotados de sentido de um projeto de mundo pessoal (*weltentwurf*). No entanto, Biswanger reintroduz a perspetiva normativa novamente quando descreve os sintomas neuróticos e psicóticos como uma manifestação de um projeto de mundo deformado. Já Sartre, partindo de uma conceção radical do sujeito, entende o projeto de mundo como uma escolha fundamental com a qual o indivíduo "se faz o que é", a partir de uma "psicanálise existencial" mais genealógica que se abstém de normatividade, ficando num nível de compreensão que recusa uma normatividade em que toda a psicopatologia é vista como malogro. Em defesa de Binswanger poder-se-ia dizer, contra Sartre, que o sucesso ou malogro são vistos como imanentes ao projeto da própria presença. Por outro lado, Sartre pode ser entendido a partir da radicalidade de que, para ele todos os projetos são malogrados (o para-si almeja a solidez do em-si continuando a ser-para-si o que corresponderia ao ser divino) não podendo a noção de malogro servir para caracterizar a psicopatologia.

33

O CASO TACÃO

Foi decidido em Salzburgo no congresso de psicologia freudiana em 1908 criar um periódico que refletisse a especialização e especificidade da psicanálise. Em 1909, a editora F. Deuticke lançou o *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (*Anais de Investigação Psicanalítica e Psicopatológica*), um periódico especializado em psicanálise, o primeiro de uma série de publicações psicanalíticas que apareceram nos anos seguintes. Eugen Bleuler e Sigmund Freud foram os editores, e Carl Gustav Jung foi o encarregado da redação. É no contexto deste jornal académico que Biswanger vai publicar o seu caso, destinado a fazer correr muita tinta.

Binswanger tinha 30 anos, ainda sob a influência da psicanálise, quando publicou a análise que vamos discutir de um caso diagnosticado (de acordo com a taxonomia

psicopatológica da época) como de fobia histérica (1911), o seu primeiro tratamento psicanalítico realizado em *Bellevue*, análise com a qual Freud concordou inequivocamente, apesar de notar que a masculinidade se faz sentir pela sua ausência, numa carta datada de 23 de Agosto de 1911, onde diz "Caro Dr. Binswanger, Eu só agora recebi o *Jahrbuch* e li a tua "análise do tacão", com a qual tiveste um sucesso esplêndido. A incompletude da análise do aspetto masculino deve ter tornado a tua resolução muito mais difícil, mas não deixa de ser muito convincente. Em questões de classificação, estou inteiramente do seu lado. [...]".

DESCRIÇÃO DO CASO GERDA (OU MENINA DO SALTO DO SAPATO)

O caso sob apreço é protagonizado por uma paciente – que vamos chamar de Gerda – cuja irmã foi diagnosticada um ano antes devido a uma "leve histeria" tratada em *Bellevue* pelo Dr. Strube, o médico responsável pela indicação de Gerda, e que escreveu uma carta de recomendação com o pedido de internamento da paciente Gerda para Robert Binswanger: "Há um ano atrás falei com o Dr. Smidt sobre o estado dessa jovem que me aconselhou na época a procurar psicoterapia com o seu filho." Considerando que o seu casamento estava planeado para breve ela agora esperava por uma cura, pois também temos indicação que a paciente tinha extrema relutância a ter filhos o que foi considerado como um dos seus sintomas, e foi a partir de 20 de fevereiro tratada analiticamente por Binswanger até 11 de agosto de 1909.

Gerda é uma jovem rapariga de 21 anos que tem fobia, ataques de pânico ou ansiedade intensa, quando notava que um salto não estava firme, quando alguém tocava no salto do seu sapato ou quando apenas se falava de saltos de sapatos. Todos os seus sapatos tinham de ser cozidos de modo a que o salto estivesse firmemente ligado à sola do respetivo sapato. Nas alturas em que não conseguia fugir ou escapar da temática dos saltos desmaiava. Os saltos, assim como o simples pensamento disso, causam novos desmaios histéricos, "[...] de modo que ela não consegue comprar botas em uma sapataria sem correr o risco de desmaiá". (BISWANGER, 1963, p. 91). Esta disposição já durava há 15 anos e remontava a um incidente aos 5 anos e meio, quando o salto de uma bota foi arrancado accidentalmente quando patinava no gelo, o que Biswanger descrevia assim:

Foi numa manhã de janeiro no gelo quando a nossa paciente aos 5 anos aprendeu a patinar com a sua ama e os seus irmãos. De repente, rindo, os irmãos da Gerda comentaram que o seu calcanhar estava meio arrancado e pendurado apenas de um lado da bota. Gerda olhou e começou a chorar copiosamente. Ela foi para casa com um dos servos logo depois. No caminho, encontraram o irmão mais novo, Max, que estava a ser levado para passear no carrinho pelo seu cuidador. A Gerda começou a chorar novamente. Ela não se lembra como voltou para casa então. Uma vez em casa, jogou-se no pescoço da mãe soluçando as palavras: "Eu vi os dentes!" A mãe então tirou a bota defeituosa do pé dela; neste momento Gerda desmaiou. Quando ela

acordou, viu-se deitada no sofá. Posteriormente, virou alvo de chacota e os irmãos riram dela pelo seu comportamento. (BINSWANGER, 2011).

Quando criança, a paciente era muito tímida e retraída, sofria de sonhos ansiosos, ficava pálida, com obstipação persistente. De uma carta de Binswanger, podemos aprender: "A essência desse sintoma baseia-se principalmente na relação da criança de 4 a 5 anos com sua mãe, sua excessiva ternura e apego a ela, seu medo de que ela morra antes dela e seja deixada sozinha."

Binswanger tenta usar a hipnose para recuperar memórias: "Como o primeiro desmaio ocorreu aos 5 anos, é especialmente importante pesquisar a primeira infância do paciente que remonta a cerca de 4 anos e meio, para a época anterior ao incidente dos patins. A próxima tarefa da cura é, portanto, tratar as perturbações para devolver lentamente a memória daquela época se possível trazer à consciência os processos que precederam o primeiro ataque. [...] Até agora tenho usado a hipnose. [...] A análise, é claro, ainda está em seus estágios iniciais. Eu noto como são previsíveis os desmaios, em tudo todo o grupo de sintomas relacionados ao parágrafo de ideias - Botas - patins, que não os únicos sinais neuróticos pois também há uma obstipação prolongada que é mais neurótica assim como perturbações do canal intestinal." (HENZLER, 2007)³.

Gerda não se consegue lembrar de nada antes do nascimento do seu irmão mais novo Albert, quando ela tinha 3 anos de idade. No entanto, na sequência deste esforço de recuperação de memórias temos indicação que Gerda, quando criança, tinha adquirido o hábito de sentar-se sobre os calcânhares, comprimindo o sapato contra a vulva e o ânus. Isto causava excitação nessas zonas erógenas e ela sentia prazer em urinar (talvez como uma forma de detumescência). O sapato tornou-se seu amigo, seu amor e seu querido, protegido cuidadosamente... (ELLIS, 1933, p.114).

Dos apontamentos que Binswanger deixou sobre este caso aprendemos que: "A análise do sintoma da obstipação intestinal continua nesse período de mãos dadas com os sintomas do calcâñhar. Dificilmente é encontrado um dia em que a Gerda não traz material novo. [...] De manhã, ela costuma sentir-se cansada, não revigorada, "sonolenta", sente-se generalizada. Vazio em relação ao sono: dorme apenas algumas horas. Cansada de manhã sente um 'vazio' geral', não consegue pensar com tanta clareza.' Aqui e ali persiste a dor de cabeça. Todos esses sintomas são particularmente pronunciados nos dias de obstipação... Hipnose até agora bem-sucedida desde o 35º dia [27 de março]. As fezes geralmente ocorrem duas vezes ao dia, para grande espanto do paciente."

Em seu tratamento analítico, Binswanger tenta principalmente o "experimento do salto". para provocar os sintomas da paciente que faz lembrar a técnica comportamental de exposição. Ele puxa a paciente no salto da sua bota ou sapato, primeiro sob hipnose, depois enquanto acordada até a paciente não sofrer mais

³ Todas estas referências das notas pessoais de Binswanger são retiradas de Henzler, que teve acesso a elas e publicou na sua tese doutoral "Sobre a técnica dos primeiros tratamentos de orientação psicanalítica de Ludwig Binswanger" da Universidade de Tübingen.

sentimentos de impotência e ansiedade. Para verificar o sucesso do tratamento, ele depois realiza essa experiência com a ajuda de um patim. Depois da técnica, a paciente continua a relatar "leves sentimentos de medo". Ao ver saltos e patins, no entanto, não houve desmaios. O noivado ocorreu seis semanas após o término da análise, em outubro de 1909 e logo depois o casamento aconteceu. Na lua de mel, a paciente patinou no gelo e escreve para Binswanger: "Isso é tudo, espero, que fique resolvido para sempre" numa carta a Binswanger. Nesse ínterim, a paciente sofria repetidamente de obstipação persistente, mas aparentemente terá ficado completamente curada da fobia do salto.

Em 1923, o Dr. Smidt escreveu a Binswanger que havia aprendido com o Prof. Strube que a paciente estava psicologicamente afetada após o divórcio de seu marido em 1920 que tinha sido muito desgastante ", mas acha que o sintoma especial não havia surgido. "Só depressão mais geral e tuberculose. "

A última informação que temos é um relatório de Binswanger, no arquivo médico de Bellevue, na qual ele escreve o que aconteceu a esta paciente: "Eu nunca vi Gerda desde a análise e quase nunca ouvi diretamente dela. Inicialmente, correspondi-me com o seu marido que me enviou relatos muito favoráveis. Então não ouvi nada por um longo tempo, até que ouvi que ela estava numa 'recaída'. Só recebi a explicação para isso mais tarde: O homem fez fortuna e mostrou uma personalidade muito inferior. O casamento foi de quatro anos e divorciaram-se há cinco anos. Os filhos estão com ela e a paciente foi ter com a sua mãe novamente. Se ela mesma não escreveu para mim deve ser por causa de inibições não analisadas (toda a sua atitude em relação ao sexo masculino permaneceu infelizmente não analisada) ou por orgulho, por não me querer decepcionar e não querer comunicar a sua infelicidade, deixo em aberto qual destas hipóteses é verdadeira; ambas são possíveis. "

INTERPRETAÇÃO PSICANALÍTICA DO JOVEM BINSWANGER

Biswanger também comenta este caso nas suas cartas com Freud (7 de novembro de 1909):

Caro Professor Freud,

Ouvi dizer que você voltou das suas viagens e gostaria de recebê-lo de volta à Europa. Mal posso esperar para ouvir no devido tempo do Dr. Jung sobre a sua jornada e as suas impressões. Estou a ditar esta carta durante um período de lazer forçado devido a uma queda de um cavalo. Aconteceu há quase quatro semanas e ainda os efeitos se recusam a desaparecer completamente. Tive uma concussão espinhal e contusões graves nas costas. Tive muito tempo para ler e também trabalhei na análise do verão passado, sobre a qual escrevi uma vez. Esse caso teve um desfecho positivo. A paciente agora é uma noiva feliz e sente-se muito bem. O caso passou uma impressão muito favorável ao meu pai e à família do paciente. Aprendi muito com este e, pela primeira vez, passei a apreciar o elemento infantil de maneira adequada. É justamente por causa do surgimento do fator infantil que

essa análise constitui uma boa contrapartida da de Irma. Também no que diz respeito aos conteúdos, existem ligações entre os dois casos; pude, acima de tudo, aplicar ao novo caso as informações que você me deu sobre Irma. Pois, em última análise, todos os sintomas do salto da bota refletiam o complexo materno e, além disso, tanto o componente infantil quanto o materno. O arrancamento do salto da bota era um símbolo tanto do nascimento da própria paciente quanto de seu parto. O salto representa invariavelmente a criança, a bota a mãe.

E temos registos que Binswanger discutiu este caso com Freud oralmente. Nas suas notas diz:

Mas a suposição de Freud, com o qual discuti uma vez, parece ainda mais plausível para mim. Apresentei oralmente o caso e ele acredita que não havia sido feito a dissolução do deslocamento e a culpa é de impressões de que a Gerda não estava mais ciente.

A partir daqui Biswanger estabelece uma relação psicológica causal entre o desenvolvimento da fobia de Gerda que foi causado pela experiência traumática do nascimento do seu irmão mais novo. O nascimento do seu irmão mais novo arrebatou-a dum fusão, de um vínculo pré-edipiano com a mãe, com o qual a menina ainda se encontrava, fazendo com que esta desenvolvesse o seu hábito onanista com tacões, como deslocamento da libido que estava investida na mãe, para este objeto que também envolve invólucro. Com a quebra do tacão, esse mecanismo de defesa revela-se falho, e a menina é obrigada a confrontar-se com a perda da mãe, que tal como o tacão, já se separou dela no momento do nascimento, com o salto representando a criança e a bota representando a mãe. Numa segunda estratégia defensiva, o inconsciente é obrigado a deslocar a ansiedade que a menina sente pela mãe, para os tacões.⁴

37

CRÍTICA DE BINSWANGER À SUA INTERPRETAÇÃO PSICANALÍTICA INICIAL

Décadas mais tarde, quando Biswanger revisita este caso, defende que a ansiedade com o salto não é um deslocamento da ansiedade de separação da mãe, mas uma manifestação independente de uma ansiedade fundamental relativamente à continuidade em geral.

A interpretação psicanalítica mostra na paciente fantasias de nascimento que espreitam atrás do salto/tacão vacilante e a dimensão auto-erótica deste último, mas

⁴ Em boa verdade a análise de Binswanger é mais rica. Entrando pouco a pouco no feixe de associações que organizam a vida psíquica da jovem, Binswanger cria um conjunto de representações extremamente rico, centrado em torno da posição feminina e da maternidade, numa profusão de imagens vegetais e animais, com figurações simbólicas surpreendentes, como o desenho da “roda da vida”, que arrebata a mãe e depois a filha, em direção ao alto, para depois, finalmente, a largar, do outro lado da vida, na sombra.

o caminho da terapia que Binswanger escolhe agora é entender o sentido geral que o salto pode ter para a paciente – o incidente do salto quebrado do patim aponta para uma categoria de quebra/continuidade como plena de sentido no mundo da paciente.

Binswanger também nota que toda a gente pode ter fantasias e medos inconscientes relativamente aos nascimentos, mas nem toda a gente desenvolve fobias de saltos de sapatos. A psicanálise remete aqui para a filogénese e predisposições individuais, mas a análise existencial quer compreender a partir de uma inteligibilidade do projeto porquê esta paciente teve esta reação.

INTERPRETAÇÃO DASEINSANALÍTICA DE BINSWANGER TARDIO

Segundo o Binswanger, a forma do projeto de mundo da própria moça, que se manifestou nela ainda criança, é dominada pela categoria da continuidade. O mundo de Gerda é um mundo continuo, coeso, conexo, contido. Esta imposição de continuidade implica uma constrição, simplificação, e esvaziamento da complexidade das redes de significado do conteúdo do mundo. Tudo o que dá sentido ao seu mundo tem de se submeter a esta categoria una, que é única e somente ela que sustenta e suporta o seu mundo e ser. É isto que causa grande ansiedade sobre qualquer interrupção ou perturbação de continuidade, qualquer lacuna, separação, rasgar ou dissociação. É por isto que a separação da sua mãe foi tão difícil para esta criança, uma arqui-separação pela qual todas as pessoas humanas têm de passar, que foi elevada ao estatuto de evento fundador desta existência e que posteriormente ativou estes eventos psíquicos. Para Binswanger, as fobias são sempre uma tentativa de salvaguardar um mundo restrito e empobrecido, enquanto que a ansiedade expressa a perda desse freio, dessa salvaguarda, a consciência que o mundo pode colapsar, e logo uma remissão para o nada – que é intolerável, difícil e uma nudez horrosa. Isto explica os sintomas da paciente.

Para Binswanger, nem a perda do salto, nem as fantasias de regressar a um útero materno são explicações desta fobia. Ao contrário, ambas só têm significado na medida em que são articuladas com o projeto de mundo de continuidade desta existência. A Gerda quer permanecer agarrada à sua mãe porque esta para uma criança pequena significa precisamente uma certa segurança de continuidade. Do mesmo modo, o incidente dos patins só tem significado porque de repente o mundo revelou-se mutável e súbito, abrupto. Revelou o seu aspecto de diferença repentina, novo, inesperado. Mas não há espaço para acomodar este lado do mundo no projeto de mundo da Gerda, por isso, este aspeto do mundo permaneceu excluído e por isso mesmo reaparecendo uma e outra vez sem ser apropriado como uma invasão recorrente e reiterada que perturba o tempo estático da Gerda.

APRECIAÇÕES REFLEXIVAS CRÍTICAS DE HEIDEGGER À INTERPRETAÇÃO DE BINSWANGER

Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger expressa algumas apreciações críticas à leitura de Binswanger sobre este caso:

A continuidade, a materialidade, a consistência não são determinações de um projeto de mundo, pois essas coisas só podem manifestar-se de diferentes modos no interior do ente desvelado pelo projeto de mundo. O que Binswanger tem em vista aqui é um ente que se tornou acessível pelo projeto de mundo e que se mostra assim ou assado. Este algo que se mostra desse ou daquele modo não é um projeto diferente de mundo. Binswanger confunde o ontológico do projeto de mundo com o ente desvelado, com o possível que se manifesta desse ou daquele modo no projeto de mundo - isto é, com o ôntico. (HEIDEGGER 1987, p. 253).

Na conversa do dia seguinte com Boss, Heidegger volta ao assunto e oferece sua própria interpretação da origem da angústia da paciente quando criança:

Em relação ao artigo de Binswanger sobre uma “fobia do salto do sapato”: Porque Binswanger fala de continuidade, afinal? Na verdade, esta categoria é um modo de queda e do caído. *Cair* (*verfallen*) é sempre cair na direção do ente que não tem o caráter do *Dasein*. Neste não-ter-o-carácter do *Dasein* das coisas poder-se-ia verificar algo como continuidade. Seria, pois, uma objetivação da queda. O medo da moça da quebra de continuidade significa que ela já está vivendo em queda com as coisas e as experiências em seu caráter de conexão e estabilidade. É uma questão do ser-si mesmo ininterrupto, do ser reunido. O medo está ligado ao estar abrigado junto da mãe. Estar abrigado é um determinado ser-com, não uma unidade formal. Há que se examinar como a relação de mundo da paciente é perturbada pela interrupção de interconexão das coisas. A manualidade é atingida. O *dasein* é absorvido num certo mundo quotidiano. Mas isso não é nenhum projeto de mundo em relação à continuidade. A fixação no sapato é uma questão à parte. A moça, por exemplo, não tem medo da quebra da perna da cadeira. A cadeira não tem a mesma proximidade com o corpo da moça como o salto do sapato, que faz parte do corporar, quase como um botão numa roupa. Há, pois, que examinar como as várias coisas, como salto de um sapato, perna da cadeira, botão ou saliva solicitam a moça. Falar aqui de uma quebra de continuidade ou de uma caracterização de projeto de mundo através da categoria da continuidade, como faz Binswanger, é uma formalização do existir, que esvazia o existir de todo o conteúdo fático.

Aqui temos objeções diretas de Heidegger ao modo como Binswanger procede na análise dos casos clínicos: - *Excesso de formalização*: Em vez de considerar os sintomas no interior das relações concretas, vividas, factuais, ônticas em que se encontram os pacientes, Binswanger opera uma formalização dessas relações, recorrendo a conceitos

gerais existenciais sob a alegada tutela heideggeriana. A formalização é indevida, pois a tarefa do médico-analista consiste em compreender os sintomas no interior das relações efetivamente vividas por uma pessoa; É necessário não confundir modos de manifestação ser-com, como o ser abrigado junto à mãe, com um projeto de mundo.

- *Priorizar o ontológico indevidamente*: Binswanger conclui que a paciente tem fobia decorrente do seu projeto de mundo não permitir a apropriação da descontinuidade. Mas a paciente não eleva a continuidade a categoria ontológica porque não fica com fobia de toda e qualquer quebra. Nem da perna de cadeira, nem do botão que se separa da camisa, ou poderíamos dizer de uma luva que se rasga. Há aqui um papel de corporação nos saltos que é necessário analisar de modo concreto, não nivelar tudo obnubilando as diferenças com uma categoria de continuidade.

A moça para Heidegger já está em queda junto às coisas, ou seja, não numa posição autêntica.

ASPECTOS TERAPEUTICOS

No caso original, Binswanger chamou à sua intervenção terapêutica método de endurecimento (*Abhärtungsmethod*), por meio do qual ele reencenou o episódio traumático para a paciente (um calcanhar saindo de um patim). Argumentou que essa reencenação ativa do evento serviu a uma função de cura dentro do contexto psicoterapêutico.

Cohn nota outra saída (1997): "Binswanger não nos diz nada sobre uma abordagem terapêutica para esta fobia da menina.⁵ Parece-me que sua preocupação com a continuidade e seu medo de separação poderia ser vista como uma negação dos 'dados' ontológicos de nosso 'lançamento' e a limitação de nossa existência. Eu não acho que estamos comprometidos com pensar nas suas preocupações e medos como "transcendentais" e imutáveis. Eles podem ser abertos para esclarecimento terapêutico".

O médico psiquiatra que também analisa este caso diz Ghaemi (2001):

Quais são as estratégias clínicas implícitas nesta análise? Binswanger não elabora, mas eu sugeriria que a sua perspetiva impulsionaria o terapeuta dever concentrar-se na necessidade do paciente de conexão contínua com outras pessoas. Em particular, um objetivo da psicoterapia seria determinar se na verdade, conforme previsto por Binswanger, a vida deste paciente foi cheia de excessiva dependência de conexões interpessoais. Neste caso, a paciente beneficiar-se-ia de uma autossuficiência melhorada, aprendendo a ficar sozinha e a aceitar uma certa distância interpessoal. A mudança também seria um assunto de exploração psicoterapêutica. Se de fato a vida do paciente parecia excessivamente rotinizada, as fontes desta atitude podem ser

⁵ Cohn, como quase todos os comentadores deste caso, diz falsidades porque obviamente não leu o artigo original de Binswanger.

exploradas, e uma mudança gradual em direção a uma espontaneidade encorajada.

Coerente com a sua visão da análise existencial como psicanálise perspetivada daseinsanalíticamente, Holzhey-Kunz (2014, p.29) avança uma interpretação do caso, como exemplo da sua visão das neuroses em geral (HOLZHEY-KUNZ, 2014, p.146-150). Para a autora, o sofrimento do paciente neurótico está intimamente relacionado com o seu próprio ser, dada uma especial “sensitividade” que faz este paciente um filósofo “relutante”. No caso da menina do tacão a sua experiência do evento foi de natureza ontológica, um encontro com uma verdade assustadora e não compreendida pelos que a rodeavam.

A leitura daseinsanalítica avançada pela autora interseca a leitura freudiana radicalizando-a. A pessoa neurótica não sofre de reminiscências, como queria Freud, orientando a exploração psicanalítica para outra dimensão temporal, no caso o passado, mas deve sim orientar-se para outra dimensão do ser, não mais a concretude ôntica mas a realidade ontológica. Precisamente porque a garota não previa a possibilidade de separação do tacão que para ela constituía com o sapato uma unidade inextrincável confrontou-a com a possibilidade do ser-com-os-outros ou melhor, em última análise, do ser um com a mãe poder também sofrer uma separação o que a deixa extremamente assustada. Mantendo o diálogo com a psicanálise a autora relê o Complexo de Édipo (que a menina não terá resolvido satisfatoriamente) a uma outra luz.

Que concluir desta fascinante discussão sobre o caso da menina do tacão? A partir do método de compreensão psicológica genealógico crítica, entendemos que todo o projeto-de-mundo assenta em pressupostos a desvelar e questionar no processo analítico. Dando razão aos reparos heideggerianos não nos parece ser caso de “deitar fora o bebé com a água do banho”. O propósito da terapia existencial consiste no alargamento do horizonte de significação, o que só é possível após o confronto com pressupostos de uma visão-do-mundo estreita (nos casos psicopatológicos) que apenas permite abertura para certos aspetos do mundo e está fechada para outros. A menina confrontou-se com o dado (sentido como cruel e logo recusado) da existência da possibilidade de rompimento das ligações entre os entes ou mesmo dos próprios entes intramundanos. Que o rompimento do tacão do sapato, aparentemente objeto de afeição e seguro remeta para o dar-se conta que também a relação entre as pessoas sobretudo a sua ligação com a mãe pode romper-se não nos obriga a reduzir tudo à relação com a mãe, nem a recuperar aqui o Complexo de Édipo, como faz alguma psicanálise mas pelo contrário a entender os processos relacionais que a psicanálise vai revelando (num trabalho muito importante) a aspetos concretos (ônticos) subsumidos em dimensões ontológicas (que dizem respeito não aos entes mas ao ser dos entes). O nosso modo singular de ser-no-mundo depende da visão que dele temos e esta visão é sempre limitadora e assenta em pressupostos escondidos e condições de possibilidade a serem e desvelados, expostos e refletidos no espaço clínico.

REFERÊNCIAS

BINSWANGER, L. *Being-in-the-World*. London: Harper Torchbooks, 1963

FICHTNER, G. *The Sigmund Freud - Ludwig Binswanger Correspondence 1908- 1938*. London: Open Gate Press, 2003.

HAVELOCK, E. *Psychology of Sex*. London: Heinemann, 1937.

HOLZHEY-KUNZ, A. (Hg.), Breyer, T; Fuchs, T. *Ludwig Binswanger und Erwin Straus*. Freiburg: Verlag Karl Alber, 2016.

HOLZHEY-KUNZ, A. *Psychopathology on a philosophical basis: Ludwig Binswanger and Jean-Paul Sartre*, 2001.

_____. *Daseinanalysis*. London: Free Association Books, 2014.

Submetido: 18 de julho de 2022

Aceito: 16 de agosto de 2022

Escenarios posibles para intervenciones desde la fenomenología existencial

Possible scenarios for interventions from existential phenomenology

Susana Signorelli¹

Centro de Actividades Psicológicas Asistenciales Comunitarias –
Fundación CAPAC

43

RESUMEN

La psicología existencial se ha centrado casi exclusivamente en el análisis de la relación terapéutica entre sus protagonistas: terapeuta y paciente. Son pocas las investigaciones sobre temas que añaden a la vida del ser humano. Sin embargo, en toda terapia se presentan múltiples alternativas en la vida de los pacientes y en la propia del terapeuta que son plausibles de un estudio fenomenológico existencial. Me referiré en este trabajo a un escenario posible de este tipo de análisis, en este caso, a todo lo que le acontece al paciente oncológico, a su familia, al equipo tratante y a la sociedad en su conjunto, en cómo afrontan al cáncer. Abordar temas relacionados con la muerte siempre será difícil pero un terapeuta existencial es indudable que no puede soslayarlo. Es tarea de todo terapeuta estar abierto a las distintas alternativas que se presentan en la vida de sus consultantes, teniendo siempre presente la visión de mundo de cada uno de ellos en particular, en las circunstancias que sean.

PALABRAS CLAVE

Intervenciones en salud; Fenomenología existencial; Cáncer

ABSTRACT

Existential psychology has almost exclusively focused on the analysis of the therapeutic relationship between its protagonists: the therapist and the patient. There are few investigations on issues concerning human being's life. However, in every therapy, there are multiple alternatives in patients' lives and in the therapist's own, that can be analysed through an existential phenomenological study. In this work, I will refer to a possible scenario for this

¹ E-mail: funcapac@gmail.com

type of analysis, considering what happens to a cancer patient, to their family, to the treating team and to the society, in coping with cancer. Addressing issues related to death will always be difficult, but an existential therapist certainly cannot avoid it. It is the task of every therapist to be open to the different alternatives that appear in the lives of their clients, always keeping in mind the world view of each one of them in particular, in whatever circumstances.

KEYWORDS

Health interventions; Existential phenomenology; Cancer

La psicología existencial y la psicoterapia existencial abordan al ser humano desde una visión totalizadora, en otros términos podríamos decir desde lo biológico, lo psicológico, lo social y lo espiritual; entendiendo por espiritual toda obra o acción creativa. Dicho en términos existenciales, la psicología se ocupa del estudio del ser-en-el-mundo y la psicoterapia se refiere al análisis de un ser-en-el-mundo particular llamado paciente, cliente o consultante, en la trama de la relación terapeuta - paciente.

Pero la visión existencial no tiene porqué quedar limitada únicamente a la terapia o a la relación terapéutica.

La psicopatología también puede ser entendida bajo este paradigma, así lo han hecho autores como Jaspers, Binswanger, Minkowski, sólo por mencionar a algunos. Nos han legado ricas descripciones del hombre desde la enfermedad que hacen que su existencia y su coexistencia se hallen alteradas.

Hasta aquí, todavía tenemos una visión poco abarcativa de la realidad humana, ella es mucho más compleja, de ahí que mi propuesta es llevarla a todos los escenarios posibles en los que los terapeutas puedan intervenir. Entonces la visión existencial no necesariamente tiene que estar ceñida a la consulta psicológica o psiquiátrica, ni tampoco quien acude a ella se lo debe entender como a un enfermo. La consulta puede referirse a cualquier situación que atraviesa un ser humano en un momento dado como para que se sienta motivado para concurrir a terapia. La vida humana es lo suficientemente diversa, por lo cual, los terapeutas no debemos centrar nuestra mirada exclusivamente en temas psicopatológicos sino en toda la realidad humana.

El terapeuta existencial tiene el compromiso de estar abierto a todas las cuestiones planteadas por sus pacientes, que no siempre como recién manifesté, son referidas a patología psicológica. Existen situaciones que implican diversas crisis que serán llevadas a la terapia. Y si un terapeuta se considera existencial, él mismo tiene que estar disponible para afrontar junto al paciente los difíciles caminos a los que lo enfrentó la vida. No buscamos especialistas en todo, ni en cada tipo diverso de crisis pero tengamos una visión existencial sobre cada uno de los temas que atañen a la vida humana.

Cualquiera sea la situación que motivó a una persona para concurrir a una terapia es menester tener en cuenta, además del motivo de consulta, la realidad histórica en la que ambos, terapeuta y paciente, están insertos, las vicisitudes sociales, económicas, culturales, religiosas, políticas, geográficas, la concepción de salud-enfermedad imperante en la época, etc., como así también otros aspectos del enfermar, tal vez más ligados a la tradición médica.

Suele suceder que cuando enferma el cuerpo acudimos a la consulta médica y al enfermar la mente se acude habitualmente a la consulta psicológica y así continuamos dividiendo al ser, como si mente y cuerpo no fueran una unidad. La realidad nos muestra que no siempre acude a terapia alguien enfermo mentalmente ni tampoco un cuerpo enfermo está desligado de sus aspectos psicológicos. Toda patología corporal lleva implícito vivencias y actitudes a tomar.

Hace pocos años surgió lo que se llama psicología de la salud, más exactamente quien primero usó este término fue William Schofield en 1969, pero fue recién en el año 1978 que obtuvo reconocimiento como disciplina dentro de la psicología. Consiste en la aplicación de la psicología al campo de la salud en general, para promoverla y mantenerla cuando esto es posible, tratando de lograr el bienestar de las personas, como así también para prevenir enfermedades y cuando esta se instala se trata de conseguir disminuir el impacto que produce, lograr su aceptación favoreciendo los aspectos sanos, previendo recaídas y logrando la modificación de conductas concretas para una mejor calidad de vida.

Sin embargo, esto tampoco deja de ser una dicotomía ya que si hay una psicología de la salud quiere decir que hay una psicología de la enfermedad, y resulta evidente que la división entre ser sano o enfermo es muy sutil. Todos podemos pasar alternativamente de un estado al otro y viceversa de un momento para el otro, según nuestras circunstancias de vida.

No obstante, quiero rescatar esta nueva visión porque permitió intervenciones psicológicas en ámbitos que antes eran exclusivamente médicos. Resulta ser que la psicología de la salud se ocupa de las mejores condiciones de vida que pueden llegar a tener las personas que padecen algunas enfermedades o discapacidades. Es un punto de encuentro entre las condiciones físicas y mentales de un mismo paciente.

Los terapeutas existenciales se han ocupado muy poco de estas cuestiones, tanto sea en los tratamientos con sus pacientes o en el trabajo interdisciplinario que implica abordar a pacientes con patología orgánica y menos aún se han ocupado de la promoción y prevención de la salud. No obstante, es esta visión del hombre, la existencial, la que más puede aportar. Sería semejante a lo postulado por la ciencia posnormal, lograr una ciencia que sea capaz de responder a los principales desafíos de cada época y hoy en día no podemos negar que una enfermedad como el cáncer puede ser estudiada y abordada desde múltiples puntos de vista. ¿Por qué no hacerlo, entonces, con una visión existencial de lo que les sucede a todos los intervenientes en el cuidado del paciente oncológico y frente a las distintas etapas y períodos que el mismo paciente atravesará? (SIGNORELLI, 2009).

El solo hecho de enfermar nos lleva a emparentarnos con la posible muerte, por lo cual, podemos hacernos algunas preguntas ¿qué vivencias de muerte tendrán nuestros consultantes? ¿Indagamos en terapia esta problemática? ¿O la desplazamos para un futuro lejano que no nos permite ver más que un presente o futuro cercano donde la muerte no está? Sin embargo, en cualquiera de los modos posibles de enfermar puede surgir la angustia ante la muerte, tanto sea por una alopecia como por

un ataque de pánico, ambos tienen amplias conexiones con vivencias de muerte, ¿por qué no las habrá de tener entonces cualquier otra enfermedad que implique al cuerpo?

La angustia básica de la cual el ser humano no puede escapar, aunque lo intenta de mil maneras, es la angustia ante la muerte. Nos enfrentamos a la imposibilidad de toda posibilidad en términos de Heidegger y a la posibilidad de toda imposibilidad en términos de Sartre, que, si bien parece un juego de palabras, no significan exactamente lo mismo.

Es tan básica esta angustia que, para contrarrestarla, se inventó la medicina, toda ella es un intento de ganarle a la muerte y cuando no se puede, por lo menos su propósito es prolongar la vida o mejorar su calidad. Sin esta angustia básica la medicina no tendría razón de ser. (SIGNORELLI, 2011).

Si bien las causas por las que una persona muere son múltiples, en todas ellas el hombre se ocupó de intervenir para retrasar ese hecho. Se hizo experto en meteorología, en vulcanología, para evitar o prevenir catástrofes naturales, se hizo experto en ecología para poder cuidar del medio ambiente, espacio indispensable para sostener la vida, se hizo experto en medicina para prevenir y curar enfermedades, casi todas las profesiones u oficios están vinculadas con la evitación de la muerte. (SIGNORELLI, 2011). Entonces podemos preguntarnos ¿cuál es la intervención de un terapeuta existencial?

Si hablamos de enfermedades, hoy en día, podemos concluir que son tres las más comunes que pueden llevar al ser humano a la muerte, ellas son: los accidentes cerebro vasculares (ACV), las enfermedades cardíacas y el cáncer. Hasta hace poco tiempo se ocupaban solamente los médicos de estas enfermedades. Poco a poco, los psicólogos lograron intervenir, así se crearon nuevas especialidades como la psicocardiología y la psicooncología. Por el lado de la medicina surgieron los cuidados paliativos donde también se incluyó al psicólogo como parte del equipo tratante y surgió otra rama del saber: la tanatología, término acuñado por Kübler Ross, para referirse a los procesos de duelo y a todo lo que rodea a la muerte.

Si bien me he dedicado a temas relacionados con el cáncer y con los diferentes tipos de duelos que ocurren durante la vida de cualquier persona, no me considero tanatóloga o especialista en muerte sino erotóloga, si se me permite acuñar esta expresión. Ya que mientras el hombre vive, lo único que afirma es la vida y nuestra intervención como terapeutas será apoyar y alentar esa vida. (SIGNORELLI, 2011). Cuando muera, por los motivos que fueran, esa ya será otra historia.

De estas tres enfermedades recién mencionadas, tal vez sea la oncológica la que más particularmente conmueve, ya que es una enfermedad que abarca todos los aspectos del ser, de ahí que hace tan vulnerable a quien atraviesa esa dolencia.

Los terapeutas existenciales a pesar de estar tan vinculados a los temas de angustia y muerte, no se han dedicado a investigar fenomenológicamente qué le sucede a un paciente oncológico y a su familia. Pareciera que de eso se ocupan solamente los psicooncólogos, siendo una enfermedad que no solo se manifiesta en lo corporal, sino que abarca al ser en su totalidad, incluso va más allá de lo estrictamente personal, abarca a la familia, a los profesionales tratantes y a toda la comunidad. Precisamente por abarcar todos los aspectos de la vida hasta quedar esta misma comprometida, produce una conmoción existencial, donde no pocas veces, quien

enferma de cáncer e incluso sus familiares, pueden cambiar sus vidas para siempre. Su primitivo proyecto existencial puede derrumbarse, quebrarse e iniciarse otro. Además, es una enfermedad que comúnmente lleva varios años de vida antes de que ocurra la muerte y gracias al avance de la ciencia puede lograrse la curación. De una u otra manera, el ser fue alcanzado. La enfermedad como cualquier adversidad “puede ser el motor para poder recuperarse”. (RISPO, 2003a). Todo el mundo ve a la adversidad como negativa

[...] pero es negativa en tanto uno la elige como negativa, frente a la adversidad uno hace experiencia... no siempre se hace a partir de una realidad plena. La plenitud es la culminación... haber alcanzado la cima, luego de suficientes esfuerzos para resurgir desde la adversidad. (RISPO, 2003a).

Todas las facetas del ser humano se hacen presentes en el ser oncológico resultando commovidas, de ahí que en muchos aspectos sea tan sensible quien atraviesa ese padecer. Todo el ser se ha transformado. El cáncer no es algo que le ocurrió únicamente al cuerpo, como recién decíamos, por lo cual podemos hablar y englobar a todos los aspectos del ser como una profunda crisis existencial que deja profundas huellas en la existencia de quién lo padece. (SIGNORELLI, 2015).

Si bien la existencia se despliega en continuas crisis, motivadas por numerosas circunstancias, es indudable que cuando aparece el cáncer, tanto el paciente como la familia, entran en crisis. Crisis, que tendrán que enfrentar desde todos los aspectos referidos al cuerpo, al mundo emocional, al mundo con los otros y al propio mundo íntimo.

El ser biológico ha sido commovido, las células cancerígenas se reproducen sin control, necesitan alimentarse en un número cada vez mayor, en una progresión que les brinda una inmortalidad aparente ya que no existe la apoptosis, pero su crecimiento infinito pronto termina aniquilando al cuerpo que las alberga, para finalmente morir ellas también.

El ser psicológico ha sido commovido, se produce un gran shock emocional y la persona siente que no es más la de antes, miles de sensaciones y sentimientos se agolpan en un instante, es como el ojo del huracán que todo lo absorbe. La muerte se hace presente quizás por primera vez de un modo tangible.

La sociedad, incluyendo aquí a los otros que forman parte del mundo del paciente, familia, amigos, compañeros de trabajo y/o de estudio, todos han sido commovidos. La percepción del otro cambia porque la sociedad tiene su propia concepción de la enfermedad y del enfermo, entonces quien hasta ese momento era sano ahora pasó a ser enfermo con la posibilidad de morir. Aquí entran a jugar esos sentires de la sociedad, la opinión pública, el imaginario colectivo, los prejuicios éticos, incluso la concepción de esta dolencia y de la muerte que tiene el equipo médico a quien el paciente deberá acudir, que muchas veces no hacen más que acentuar el sufrimiento inevitable de las instancias biológicas y psicológicas (SIGNORELLI, 2009).

En cuanto a la commoción existencial es indudable que todo su ser se ha transformado, produciéndose grandes cambios en actitudes, conductas, tomas de decisiones, modos de vincularse y una visión de futuro diferente.

Veamos qué ocurre en los mundos del paciente, comenzando por lo biológico, lo corpóreo o *Umwelt*.

El origen del cáncer aún es desconocido, lo que se sabe es que una persona enferma de cáncer cuando células hasta el momento normales, se transforman en cancerígenas, esto significa que hubo mutaciones en el ADN de las células y estas adquieren la capacidad de reproducirse descontroladamente e invadir tejidos y órganos del cuerpo, sin que el sistema inmunológico pueda intervenir para destruirlas.

Esas mutaciones celulares llevan a transformaciones que ocurrirán en el cuerpo, algunas visibles si se trata por ejemplo de la piel y la mayoría invisibles cuando se trata de cualquier otro órgano. Algunas se harán visibles cuando el cáncer se encuentre avanzado, también dependerá de la localización o permanecerán invisibles para el ojo humano y solo se verán otros síntomas asociados. La persona con cáncer vivenciará esos cambios en su corporalidad, por ejemplo, amputaciones, falta de apetito, debilidad, delgadez extrema, caída del cabello, muchas de estas transformaciones tienen que ver con los tratamientos que hará una vez diagnosticado.

El médico oncólogo, desde el plano biológico le indicará los tratamientos posibles que hoy en día permite el conocimiento científico: cirugía, rayos, quimioterapia, hormonoterapia, según el tipo de cáncer, el grado de desarrollo alcanzado y en qué lugar del cuerpo se lo ha detectado. Es bastante común que ocurrán varios de esos tratamientos en una misma persona. Algunos recurrirán a terapias alternativas o complementarias. El paciente se encontrará con una extraña corporalidad que tendrá que asumir, tanto sea por la enfermedad misma como por los tratamientos que deberá enfrentar si desea curarse o al menos prolongar su vida.

Desde lo psicológico también ocurren variadas transformaciones que se inician apenas se sospecha y más aún cuando se confirma el diagnóstico. Se produce un shock anímico, aparecen nuevas vivencias, sufrimientos que tendrá que procesar y posibles cambios de roles.

En cuanto a su mundo en la sociedad tiene que asumir la toma de nuevas decisiones, resolver a quienes comunicarlo, a quienes no y cuándo. Se puede ver afectado tanto el rol laboral como el rol dentro del grupo familiar, según la edad del paciente.

Desde el plano existencial ocurrirá una gran crisis del ser, con modificaciones en su existencia, en su coexistencia y en la planificación de su vida y de su tiempo.

El cáncer lo sitúa frente a tener que asumir su ser más íntimo y su finitud, se hace presente el tiempo futuro, el *folgewelt* para cuando ya no esté, el legado que quiera dejar para los demás. (SIGNORELLI, 2011).

Si bien todos sabemos que vamos a morir, pero esa muerte no tiene fecha, en cambio para quien es diagnosticado de cáncer es como que tuviera una fecha cierta, al menos más cercana de lo esperado. Es una enfermedad que enfrenta con la muerte aunque la persona no muera por ese motivo.

En términos de la psicología existencial y según cómo se afronta la enfermedad, el paciente puede tomar un camino auténtico o un camino inauténtico o bien puede

alternar uno con otro. El camino auténtico será asumir su ser para la muerte planteado por Heidegger (1974) y vivir con el amor fati de Nietzsche (2011).

En cada uno de sus mundos aparecerán alteraciones que muchas veces son un despertar de la conciencia, un salir del *Dasman* (el ser sumido en la masa) para constituirse en un auténtico *Dasein* (el ser asumiendo su ser-en-mundo).

Cuando la persona logra asumir su enfermedad (*Dasein*) se abren nuevos caminos para su ser-en-el-mundo. Analizando el *Eigenwelt* (mundo propio) podemos encontrar una mayor confianza en sí mismo y en sus capacidades. Se puede hacer presente la aseveración de Nietzsche “lo que no te mata te hace más fuerte”. (NIETZSCHE, 2021).

Desde el *Mitwelt* (mundo con los otros) puede verse aumentada la empatía y las conductas de cooperación y solidaridad hacia la sociedad, en la misma familia y en grupos de pares.

Desde el *Überwelt* (mundo de los valores) podemos observar un cambio en los valores, se establecen nuevas prioridades y se minimizan otras, puede darse una mayor espiritualidad y hasta una nueva génesis de sentido.

Desde el análisis de la temporalidad también ocurren cambios, la dimensión del tiempo se hace más visible, los momentos son más intensos, se priorizan ciertos aspectos en el presente y se desestiman trivialidades, aparece la necesidad de concretar proyectos que sean realizables. El tiempo humorado se hace más vigente.

También existe un afrontamiento inauténtico en el cual podríamos decir que las condiciones antes planteadas no se cumplen.

Abordar la posibilidad de la muerte siempre es un tema difícil tanto para quien enferma de cáncer, como para la familia, para el equipo tratante y para la sociedad en su conjunto. Podemos afirmar que la sociedad generalmente estigmatiza de modos perceptibles e imperceptibles a los pacientes oncológicos, por lo cual los profesionales tratantes, como agentes de salud debemos tomar conciencia de esta situación y asumir el compromiso de cambiar este paradigma.

Los autores existenciales nos habían advertido que si hay vida habrá muerte, Heidegger con su ser-para-la-muerte (1974) y von Weizsäcker (1936) con su declaración... “en cuanto nacemos, nuestra muerte es inevitable”. Nos dice algo más que nos va a permitir comprender lo que le sucede a la sociedad en su conjunto y a los miembros que la componen, con respecto a la muerte como realidad inexorable.

Dejar de comprender esta realidad se ha convertido en la postura mental, especialmente cobarde, de ciertos hombres modernos, que no establecen una relación sin prejuicios y natural con la muerte. Con frecuencia sienten un miedo incomprensible ante la propia muerte y, en cambio, cultivan un racionalismo indiferente ante la muerte de los demás. (VON WEIZSÄCKER, 1936)

A pesar de los años transcurridos pareciera que nada cambió desde aquél entonces.

La palabra cáncer, tiene “mala prensa”, se la asocia inmediatamente con muerte, dolor y sufrimiento, por lo cual no es una enfermedad como cualquier otra. Generalmente se la elude, como si nombrarla fuera darle una presencia que quiere ocultarse. Muchas veces estas ideas acerca de la enfermedad no hacen más que acentuar el sufrimiento inevitable de las instancias biológicas y psicológicas, produciéndose una verdadera estigmatización y como veremos seguidamente conlleva a una marginación social.

Son muchas las veces que tanto la familia como la sociedad no saben encarar el proceso oncológico de uno de sus miembros y entonces aparecen manifestaciones de toma de distancia, de alejamiento y hasta de abandono, como diría Rispo (2003b) “como presagio de sus propias y distintas muertes”, como modo de asegurarse que quien muere es el otro y no uno mismo y quedar así a salvaguarda.

Los medios masivos de comunicación, dan cuenta de esta estigmatización, aunque con un supuesto sentido superador y sin conciencia de lo perturbador que pueden ser determinados mensajes. Publican acerca de personas que tuvieron cáncer y si supuestamente se curaron o concluyeron un tratamiento sin signos de enfermedad, expresan que lucharon y vencieron al cáncer, como si el cáncer fuera algo a vencer.

La utilización de un lenguaje bélico es muy común ante esta enfermedad. Si bien la intención de mensajes de este tipo, intentan dar una mirada esperanzadora, puede producir el efecto contrario. Abren una serie de interrogantes que no hacen más que acentuar la vulnerabilidad del paciente e incluso de la familia, que tampoco sabe qué postura tomar. Se produce un efecto nocebo. Como todo mensaje, este también se puede leer entre líneas. En ese caso sería que si alguien no luchara, entonces morirá. ¿Acaso la lucha sería garantía de que la muerte no llegará? ¿Pero qué pasa con quienes luchan y no lograran vencerlo?, ¿será que lucharon mal, se equivocaron en la lucha? El paciente se siente más perdido aún y hasta culpable si los exámenes le indican que no se ha curado. ¿Qué habrá hecho mal en su vida para tener que morir así? Todo esto como si fuera una cuestión puramente psicológica que casi con la simple voluntad de luchar se curará. Frente a la ilusión de control de la enfermedad aparece una gran frustración y una acentuación del sufrimiento. Se derrumba también la ilusión de esperanza. Estas ilusiones no son más que un modo de negar la muerte. La vida no es eterna y nos vamos a morir de esto o de aquello, querámoslo o no, luchemos o no.

Una vez instalado el cáncer y realizado los tratamientos que hoy puede ofrecer la ciencia, ni el propio médico sabe si el paciente se ha curado aun cuando los marcadores indiquen ausencia de enfermedad. Esto último no es lo mismo que curación, curación significa que la enfermedad no está más y ausencia de enfermedad significa que no es visible en estudios médicos, pero puede continuar y volverse visible con el tiempo. Por algo se hacen controles, al principio más seguido y hasta los cinco años del diagnóstico. Y en algunos casos puede reaparecer hasta más allá de los diez años. Esto si hablamos de células cancerosas separándolas de la persona que enfermó de cáncer, pero como la persona es una unidad y su ser se vio afectado en su totalidad, posiblemente lleve el cáncer toda su vida, ya sea por tener continuos temores o dándole un nuevo valor a la vida. Tanto puede elegir uno u otro camino.

Volviendo al tema de la lucha y el vencer, esta última palabra implica a la primera. Generalmente no se utilizan esos términos para referirse a otras

enfermedades, entonces ¿qué tiene el cáncer de distinto? También es un modo de afirmar que al cáncer se lo vence como si fuera una competencia, donde se gana o se pierde, como si la persona con cáncer pudiera elegir triunfar que sería vivir o fracasar que sería morir. Esto da lugar a la segunda estigmatización, ubica al paciente oncológico para que se sienta impotente y culpable si los resultados de sus estudios no son favorables y la evolución de su cáncer se hace inexorable. Pareciera que no sabe, o no puede o lo que es peor, que no quiere *ganar* como sinónimo de vivir. Es ponerle una cuota más de sufrimiento a su ya frágil existencia.

La única lucha posible, si la podemos llamar así, es por mejorar la calidad de vida, por mantener vivo el proyecto o por encontrar un nuevo rumbo, hasta ahora no transitado, por decir lo hasta ahora callado, por trascender lo hasta ahora no trascendido. Esto será posible recurriendo a los aspectos resilientes que tenga cada paciente y sus familiares.

Nadie vence al cáncer, la persona podrá vivir o morir, tanto uno como otro le son gratuitos, está inscripto en sus genes cuando morirá, pero también en sus genes está inscripto que es un ser libre por lo cual podrá elegir cómo quiere vivir. Nuestro compromiso como profesionales o como familiares es ayudarlo a que así sea y si esto nos ocurriera a nosotros mismos es solicitar que nuestras decisiones sean respetadas.

Otra estigmatización que suele ocurrir es cuando se le dice al paciente que apueste a la vida. La palabra apuesta nos remite también a una competencia, a un ganar o perder, insinuando que quien muere es porque no apostó, o apostó mal, creo que esta actitud lleva al paciente a abandonarse si los resultados le son adversos y a sentirse un perdedor. Son formas de negar la muerte en vez de asumirla y ayudar al buen morir, si es que esto es posible. En realidad, el buen morir está expresado desde el punto de vista de los médicos paliativistas, prefiero en cambio, hablar del buen vivir ya que todo ser vivo está vivo hasta que muere, dicho en otros términos nadie muere antes de morir. Un moribundo o muriante es un ser aún vivo. Los médicos refieren este buen morir a no tener dolores físicos, algunos también se ocupan de disminuir los sufrimientos anímicos. A los dolores del alma los llamamos sufrimientos.

A raíz mismo de estos cuestionamientos podemos hacernos otra pregunta: ¿quién no está enfermo, no lucha, no apuesta, esto le toca sólo al paciente oncológico? ¿Es que alguno de los llamados sanos, no morirá, aunque sea un luchador? ¿Acaso los luchadores no mueren?

Muchos pacientes llegan a pensar qué hicieron algo para generarse un cáncer y pueden sentirse culpables por eso, pero hasta ahora la ciencia no lo ha probado, entonces ¿por qué cargar con esa culpa? ¿Acaso podría haber hecho otra cosa para no generarlo?

Una estigmatización casi imperceptible para el común de la gente, pero no para el paciente oncológico y su familia, se da cuando algunas personas preguntan por la evolución de la enfermedad sólo a algún miembro de la familia, pero no directamente al paciente, entonces este se encuentra con que no tiene con quién hablar de su proceso o siente que nadie se interesa por su enfermedad y por él mismo. Otras veces ocurre que le dicen *¡qué bien se te ve!*, lo cual el paciente y su familia completan la oración con

un *ah, esperaba verme (verlo) moribundo*. De este modo lo transforman en un muerto en vida.

Todos sabemos que somos seres mortales, sin embargo, vivimos como inmortales, por eso cuando se cruza el cáncer en nuestras vidas, la reacción es tan angustiante, porque se hace presente la muerte. Esa sombra que nació con nuestra propia vida y que de pronto nos avisa que el tiempo se acaba, que somos seres mortales, ya no como saber sino como intuición posible para nuestros seres queridos y para nosotros mismos. Según cómo se haga frente a esta circunstancia, la familia y el propio paciente, podrán sucumbir o salir fortalecidos y podrán aprender de la experiencia de la crisis para conocerse y reconocerse en una nueva dimensión.

Sin duda la persona se transforma una vez que *lo tocó* el cáncer, ya no será la misma y quizás tenga un tiempo para *ver* más allá de sí y hasta programar o ilusionarse con la vida que continuará sin su presencia. Me refiero al posfuturo de la trascendencia.

Cuando una persona enferma de cáncer hablamos siempre de una seria enfermedad. Lo más probable que ocurra es que se enfrente con la muerte, al menos, aunque sólo sea una ocurrencia para sí mismo: *¿me voy a morir?* Esta vivencia modifica a las personas.

Entonces no hablamos de una persona que *tiene* cáncer como si tuviera un resfriado o una uña encarnada, el resfriado pasa, la uña se cura, no deja huella en la persona, pero esto no ocurre con el cáncer. La persona no sólo *tiene* cáncer, sino que su ser se transformó y se transformó para siempre. Cómo sale de esa transformación va a depender de múltiples factores que tendremos que tener en cuenta: a) la personalidad previa, b) la historia de cánceres en la familia, c) la gravedad de la propia enfermedad, d) del apoyo brindado por la familia y su entorno, e) del acceso a sistemas de salud competentes y f) a la propia capacidad de resiliencia.

Por más que la persona se pueda curar de ese cáncer, la condición de haberse transformado en un ser oncológico e incluso aunque haya dejado de estar enfermo, no deja de ser ex oncológico, por lo cual esa condición no se pierde nunca, ya que quien se halla frente a frente con la situación límite de muerte, le habrá provocado una gran conmoción en la intimidad de su ser. Tan conmovedor ha sido que es común encontrar que los pacientes a partir del día de enterarse del diagnóstico, empiecen a contar los años que van transcurriendo, lo cual es evidencia de que hay un antes y un después, más allá de la evolución, como también lo confirman estudios que he realizado tomando el psicodiagnóstico de Rorschach a pacientes oncológicos, en el cual se hacen evidentes las respuestas referidas a las huellas que dejó la enfermedad. (SIGNORELLI, 2015).

Esta adversidad del cáncer puede ser vista como una oportunidad, tal vez la última para poner en acción las propias potencialidades posibles que siempre estuvieron ahí y que por distintas situaciones no se hicieron presentes, pero formaban parte de la intimidad, estaban dormidas y por lo tanto sin las posibilidades de que pudieran ser expresadas. Estas potencialidades son en realidad

[...] los propios recursos que tenemos “a la mano” para poder ser y ser capaces de ser-en-el-mundo. No obstante, suele suceder que una vez

que llegamos a este mundo, que salimos del vientre materno y nos hacemos presentes, con el correr del tiempo nos dejamos estar en el mundo de la cotidianidad sin cuestionarnos nada con respecto a nuestra propia finitud. Nos enfrascamos en luchas familiares, laborales, sociales y hasta con nuestra propia intimidad. Buscamos tener nombre, prestigio, dinero y fama, como si este mundo inauténtico nos proveyera una mayor riqueza existencial y que además nos permitiera vencer a la muerte y al cáncer. (RISPO, 2004).

Esa actitud social que venimos planteando frente a la enfermedad, lleva a generar una serie de conductas que no hacen más que provocar nuevos malestares para el paciente y su familia. Esto también dificulta un adecuado acceso a la información y a la comunicación, entonces para no padecer estos estigmas las personas mienten u ocultan su enfermedad. Lo cual es una actitud que termina siendo dañina. Es otro efecto nocebo.

Debemos plantearnos el empleo de algunas estrategias para modificar esta concepción de la enfermedad que tiene la sociedad, tanto desde el rol del médico, como del psicólogo y del resto del equipo tratante, de la propia familia como de los medios de comunicación.

53

ACERCA DEL MORIR

Cuando los resultados de los tratamientos no dieron los resultados esperados, el ser se encamina hacia la muerte anunciada.

Es importante preguntarnos dónde ocurrirá esa muerte. Si bien muchas veces ocurre estando el paciente internado en terapia intensiva, no todas las muertes relacionadas con enfermedades terminales ocurren en dicho lugar. Pueden ocurrir en la propia casa, en un hogar de ancianos, en una internación en una sala común. Estas otras alternativas permiten estar acompañando al ser querido hasta el final. Situación que no sucede en terapia intensiva y que debiera modificarse.

Sea donde sea que ocurriera y mientras el muriante esté consciente, aunque no sepamos en qué grado, muchos se preguntan qué hacer en esa situación. Algunos intentarán un silencio respetuoso. ¿Será realmente respetuoso, o más bien es no saber qué decir? Otros hablarán entre quienes estén presentes sin dirigirse al moribundo, negando su propia presencia e incluso haciendo caso omiso de ella, es como decir *ya no está entre nosotros* y habrá otros que intentarán hablarle. Pero hablarle ¿de qué?

Es posible que los seres queridos quieran acercar una palabra que consuele pero no volvamos a caer en una negación, tan típica de nuestra sociedad. Al respecto dice el filósofo Byung-Chul-Han, que en la sociedad actual hay una permanente búsqueda de tranquilización acerca del tema de la muerte. Se acercan al moribundo con la idea de darle ánimo, de que pronto se pondrá bien, intentan llevarle un ánimo esperanzador.

El encubridor esquivamiento de la muerte domina tan tenazmente la cotidianidad que, con frecuencia en el convivir, las “personas cercanas” se esfuerzan todavía por persuadir al “moribundo” de que se librará de la muerte y de que en breve podrá volver nuevamente a la apacible cotidianidad del mundo de sus ocupaciones. (HAN, 2021)

Esto denota la necesidad de los deudos que quieren reintegrarlo a la existencia, pero según Han, le quitan su más propia posibilidad de ser ante la muerte. Para Han, lo que corresponde frente a alguien que muere es callar. “En realidad, no hay nada que decirle al moribundo”. (HAN, 2021). Lo único que sería posible hacer para cumplir con el *coestar* auténtico es guardar silencio, requerimiento necesario frente al moribundo para que cumpla con su ser más propio, que solo a quien muere le pertenece. Todo lo demás cae en la categoría de la inauténticidad.

Han, siguiendo a Heidegger, dirá que la muerte es intransferible y solitaria. Siempre es mi muerte, como expresara Sartre. En esa soledad hay un desligarse de toda relación con el otro. Solo muere quien muere. La única función que cumple la muerte del otro es proporcionar con una certeza objetiva que mi propia muerte me espera como futuro. La muerte del otro me avisa que soy un ser mortal.

Sin embargo, le diría a Han, no todo se dice con palabras. Cuando ya no hay palabras para pronunciar, hay una caricia para brindar, en ese último adiós.

TAREA DEL TERAPEUTA

La psicooncología, mencionada anteriormente, es una espacialidad que se ocupa de intervenir en todas las etapas por las que atraviesa el paciente oncológico y su entorno. Trata de llevar comprensión al proceso iniciado con el diagnóstico y concluye con el alta o con el final de la vida del paciente, a veces, extendiéndose un tiempo más con la familia, a modo de cierre. Su tarea fundamental es mantener una buena comunicación entre paciente, familia y equipo tratante.

Si bien es el psicooncólogo quien se ocupa de todas las vicisitudes del paciente oncológico, es posible que cualquier persona que enferme de cáncer concurra a un psicólogo para iniciar una terapia o bien que ya se encuentre en un proceso terapéutico. Para el primer caso, si el terapeuta no se sintiera capacitado para atender a un paciente oncológico, lo ético sería que lo derive y para el segundo caso, esta misma conducta no sería ética, tendrá que hacerse cargo, más aún si se considera un terapeuta existencial, para lo cual buscará formarse, supervisar, investigar y estar en completa disposición para las necesidades del paciente. Si lo derivara solo estará aumentando la discriminación, la segregación, la estigmatización y profundizará la sensación de sentirse rechazado y no comprendido por el prójimo. No es solamente una cuestión del saber sino del comprender.

Tanto el psicólogo como el psicooncólogo que iniciará con su paciente un proceso terapéutico deberá tener en cuenta muchas de las temáticas mencionadas en este artículo, entre ellas: qué significa el cáncer para nuestra sociedad, con la intención de desmitificar prejuicios, qué significa el cáncer para el mismo terapeuta, qué sentimientos le surgen frente a un paciente con cáncer, cuáles son sus fantasías si él mismo enfermara, cómo cree que lo asumiría, qué sintió con familiares que tuvieron

cáncer, tomar conciencia y analizar los propios temores, con qué herramientas cuenta para asistir a las necesidades del paciente, tener presente que las fantasías respecto de la enfermedad son solo fantasías, la realidad puede presentarse con otras facetas. El futuro siempre tiene por delante un escenario incierto y como terapeuta tendrá que estar abierto a la incertidumbre y aceptarla.

La meta del terapeuta será tratar de encontrarse con el otro como seres coexistentiales en búsqueda de la trascendencia, siendo en esta ocasión de sus vidas, uno enfermo y otro sano, al menos con respecto al cáncer. Esta situación es tan trascendente, especialmente para la vida del paciente que podemos ayudarlo a pararse desde una nueva perspectiva que le permita apelar a sus propios recursos para que pueda potenciarse y encarar su vida de un modo más pleno, durante el tiempo que esto sea posible.

Una vez conocidas la etapas y los períodos por los que atraviesa un paciente (SIGNORELLI, 2009) y sabiendo en cuál de ellos se encuentra nuestro paciente y cuál es el estadio de su enfermedad y de su posible evolución, será tarea del terapeuta, encontrar las herramientas para poder ayudarlo, partiendo de saber escuchar más allá de las palabras, brindar la palabra oportuna, saber contener afectivamente no sólo desde la palabra sino también desde la mirada, desde el gesto, desde lo corporal, desde lo que el paciente vaya permitiéndose, mostrándose en disponibilidad. No se necesita más que reconocer al otro en lo que tiene de más personal, su propio ser para que se permita desplegarlo en su máxima plenitud posible, asumiendo una libertad tal vez perdida en otro tiempo, atrapado en las innumerables trampas en que nos envuelve la sociedad y nosotros mismos. Paradojalmente frente a una posible muerte en un horizonte cercano, se abre una segunda oportunidad en la vida. Muchos lo entienden así y vemos entonces profundas transformaciones. Es tarea del terapeuta, ofrecerle esta posibilidad de mutación, rescatar su ser en tanto existente y coexistente, fortaleciendo la red de contención que tenga el paciente, trabajando sus emociones para que se permita extraer de la adversidad elementos de fortaleza, dándole un nuevo valor a su vida.

Recordemos que la vida humana cesa recién en la muerte, y es vida hasta el último aliento, y como tal debe ser respetado el ser humano en su último tramo. Cuando el paciente no tenga una red de contención apropiada o suficiente, el terapeuta, lo puede alentar a que busque grupos de apoyo, grupos de expresión ya sea corporal, plástica, literaria o musical. Esto deparará verdaderas sorpresas en el descubrimiento de capacidades olvidadas o escondidas y que ahora se vuelven reveladoras de su propio ser.

Es una segunda oportunidad para desplegar potencialidades, descubrir capacidades olvidadas o escondidas, recuperar la libertad como ser humano sano o enfermo, cumplir lo no cumplido o faltante, darse tiempo para el disfrute, adueñarse de su ser, darle nuevo valor a la vida hasta afrontar la forma de morir. A través del sufrimiento la persona se puede volver más auténtica. Sus deseos se hacen más claros y puede llevarlos a cabo. Puede elegir incluso cómo afrontar el sufrimiento y descubrir nuevos sentidos.

CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de estas páginas, intenté abrir nuevos escenarios para la investigación fenomenológica existencial. Cualquier acontecimiento de la vida humana se presenta con múltiples facetas y puede ser visto bajo esta mirada, que sin duda será esclarecedora para nuestro trabajo como terapeutas. Abre nuevas perspectivas y esto significa nuevos horizontes, nuevos caminos para recorrer, para explorar, para ofrecer en la búsqueda de un ser pleno en las circunstancias que sean.

REFERENCIAS

HAN, B.-C. *Caras de la muerte*. Trad. Alberto Ciria. 1ed. Herder. Barcelona: Calle Provenza 388, 2021.

HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. 5ed. Fondo de Cultura Económica. México D. F.: Av. de la Universidad 975, 1974.

NIETZSCHE, F. *Así habló Zarathustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. 1ed. Alianza. Bs. As.: Av. Belgrano 355 10, 2011.

_____. Extraído de <https://psicologiaymente.com/reflexiones/frases-friedrich-nietzsche> - 19/07/2021.

RISPO, P. *Memoria de una existencia vulnerable*. El peregrinar de un inmigrante. 1ed. Fundación CAPAC. Prov. Buenos Aires, Ramos Mejía: Álvarez Jonte 456, 2003a.

_____.; RAFTI, V. Cáncer. *Diálogo de intimidades*. 1ed. Fundación CAPAC. Prov. Buenos Aires, Ramos Mejía: Álvarez Jonte 456, 2003b.

_____. *Lo imaginario y la realidad del oncológico*. 1ed. Fundación CAPAC. Prov. Buenos Aires, Ramos Mejía: Álvarez Jonte 456, 2004.

SIGNORELLI, S. Abordagem fenomenológica do paciente oncológico e de sua família. In: *Vulnerabilidade humana e conflitos sociais*. (Org.) Ribeiro W. y Romero E. São José dos Campos: Della Bidia. 2009, p.78-106.

_____. *No me olvides. La muerte para el más acá*. 1ed. Fundación CAPAC. Prov. Buenos Aires, Ramos Mejía: Álvarez Jonte 456, 2011.

_____. Cancer and Rorschach. From an Existential perspective. En *Existential Analysis*. 26.1. Journal of The Society for Existential Analysis. 2015, p. 70-85.

VON WEIZSACKER, V. *El hombre enfermo*. Trad. Víctor Scholz y J. Soler Enrich. Luis Miracle. Barcelona: París, 2008, 1936.

Enviado: 18 de julio de 2022

Aceptado: 16 de agosto de 2022

É possível uma psicopatologia construída a partir do pensamento de Martin Heidegger?

Is a psychopathology built on the thought of Martin Heidegger possible?

Joelson Rodrigues Tavares¹

Instituto de Psicologia Fenomenologia-Existencial do Rio de Janeiro - IFEN

RESUMO

O texto discorre sobre a possibilidade de constituição de uma psicopatologia a partir do pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger. Mostramos que a aproximação das reflexões trazidas por Heidegger da problemática do processo de adoecimento mental é conhecida, mas essa aproximação pretende estabelecer uma crítica em relação a visão objetivante das ciências psicológicas e psicopatológicas. Heidegger demonstra a impossibilidade de objetivação do fenômeno psíquico, pretensão fundamental para a psicopatologia em seu esforço para distinguir o normal do patológico e de nomear as entidades nosológicas. Concluímos pela impossibilidade de uma psicopatologia heideggeriana, muito embora entendamos que o pensamento de Heidegger tem muito a contribuir com a psicopatologia na demonstração dos seus próprios limites.

57

PALAVRAS-CHAVE

Fenomenologia; Heidegger; Psicopatologia

ABSTRACT

The article discusses the possibility of constituting a psychopathology based on the thoughts of the German philosopher Martin Heidegger. We show that the approximation of the reflections brought by Heidegger on the problematic of the process of mental illness is known, but this approach intends to establish a critique in relation to the objectivizing view of psychological and psychopathological sciences. Heidegger demonstrates the impossibility of objectivizing the psychic phenomenon, a fundamental claim for psychopathology in its effort to distinguish the normal from the pathological and to name the nosological entities. We conclude for the impossibility of a Heideggerian psychopathology, even though we understand that Heidegger's thought has a lot to contribute to psychopathology by demonstrating its own limits.

¹ E-mail: joelsonrodrigues@hotmail.com, Orcid: [0000-0001-6635-3181](https://orcid.org/0000-0001-6635-3181)

KEYWORDS

Phenomenology; Heidegger; Psychopathology

INTRODUÇÃO

O pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger tem sido tradicionalmente utilizado para ampliar a compreensão do fenômeno do sofrimento psíquico, sendo particularmente importante nas abordagens fenomenológico-existenciais.

Costuma-se mesmo nomear como fenomenológico-hermenêutico o modo de compreensão ancorado em suas reflexões. Analítica do Dasein ou Daseinsanálise são outras expressões comumente vinculadas ao seu pensamento.

O próprio filósofo mostrou-se aberto e mesmo estimulado com essa aproximação, como fica evidente através do extensivo contato estabelecido com Medard Boss e por extensão com os seus alunos, que deram origem aos conhecidos seminários de Zollikon, encontros regulares que se estenderam por cerca de 10 anos.

A pergunta que dá ensejo a esse trabalho, no entanto, não é exatamente essa – a possibilidade de aproximação do pensamento de Heidegger do fenômeno do sofrimento psíquico -, uma aproximação que nos parece suficientemente reafirmada por um intenso trabalho já desenvolvido. O que nos interessa é refletir sobre a qualidade ou a característica dessa aproximação e mais especificamente sobre a psicopatologia enquanto área de pesquisa e de saber. Heidegger inicia os seminários trazendo uma compreensão própria do existir humano, e afirma textualmente:

[...] Todas as representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas até hoje na Psicologia e na Psicopatologia, devem desaparecer na visão daseinsanalítica em favor de uma compreensão completamente diferente. A constituição fundamental do existir humano a ser considerada daqui em diante se chamará 'Da-sein' ou 'ser-no-mundo'. [...]. O Da-sein humano como âmbito de poder-apreender nunca é um objeto simplesmente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação. (HEIDEGGER, 2001, p.33)

No decorrer dos seminários, esse ponto é retomado diversas vezes, questionando-se a possibilidade da mensurabilidade e os limites da ciência e da dominância do método. O filósofo salienta que a objetivação é uma mudança no modo das coisas se fazerem presentes, já que a presença das coisas deixa de se dar por si mesma e passa a se presentificar através da representação do sujeito.

No diálogo estabelecido com os profissionais médicos, alunos de Boss, essa surge como uma temática central, naturalmente não por acaso, mas supomos por sentir a sua importância, além de prever as resistências e dificuldades na necessária mudança de olhar. Em muitos pontos nos parece que a sua perspectiva era visionária, já antevendo os caminhos que o pensamento tomava e o que viria a seguir.

Ocorre que a impossibilidade de objetivação apontada por Heidegger (2001) é um ponto central na psicopatologia. O que para ele parece ser decorrente do nosso esquecimento ou afastamento da efetiva condição existencial humana, sempre impossível de ser objetivada, para a psicopatologia é claramente um limite a ser transposto, sob pena de não estarmos no território seguro do saber científico.

A PSICOPATOLOGIA

A psicopatologia é uma disciplina científica que estuda a doença mental em seus vários aspectos: suas causas, as alterações estruturais e funcionais relacionadas, os métodos de investigação e suas formas de manifestação (sinais e sintomas). Comportamento, cognição e experiências subjetivas anormais constituem as formas de manifestações das doenças mentais (CHENIAUX, 2002, p. 1).

Desse modo Cheniaux nos define a psicopatologia, e nos esclarece que o termo, criado por Jeremy Benthan em 1817, deriva da junção das expressões *Psiché* (alma), *páthos* (sofrimento ou doença) e *logos* (estudo ou ciência). Assim, psicopatologia se referiria à ciência que se propõe a estudar o sofrimento da alma, ou psiquismo.

Muito embora o termo tenha sido cunhado por Benthan, são Griesinger e Esquirol considerados os criadores da psicopatologia, entendida aí como um saber científico.

No afã de determinar o normal e o patológico, de descrever os quadros, os sinais e sintomas com o máximo de fidedignidade possível, a psicopatologia contribui firmemente para criação das próprias doenças mentais, antes uma entidade amorfa e indistinta. Naturalmente há efeitos sociais e políticos evidentes. Não se trata da simples descoberta de entidades nosológicas anteriormente desconhecidas, como propõe os psicopatologistas, ancorados na ideia da suposta neutralidade da ciência e dos rigores do método.

O esforço, quase botânico, dos primeiros psicopatologistas, de observar, separar, nomear cada fenômeno e agrupá-los em categorias semelhantes, que repetissem determinados padrões, fundaram o conceito da doença mental, conforme o conhecemos hoje.

Pereira (2004) afirma que o famoso quadro de Charles Muller: Pinel libertando das correntes os alienados de Bicêtre, reflete um cenário que provavelmente nunca ocorreu, ao menos não daquela forma. De qualquer maneira, confere-se a Pinel um papel importante, não somente por trazer à tona a necessidade de um tratamento mais humanitário das patologias mentais, mas também pela própria delimitação do que seria uma doença mental, da construção do conceito de loucura como uma entidade nosológica, passível de tratamento e diferenciada de outros comportamentos desviantes.

De acordo com Foucault (1999), com o nascimento do poder psiquiátrico, a psiquiatria como ciência médica inicia o controle do louco e lhe dá um espaço próprio,

o asilo. Antes de Pinel e Esquirol, o louco era um subconjunto de uma população mais vasta, uma região de um fenômeno não só mais amplo e englobante, mas que lhe determina a configuração como desrazão. É o hospício que produz o louco como doente mental, personagem individualizado a partir da instauração de relações disciplinares de poder.

Nada disso teria sido possível, no entanto, sem o enquadramento dos fenômenos em descrições de sinais e sintomas, que passaram a determinar a anormalidade de um modo preciso. Os estudos de Pinel, Esquirol e um pouco mais tarde dos psiquiatras alemães, ao mesmo tempo que formularam os princípios da psicopatologia enquanto saber, criaram a própria instância da doença mental, conforme conhecida hoje. A jovem ciência psicopatologia, se acercou do fenômeno, no caso o fato psíquico, passível de ser interpretado como normal ou patológico, buscando uma circunscrição, uma modelagem, uma definição. Somente a partir desse esforço descriptivo agruparam-se quadros semelhantes, criando a noção de doenças ou transtornos específicos.

A psicopatologia francesa, extremamente importante nos primórdios do nascimento da psiquiatria, foi sendo progressivamente superada em influência pela psicopatologia alemã, que estabeleceu uma aproximação com o pensamento fenomenológico de Edmund Husserl

KARL JASPERS

Coube a Karl Jaspers, a partir de 1913, a tentativa de aproximação do método fenomenológico desenvolvido por Husserl com a investigação psiquiátrica.

Jaspers (1987) partiu de uma pressuposição que claramente se opunha a visão heideggeriana, ou seja, de que só é possível de ser concebido e investigado aquilo que é objetivo. Ele se viu, portanto, em um dilema, já que em suas afirmações o objeto de estudo da psicopatologia seria a alma humana (*psiche*) em suas manifestações patológicas. Ele mesmo asseverara, contudo, que a alma humana jamais poderia ser reduzida a um objeto com propriedades, já que ela deve ser entendida como ser no seu mundo, uma totalidade em que estão presentes o mundo interior e o mundo circundante. Além disso, ele o afirma, a alma humana é “vir-a-ser, desenvolvimento, diferenciação, nada de definitivo e acabado” (JASPERS, 1987, p. 21). Não podendo em si ser objetivável, ela o seria através do modo como se mostra perceptível no mundo:

[...] nos fenômenos somáticos concomitantes, nas expressões inteligíveis, no comportamento, nas ações. Mostra-se ainda nas comunicações pela linguagem, nas quais diz o que pensa e pretende, produz obras. Em todos esses fatos, que podem ser constatados no mundo, deparam-se os efeitos da alma. São fenômenos nos quais percebemos diretamente a alma ou a partir dos quais chegamos até ela. [...] Experimentamos sem dúvida a alma em novas vivências conscientes e representamos as vivências alheias seja por manifestações objetivas, seja por comunicação dos outros. Mas também essas vivências são fenômenos. Sem dúvida podemos tornar

a alma objetiva através de imagens e comparações (JASPERs, 1987, p. 20- 21).

Em sua visão a psicopatologia se constituiria em uma descrição compreensiva. Como compreensão, ele entendia a intuição do psiquismo do outro, projetada no interior do psiquismo daquele que se propunha a realizar o processo investigativo. O método fenomenológico, tal como por ele compreendido, se utilizaria da experiência emocional e cognitiva do investigador. Já que as vivências dos pacientes não podem ser apreendidas diretamente, como seria o caso em um fenômeno físico, essa apreensão poderia se dar através da empatia, ou seja, por meio de uma analogia com os sentimentos e experiências do investigador, que, dessa forma, se colocaria em condições de compreender os elementos subjetivos trazidos pelo paciente. Ele próprio nos chamou a atenção, no entanto, para o risco de tomarmos a representação da vida psíquica como um algo, uma coisa.

Muito embora ele visse utilidade nesse modo de apreensão, afirmava, por outro lado, a multiplicidade do psiquismo e a impossibilidade de circunscrevê-lo dentro desse horizonte representacional. Essa apoderação da vida psíquica, limitada ao que pode ser representado, foi por Jaspers (1987, p.32) ser nominada de “preconceito representativo”. Ainda assim, ele deixou clara a sua intenção de circunscrição e delimitação dos sintomas, buscando objetivar aquilo que ele considerava subjetivo, fazendo desse o seu grande desafio.

61

À fenomenologia compete apresentar de maneira viva, analisar em suas relações de parentesco, delimitar, distinguir da forma mais precisa possível e designar com termos fixos os estados psíquicos que os pacientes realmente vivenciam. Visto que não se pode perceber diretamente um fenômeno psíquico de outrem, assim como se percebe um fenômeno físico, só se pode tratar de representação, de empatia e compreensão, a que poderemos chegar, segundo o caso, pelo meio de levantamento de uma série de caracteres externos do estado psíquico, por meio de comparações e símbolos sensivelmente perceptíveis, por uma espécie de exposição sugestiva (JASPERs, 1987, p. 71).

Certamente essa posição seria frontalmente combatida por Heidegger. Todos os questionamentos trazidos nos *Seminários do Zollikon* são, ainda que não diretamente, uma resposta firme, não somente em relação ao pensamento de Jaspers, mas também ao pensamento que passa a ser cada vez mais dominante na psicopatologia contemporânea.

O pensamento psiquiátrico se apropria de muitas das noções trazidas por Jaspers; no entanto, aprofunda ainda mais a pretensão de objetivação, renunciando a qualquer tipo de pretensão compreensiva. Ao contrário, o que se intenciona é a descrição pura e simples das queixas e sintomas dos pacientes, conforme explicitadas por eles próprios, sem qualquer tipo de asseveração conceitual. Pretende-se com isso uma neutralidade que permita que os sintomas, assim identificados, possam ser

eficientemente classificados, agrupados e categorizados, permitindo a elaboração de diagnósticos seguros e eficazes.

O DSM-III, considerado um marco nas classificações nosológicas em nosso tempo, reafirmou a pretensão de objetivação, tentando dar respostas a um desafio constantemente presente no campo da psiquiatria, que é o da dificuldade de se chegar a um diagnóstico, tendo em vista a grande diversidade de correntes predominantes nesta área do pensamento. Só há diversos modelos teóricos possíveis, onde não há suficiente objetivação.

O DSM-III, então, abandonou qualquer tipo de referencial teórico explicativo, em favor do esforço descritivo, entendendo descrição como a objetivação do fenômeno psíquico patológico. Sua proposta era a de tornar-se um sistema de referência, norteador do pensamento nosológico em psiquiatria, tendo, como princípio básico, a fidelidade diagnóstica. O sentido da delimitação dos sintomas e da investigação dos fenômenos, que se fazem presentes, passou a ser a elaboração do diagnóstico.

Obviamente que esse movimento se ajusta fortemente à pretensão de controle e dominação, à redução de toda a realidade a um conjunto de objetos mensuráveis e disponíveis, que caracteriza o tempo em que vivemos e as pretensões da ciência que, muito fielmente, reproduz os convites históricos que nos constituem. Zimmerman (2001), alicerçado em Heidegger, nos faz, entretanto, a seguinte interrogação:

Por isso, enquanto a zoologia e a botânica nos poderão dizer alguma coisa sobre animais e plantas, a questão põe-se nos seguintes termos: Ainda são animais e plantas? Não serão antes máquinas devidamente preparadas por antecipação, e em relação às quais uma pessoa chega por vezes a admitir que são mais 'espertas do que nós'? (ZIMMERMAN, 2001, p. 278, 279).

Naturalmente, que podemos delimitar, classificar, nomear e categorizar a experiência humana, mas, na medida em que o fazemos e nos deparamos com os resultados que nos surgem, ainda estaremos frente ao homem? O que temos, em verdade, é uma mudança na presença das coisas, conforme nos adverte Heidegger nos seminários.

Esse não parece ser, entretanto, um problema para a psiquiatria. Ao contrário, uma vez que ela pretende ver na doença um algo, uma positividade que acomete o indivíduo e impede o seu pleno ajustamento e funcionamento, passa a ser o seu compromisso melhor identificá-la, a fim de mais eficientemente removê-la.

O grande desafio passa a ser, portanto, a objetivação, a categorização dos quadros nosológicos, através de uma perfeita nomeação e delimitação dos fenômenos/sintomas. Esse é o limite a ser transposto, para que a psiquiatria possa assumir o seu lugar entre as especialidades médicas e para que as doenças mentais saiam de vez do território da imprecisão, afinal, sem isso, não se pode exercer uma Medicina Baseada em Evidências (MBE):

A dificuldade em objetivar a psicopatologia e, em seguida, quantificá-la, tem sido um dos maiores obstáculos ao progresso da pesquisa

psiquiátrica. É comum se dizer que a hipertensão arterial é uma doença comparável à depressão (grande variação, ausência de anatomofisiopatologia em grande proporção dos casos, doença funcional, etiologia idiopática e/ou multifatorial, tratamentos inespecíficos, transição com o normal, etc.). Existe, contudo, uma diferença fundamental entre as duas doenças – o aparelho de pressão (p. 11).

Todo movimento é, portanto, dirigido no sentido de se alcançar um meio suficientemente fidedigno para medir e delimitar, o que permitiria um ajustamento mais perfeito aos ditames e pretensões do saber científico. A doença vai ser vista, desse modo, como uma entidade nosológica, um algo que acomete o indivíduo e o impede de se manifestar de um modo pleno, uma experiência apartada de sua realidade existencial, um obstáculo que deve ser identificado e combatido. Para isso, torna-se necessário a sua categorização, a investigação de suas etiologias, a eleição de métodos diagnósticos seguros, bem como de tratamentos eficazes.

Como afirma Ehrenberg (1998), de posse de um diagnóstico preciso, o papel do clínico passa a ser o de escolher o tratamento adequado, seja ele farmacoterápico, cognitivo, comportamental ou psicanalítico. Dentro deste construto, a medicação, que tivera até então um papel de certa forma coadjuvante, sendo entendida como um potencializador do tratamento considerado principal – a psicoterapia –, é colocada em primeiro plano, sendo, em muitos casos, o único tratamento proposto.

Os sintomas são destituídos de sentido, eles já não têm mais nada a dizer, eles não precisam ser compreendidos, no máximo explicados, desde que a explicação contribua para removê-los. Dentro do horizonte técnico que se constrói, a escuta passa a ter o sentido de auxiliar o diagnóstico e o diagnóstico tem o sentido de determinar o tratamento. O processo será bem-sucedido caso os sintomas sejam removidos e o paciente retome a sua vida produtiva normal. Tudo vai se reduzir a uma operação de queixa-diagnóstico-conduta.

É preciso que fique claro que não negamos a possibilidade de construirmos diagnósticos através do agrupamento de sintomas, da mesma forma que não questionamos a importância da eleição de procedimentos terapêuticos que virão a tratá-los. O que apontamos é o reducionismo de tal abordagem, especialmente quando ela pretende se legitimar como a única forma possível de apreensão da realidade. Chamamos a atenção, ainda, para o fato de que tal modo de relação com os fenômenos, que se fazem presentes, coloca em risco a essencialidade do homem, na medida em que o reduz a um conjunto de nexos de causa e efeito, uma máquina um tanto quanto mais sofisticada.

Retomaremos, então, alguns conceitos, especialmente acerca da fenomenologia, a fim de termos elementos para compreender de que modo o pensamento de Heidegger pode constituir-se em uma experiência de iluminação e amplitude frente ao reducionismo a que anteriormente nos referimos.

A FENOMENOLOGIA-HERMENÊUTICA

A Fenomenologia trata da possibilidade de deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra, a partir de si mesmo. Dentro de uma noção clássica de fenomenologia, o fenômeno é tudo o que aparece, tudo o que é: o ente. Nesta perspectiva, a fenomenologia tem, como objeto de análise, todo ente tal como ele se mostra a partir de si mesmo. Heidegger (1989) comenta que a expressão fenomenologia descritiva é, no fundo, tautológica, já que o conceito de fenomenologia pressupõe, de certa forma, a descrição. Isso porque, como acabamos de afirmar, a apreensão do fenômeno se dá a partir do que se mostra de uma forma direta – o próprio fenômeno – e não a partir de pressupostos teóricos que tenham como objetivo explicar o fenômeno, retirando-lhe o seu caráter de estranheza. Nesse sentido, o pensamento de Heidegger irá se opor a uma psicopatologia explicativa, em que os fenômenos que surgem serão imediatamente situados dentro de um contexto conceitual, impedindo a sua plena manifestação enquanto fenômenos, com toda a sua carga disruptiva, produtora de estranheza.

Por outro lado, parece-nos que Heidegger também se oporia a uma descrição fenomenológica que visasse unicamente à delimitação, o enquadre, pois, nesse caso, mais uma vez teríamos um cerceamento da possibilidade de manifestação do fenômeno, já que esse seria rapidamente neutralizado e calado por um nome, um signo, uma representação. O interesse de Heidegger, em realidade, está exatamente naquilo que se encontra ausente nas descrições psiquiátricas. Seu questionamento se volta para o que denomina de fenômeno em um sentido privilegiado, o que, habitualmente, se encontra velado frente ao que se mostra diretamente, mas que, “ao mesmo tempo, pertence, essencialmente, ao que se mostra diretamente e, na maioria das vezes, a ponto de constituir o seu sentido e fundamento” (HEIDEGGER, 1989, p. 66). Ora, o que se encontra, na maior parte das vezes, velado não é um determinado ente específico, mas sim o ser dos entes, que pode estar tão eficientemente encoberto que chega a ponto de ser esquecido. Será, então, exatamente porque no início e na maioria das vezes os fenômenos não se dão, ou seja, porque aquilo que deve se tornar fenômeno – o ser dos entes – se encontra velado, encoberto, que a fenomenologia se torna necessária.

Como ser é sempre ser de um ente, a via de acesso ao fenômeno, em sentido privilegiado, será a de interrogação do próprio ente. Entre todos os entes, se destaca o *Dasein*, o ser-aí humano, o ente dotado de um privilégio ôntico-ontológico e capaz de interrogar-se pelo seu ser. Estando os sentidos de início e na maior parte das vezes encobertos, a fenomenologia descritiva se constitui, então, como interpretação, em que a fenomenologia do ser-aí é entendida como hermenêutica “no sentido originário da palavra, em que se designa o ofício de interpretar.” (HEIDEGGER, 1989, p. 68). A interrogação pelo sentido deste ente privilegiado constitui o que o filósofo alemão chama de uma ontologia fundamental, a partir da qual se torna possível o desvelamento de sentido dos entes não dotados do caráter de ser-aí, bem como o de uma analítica da existencialidade da existência.

Diferentemente de Jaspers, Heidegger renuncia a qualquer tentativa ou pretensão de objetivação. Ele também não vê a possibilidade de compreensão, como

algo dado a partir de uma empatia daquele que busca compreender, que reflete em seu próprio psiquismo a experiência do outro e que, por meio de comparação, apreende o seu significado. Ao contrário, a compreensão se faz possível, porque, lançados em um âmbito de sentido comum – mundo – e sendo ser com o outro, nos é facultado, em função da clareira que nós mesmos somos, trazer à luz determinadas possibilidades de sentido em um exercício hermenêutico. O obstáculo à compreensão se dá exatamente quando restringimos o horizonte de aclaramento, o que ocorre quando o submetemos a determinados saberes, verdades e preconceitos.

Observamos essa restrição, por exemplo, quando condicionamos o aparecimento de algo aos critérios metodológicos da ciência, que tenderá a reduzir tudo ao terreno do cálculo, da mensuração e da generalização. Dessa forma, a neutralização da estranheza, evidenciável na psicopatologia, à medida que tenta enquadrar e nomear cada fenômeno, não deixará de ser um modo de restrição e obstáculo à compreensões mais singulares, em que poderíamos ter acesso ao fundamento e à essencialidade daquilo que se manifesta.

Boss (1994) nos chama a atenção para o fato de que, pretendendo alcançar o controle sobre as patologias que acometem o homem, o saber médico passou a adotar como princípio de sua investigação a mensuração e o cálculo. Esse movimento vem ao encontro da proposição cartesiana, que afirma que, para que um objeto seja passível de estudo, tomando como ponto de base os elementos norteadores trazidos em suas asseverações, ele deve obedecer ao critério de certeza e ausência de dúvidas. Em outras palavras, somente se pode afirmar como “verdadeiro” algo que seja claramente objetivável, sobre o que se possa fazer afirmações inequívocas. Dessa forma, a doença também necessita se converter em um objeto concreto e “palpável”, a fim de ser submetida à pesquisa e, em última análise, ser eficientemente dominada e eliminada.

Para Boss (1994) o saber médico engana-se sobre a possibilidade de adequação e observância à proposição de Descartes, já que a patologia humana jamais poderá, de modo absoluto, ser reduzida ao território do cálculo. Alguns elementos, presentes no homem, podem dar uma falsa impressão dessa possibilidade. De fato, podemos analisar a existência humana, tomando-a como uma inter-relação de elementos físicos e químicos, submetidos a processos causais, localizados em um determinado espaço. Sendo o homem assim interpretado e estando o seu corpo eficientemente manipulado, é legítimo pensarmos que estes conhecimentos possam ser utilizados para fins terapêuticos. Para muitos, esse será motivo suficiente para nos fazermos valer dos princípios que norteiam a investigação nas ciências naturais em nossa interrogação acerca da patologia humana. No entanto, ele nos alerta para o fato de que, por mais hábeis que possam ser os recursos de que nos utilizemos em nossa busca de controle, não há qualquer garantia de que os objetos/fenômenos, que foram eficientemente controlados, serão, de fato, compreendidos.

A psicopatologia que se faz dominante em nossos dias, ao menos assumiu a posição a partir da qual ela se coloca – não há, em verdade, qualquer tentativa de compreensão, devendo ela se manter no terreno da pura descrição. A questão é que, para Heidegger, qualquer descrição será também elaboração de sentido, não sendo

possível a neutralidade pretendida pelo saber psiquiátrico. Sendo o homem ser-aí, abertura, ser-no-mundo, qualquer exercício de investigação será, também, um exercício hermenêutico. Da mesma forma, qualquer tentativa de compreensão do sofrimento e da patologia humana estará distanciada dos seus princípios fundamentais, se estiver restrita a uma representação do homem e de seus sintomas como um objeto passível de controle e cálculo. Tomado desse modo, plenamente acordado com o envio histórico que o desvela ao modo da disponibilidade, o homem será reduzido a uma máquina, sua doença a um defeito e o clínico será percebido como o técnico, a quem cabe consertar o objeto que apresentou um mal funcionamento.

Heidegger (2000) pensando a postura necessária para a reflexão filosófica, traz-nos alguns elementos que nos parecem importantes para compreendermos o lugar a partir do qual a nossa interrogação, enquanto clínicos, se estabelece. Ele afirma a necessidade de se fazer um certo esforço, a fim de se atingir a correspondência ao ser dos entes. Tal esforço é necessário, mesmo considerando que nós já estamos, desde sempre, no âmbito do ser das coisas, ou seja, muito embora nósせjamos, originariamente, abertura de sentido.

Pois nós residimos, sem dúvida, sempre e em toda parte, na correspondência ao ser do ente; entretanto, só raramente somos atentos à inspiração do ser. Não há dúvida que a correspondência ao ser do ente permanece nossa morada constante. Mas só de tempos em tempos ela se torna um comportamento propriamente assumido por nós e aberto a um desenvolvimento (HEIDEGGER, 2000, p. 36).

Interessante a relação que podemos fazer entre esse esforço filosófico, de estar aberto à essencialidade do que se manifesta, e a nossa postura, enquanto clínicos, em nossa relação com os fenômenos com os quais nos confrontamos. A fenomenologia hermenêutica heideggeriana, buscando exatamente a correspondência ao ser do ente, deve estar atenta a esse movimento que necessita ser empreendido. O esforço, entretanto, não se faz no sentido de determinar que as coisas se manifestem de um determinado modo, ao contrário, o que se pretende é a manutenção da abertura, permitindo que o que é se faça presente ao seu modo. Por isso, o filósofo usa a palavra docilidade, afirmado: “*Philosophía* é a correspondência propriamente exercida, que fala, na medida em que é dócil ao apelo do ser do ente. O corresponder escuta a voz do apelo” (HEIDEGGER, 2000, p. 36).

É preciso que nos coloquemos em uma posição capaz de ouvir aquilo que nos interpela, que estejamos abertos à essencialidade do fenômeno, com toda a sua eventual carga disruptora, com todo o seu caráter de estranheza. É necessário, segundo o autor, um determinado *páthos*, um espanto (*thaumázein*). Ele salienta que a palavra *páthos* é habitualmente traduzida como paixão ou turbilhão afetivo; entretanto, *páthos* remonta a *páskhein*, que pode ser entendido como: “[...] sofrer, aguentar, suportar, tolerar, deixar-ser levar por, deixar-se convocar por” (HEIDEGGER, 2000, p. 38). Ele, então, propõe a tradução de *páthos* como dis-posição, que se refere ao modo de afinação da abertura ou a “[...] uma tonalidade afetiva que nos harmoniza e nos con-

voca por um apelo". (HEIDEGGER, 2000, p. 38). O *páthos*-espanto é a disposição que se faz presente no modo de estar aberto que sustenta, tolera, suporta e deixa aparecer a estranheza do fenômeno em sua originariedade. Pretendendo um acesso ao fenômeno de um modo em que a sua essencialidade possa vir à luz, outra não pode ser, que não a do espanto, a disposição que afina a nossa abertura. A investigação clínica, fundamentada por uma leitura fenomenológico-hermenêutica, deverá manter-se dentro desse horizonte, afastando-se de qualquer tentação de controle do sujeito investigador sobre os objetos por ele estudados.

Para alcançarmos os nossos objetivos, faz-se necessário que nos mantenhamos na compreensão do homem como o próprio aberto. A doença, pode ser entendida como uma privação do modo de ser saudável, ou, em outras palavras, ela é, de algum modo, uma restrição de nossa abertura ao mundo. Frente às manifestações psicopatológicas, a nossa interrogação se faz no sentido de compreender que tipo de restrição se torna manifesta. A restrição não deixa de ser uma privação de nossa possibilidade de livre correspondência ao que nos interpela. Dessa forma, temos estabelecida a relação entre a doença e a temática da liberdade.

É POSSÍVEL UMA PSICOPATOLOGIA QUE MANTENHA ABERTO O ÂMBITO DE LIBERDADE?

67

A reposta mais honesta e sobretudo mais realista, talvez seja: não! A psicopatologia em seu esforço de compreensão e estudo do fenômeno psíquico patológico, sempre buscará alguma forma de enquadre, acabará por almejar generalizações, recorrerá a nomeações.

Nesse sentido, não acreditamos, de fato, que seja possível pensar uma psicopatologia a partir do pensamento de Heidegger. Por outro lado, não nos parece que as suas formulações nada tenham a oferecer à compreensão psicopatológica, ao contrário, as suas reflexões ampliam, à medida que tornam claros os limites existentes na visão psicopatológica, limites esses que a psicopatologia não somente não reconhece, mas, mais do que isso, propaga como parte do seu avanço.

Afinal, o esforço da psicopatologia de enquadrar, nomear, determinar e objetivar, vai ao encontro da sua pretensão de tornar-se uma disciplina científica, o que se consolida na nosologia contemporânea a partir do DSM-III, com o seu tão propagado ateoricismo.

O diálogo estabelecido por Heidegger nos *Seminários de Zollikon*, se mostra, desse modo, extremamente pertinente. Se àquela época ele chamava atenção para a falta de autocrítica da ciência para os seus próprios limites e para a impossibilidade de objetivação do fenômeno psíquico, hoje os seus questionamentos, seriam ainda mais atuais.

O que temos vivido nos últimos anos é uma absolutização cada vez mais evidente do ideário de objetivação. O DSM III, ao criar categorias diagnósticas específicas, acaba por formatar de maneira ainda mais rígida as patologias mentais, que passam, a partir daí, a serem identificadas da mesma forma que as chamadas patologias orgânicas. O

seu ateoricismo é marcadamente artificial, como salienta Henning (2000) e culmina na chamada revolução psicofarmacológica.

Heidegger por outro lado, exaustivamente salienta, que a condição humana é abertura, indeterminação, ela não pode ser contida, circunscrita, pré-determinada.

Talvez seja exatamente esse o grande legado do seu pensamento à psicopatologia: contribuir, através da profundidade da sua argumentação, para demonstrar de forma clara os limites de uma psicopatologia que pretenda fazer do homem e do seu sofrimento, um algo, uma substancialidade, o que é incontornavelmente impossível.

Sempre iremos escapar a qualquer tentativa de pré-configuração e ainda que possamos fazê-lo, isso sempre implicará em um empobrecimento do fenômeno que se faz manifesto.

Uma psicopatologia heideggeriana, seria, desse modo, uma psicopatologia da liberdade, não a liberdade do sujeito, de uma mônada ou de uma cápsula, ao contrário, o que está em jogo é menos sujeito, menos reificação identitária.

Ao invés disso, temos a possibilidade de nos apropriar da nossa condição mais originária, de nos compreendermos enquanto um horizonte de aclaramento temporal, não restringindo, mas permitindo que o que é tenha a possibilidade de se fazer livremente manifesto.

Nesse âmbito, sempre haverá a possibilidade de novas configurações e as ideias de normal e patológico serão sempre provisórias, mutáveis e mutantes.

Uma psicopatologia assim constituída, ainda que pudesse dialogar com toda a nosologia existente, manteria sempre aberto o horizonte para desconstruí-la, teria sempre em vista a impermanência de todo e qualquer fenômeno.

Talvez seja querer um pouco demais de nossa era moldada pela técnica.

REFERÊNCIAS

BOSS, M. *Existential foundations of medicine & psychology*. Trads. Stephen Conway, Anne Cleves. 1ed. New Jersey: Janson Aronson INC., 1994.

CHENIAUX, E. *Manual de Psicopatologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2002.

EHRENBERG, A. *La fatigue d'être soi*. Paris: Editions Odile Jacob, 1998.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 7ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. Que é isto? – A filosofia. In: *Os pensadores: Heidegger*. (Org.) Ernildo Stein. 6ed. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 206-222.

_____. *Seminários de Zollikon*. Trad. Gabriela Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001.

HENNING, M. Neuroquímica da vida cotidiana. In: *Cadernos do IPUB*. V. VI, 2000, p. 123-132.

JASPERS, K. *Psicopatologia Geral*. Trad. Samuel Penna Reis. 7ed. São Paulo: Atheneu, 1987.

PEREIRA, M. Pinel – a mania, o tratamento moral e o início da psiquiatria contemporânea. In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*. V. VII, 3, 2004, p. 113-116.

VERSIANI. Prefácio. In: *Escalas de avaliação clínica em psiquiatria e psicofarmacologia*. (Org.). Clarice Gorenstein, Laura Andrade, Waldo Antonio Zuarde. São Paulo: Lemos, 2000, p. 9-10.

ZIMMEMAN, M. E. *Confronto de Heidegger com a modernidade: tecnologia, política, arte*. Trad. Joao Sousa Ramos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

Submetido: 18 de julho de 2022

Aceito: 18 de agosto de 2022

Da patologização do humano à heterogênese urbana

From human pathologizing to urban heterogenesis

Dimitri Marques Abramov¹

Fundação Oswaldo Cruz - FIOCRUZ. Centro Universitário Nelson Sá Earp - UNIFASE

Paulo-de-Tarso de Castro Peixoto²

Laboratório de Emoções, Afetos, Sociedade & Subjetividades da Secretaria de Ensino Superior, Prefeitura Municipal de Macaé - RJ

70

RESUMO

O século XX trouxe uma ciência impossível: a ciência da mente. Esta ciência ignora os problemas semiológico, nosológico e sociocultural a ela inerentes e que a inviabilizam. Como resultado, observamos a criação de uma pandemia global de transtornos mentais, majoritariamente administrados através de psicofármacos. Em contraponto, o pensamento filosófico desafia esta lógica desde Canguilhem, passando por Michel Foucault, Deleuze & Guattari, dentre tantos outros. E da Ética espinosiana dos afetos e afecções, nasceu a Heterogênese Urbana (HU), que tem como objeto original a revitalização criativa das potências humanas através do contato entre subjetividades diversas. Etimologicamente, “criação a partir e com a diversidade”. Com a circulação dos afetos, dos desejos, das ideias nos espaços públicos, a HU promove, fenomenologicamente, a expressão daquilo que, antes permanecia invisível e indizível face o silêncio da vida da cidade. Os campos de afetações intersubjetivo e intercorpóreo entre vidas tão distintas desloca e descola o olhar fundado na psicopatologia clássica para atravessar a vida da cidade pelas potências que cada indivíduo é capaz nas experiências coletivas. A HU denuncia a multicomplexidade do conceito “produção de saúde”, que apenas inicia-se nas práticas biomédicas, compreendendo todos os saberes para a construção do cidadão autônomo e afetivo.

PALAVRAS-CHAVE

Patologização; Nosologia psiquiátrica; Heterogênese; Spinoza; Complexidade

¹ E-mail: dimitri.m.abramov@gmail.com, Orcid: [0000-0002-0214-1670](https://orcid.org/0000-0002-0214-1670).

² E-mail: paulo.tarso.peixoto@gmail.com, Orcid: [0000-0002-4545-348X](https://orcid.org/0000-0002-4545-348X).

ABSTRACT

The 20th century brought an impossible science: the science of the mind. This science ignores the semiological, nosological and socio-cultural problems inherent to it and that make it unfeasible. As a result, we have seen the creation of a global pandemic of mental disorders, mostly managed through psychotropic drugs. In contrast, philosophical thought challenges this logic from Canguilhem, passing through Michel Foucault, Deleuze & Guattari, among many others. And from Spinoza's Ethics of affections and affections, Urban Heterogenesis (HU) was born, whose original object is the creative revitalization of human powers through the contact between different subjectivities. Etymologically, "creation from and with diversity". With the circulation of affections, desires, ideas in public spaces, HU promotes, phenomenologically, the expression of what previously remained invisible and unspeakable in the face of the silence of city life. The fields of intersubjective and intercorporeal affectations between such different lives shifts and detaches the gaze based on classical psychopathology to traverse city life through the potencies that each individual is capable of in collective experiences. The HU denounces the multicomplexity of the concept "health production", which only begins in biomedical practices, comprising all the knowledge needed to build the autonomous and affective citizen.

KEYWORDS

Pathologization; Psychiatric nosology; Heterogenesis; Spinoza; Complexity

INTRODUÇÃO

A desvitalização do Homem se resume à doença? Qual a responsabilidade do Homem para a sua revitalização?

Com o nascimento da clínica moderna, capturada pelo olhar da Ciência cartesiana, testemunhamos a fragmentação e redução das experiências sensíveis dos fenômenos mentais humanos quando escapam da média dos comportamentos sociais. Porém, os fenômenos humanos, complexos, não podem ser quantificados objetivamente; e a sua natureza e causa imediata, o que chamamos de mente (ou mesmo, alma), é intangível pela Ciência (ABRAMOV; PEIXOTO, 2021). No entanto, pretendeu-se uma ciência para a mente humana, seja a psiquiatria ou até mesmo a psicologia quando construiria modelos reducionistas para o complexo psicossocial, a partir da invenção da psicanálise (ELLIOT, 1994). O que temos hoje na medicina psiquiátrica é uma nosologia consensual (APA, 2013) escrutinada por uma semiologia fenomenológica de fato impossível. Mesmo que a biologia encontre as causas para a nossa diversidade, o caráter patológico das nossas atipias mentais ante o sofrimento psicossocial continuará indeterminado e indeterminável, uma vez que o componente social e cultural não pode ser dissociado do ser humano: eis o problema sociocultural (ABRAMOV; PEIXOTO, 2021).

Consolidou-se e difundiu-se assim no século XX uma nova lógica incutida e molecularizada no ideário coletivo justificada pelo pensamento científico, fundando

uma nova cultura das experiências e relações humanas no ponto de vista psicopatológico, nosográfico e nosológico (PEIXOTO, 2007; RAUTER; PEIXOTO, 2009; PEIXOTO, 2012, PEIXOTO, 2016). Esta lógica se tornou o sustentáculo de uma clínica completa: da criação (literalmente) de manuais diagnósticos a tratamentos farmacológicos específicos, produzindo uma explosão pandêmica global de “transtornos” mentais que compreende mais de 40% da população de alguns países (KESSLER et al., 2007).

A partir da leitura positivista sobre o “normal” e do “patológico” e, então, da invenção da própria psicopatologia (CANGUILHEM, 2002), temos a reinscrição do princípio de identidade de Parmênides que contribui para a fixação identitária dos seres e das coisas. As classificações psicopatológicas vêm produzir identidades fixas dos processos de desvitalização humana. Canguilhem (2002) assinala um ponto fundamental: o termo normal advém de norma. Norma advém de esquadro. Por este prisma, todos os indivíduos que não corresponderem à média dos comportamentos sociais compreendidos como normais em cada condição histórica, serão, doravante, esquadinhados por alguma prescrição médica, jurídica, religiosa, dentre outras, com o objetivo de sua normalização.

A introdução da psicofarmacoterapia em primeira análise legitima a natureza psicopatológica de experiências excêntricas e anormais quando as normaliza.

Porém substâncias psicoativas podem alterar estados humanos marcados pelo sofrimento subjetivo, indiferenciadamente. Assim, torna-se tênue e demasiadamente relativa à diferenciação dos binômios doença-medicação e sofrimento-drogadição. Independente de quaisquer discussões epistemológicas, a cultura psicopatologizante torna-se uma grande armadilha para a liberdade e emancipação humanas quando se droga a existência com o aval da Ciência e da Sociedade. (Que outras ditaduras podem estar sendo forjadas por esta lógica?) (ANGELL, 2011).

Esta tese contribui para colocar-se luz sobre a cultura da psicopatologização das experiências e relações humanas no contexto social, através de uma metodologia denominada Heterogênese Urbana (PEIXOTO, 2007, PEIXOTO; REGGIO, 2010). Este projeto visa analisar a evolução de diversas dimensões funcionais dos usuários dos serviços de saúde mental enquanto participantes da Heterogênese.

1.CONTEXTO

Antidepressivos como a fluoxetina há uma década já são detectados nos mananciais aquáticos e na água potável (SCHULTZ et al., 2010), encarados como um potencial problema ambiental (SCHULTZ et al., 2010; GONZALEZ et al., 2010; LISTER et al., 2009). Hoje os antidepressivos são a quarta classe de fármacos mais comercializada no Brasil (ANGELL, 2011), enquanto o clonazepam é o nome que fica em segundo lugar em vendas nas farmácias deste país (VERSOLATO, 2010). No ano 2000, 14% das prescrições médicas no Brasil foram de substâncias psicoativas (CARLINI; NAPO, 2003). Na França, 21% da população consumiu pelo menos um psicofármaco entre 2001 e 2003, 19% afirmou uso de benzodiazepínicos, estes por mais de seis meses em quase 5% da população total do país (OLIÉ et al., 2002). No sudeste

asiático, a frequência de uso de BZD na população chegou a 29,9% em 2008 (TAN et al. 2008), e de antidepressivos na Nova Zelândia alcançou quase 9,5% de todos os habitantes entre 2006 e 2007 (EXETER et al., 2009). Em 1998, os médicos generalistas no Reino Unido dispensaram 23,4 milhões de prescrições de antidepressivos (MIDDLETON et al., 2001), enquanto o povo italiano gastou mais de um bilhão de euros com psicofármacos em 2003 (CIUNA et al., 2004). Em 2002, 6% de todas as crianças americanas usaram antidepressivos e 14% delas tomaram estimulantes como o metilfenidato (VEDANTAM, 2004).

Na última década, Kessler e colaboradores (2007) publicaram na *World Psychiatry* um relatório epidemiológico patrocinado pela OMS, que traz a prevalência de transtornos mentais ao longo da vida em diversos países. Estados Unidos da América, Nova Zelândia, Colômbia e França apresentaram prevalências estimadas em 47,4%, 39,3%, 39,1% e 37,9% de algum transtorno mental ao longo da vida. Entre 2001 e 2003, 26,2% da população americana adulta padecia de algum transtorno mental no período de um ano, seguindo critérios diagnósticos do DSM-IV (KESSLER et al., 2005), enquanto 16,1% desta população sofreu de Transtorno depressivo Maior em algum momento de suas vidas (KESSLER et al., 2003). No Brasil, a prevalência para transtornos mentais na população adulta no período de um ano coincide com as estatísticas americanas e mundiais: um quarto das pessoas teria uma doença mental (MARY; JORGE, 1997; ALMEIDA-FILHO et al., 1997; ANDRADE et al., 1999). Segundo projeções da Organização Mundial de Saúde, em 2030, a depressão será a mais prevalente da Terra. E o uso de antidepressivos vem aumentando linearmente ao longo dos últimos 10 a 15 anos em cifras que totalizam 400 a 1000% (VEDANTAM, 2004; JUREIDINI e TONKIN, 2006; JIRÓN et al., 2008; HSIA e MACLENNAN, 2009). A prescrição de antidepressivos associados também vem aumentando nos EUA (MOJTABAIE e OLFSOHN, 2010). Um dos resultados é a emergência de uma indústria bilionária, uma das mais poderosas do mundo: a farmacêutica (MIKULIC, 2021).

Ao encarar estes dados oficiais publicados pelo mundo afora, concluímos prontamente que estamos diante de um dos principais problemas de saúde pública da Humanidade. Resta saber se o problema são as *relatadas doenças mentais* ou se o problema é a própria sociedade que criou os critérios para normatizar esta realidade e que os aplica segundo a demanda da população. Esta indagação é uma responsabilidade dos gestores, acadêmicos e profissionais que se dedicam à saúde mental. A responsabilidade ética obriga em particular ao médico e à medicina, a todo instante, ponderar sobre suas ações ainda mais diante a evidências lógicas e científicas a respeito aos limites do nosso sistema de diagnóstico e propedêuticas nele fundamentadas.

O Código Internacional de Doenças, décima edição (CID-10) da Organização Mundial de Saúde (OMS, 1993) quanto do *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, fourth Edition* (DSM-5), da *American Psychiatric Association*, EUA (APA, 2013), que norteiam o diagnóstico destas doenças mentais, não foram obtidos a partir de dados físicos como as demais classes de doenças, as quais tem uma etiologia e

fisiopatologias definidas e produzem disfuncionalidade e desadaptação *a priori*, podendo levar a morte. Os critérios para diagnóstico de transtornos mentais são fruto de um consenso acadêmico acolhido por organizações de saúde como a Organização Mundial de Saúde (OMS) e o National Institute of Health (NIH), dos Estados Unidos. Porém, já criticados por esta última instituição (MCCARTHY, 2013).

Ou seja, até o momento corrente, todo e qualquer transtorno mental é *convenção cultural*. Cultura esta que também definiu aqueles limites entre a normalidade e a patologia mental, definitivamente frágeis em comparação ao “patológico” de uma reação autoimune, ou de uma infecção por estafilococos, ou ainda de uma má-formação cardiovascular ou de uma insuficiência renal, estas mensuráveis, descriptíveis e atestáveis e, principalmente, mórbidas em qualquer contexto social ou cultural da humanidade.

Em contrapartida, nós não podemos em hipótese alguma atestar que qualquer sofrimento mental, por mais mórbido que seja nas circunstâncias de sua apresentação, são naturalmente consequência de um processo patológico, haja vista que em diversas culturas e momentos históricos, pessoas hoje diagnosticáveis e tratáveis como verdadeiros “doentes” mentais prosperaram e até determinaram prosperidade (ABRAMOV; PEIXOTO, 2021).

74

2. PROBLEMATIZAÇÃO

Já que o diagnóstico psiquiátrico é um consenso dos detentores de um saber, já que o diagnóstico carece de prova material, podemos nos indagar quais são os interesses em tomar os parâmetros do CID 10 e DSM como verdadeiros, uma vez que são convenções culturais norteadas pelos valores desta cultura. Protágoras de Abdera (DUMONT, 2004), há quase dois mil e quinhentos anos atrás, na efervescência de uma Atenas democrática, através do seu método perspectivista, nos afirmou que isso que funda um valor não é sua verdade, mas o fato de que ele é desejado. Desta forma, podemos considerar os critérios do CID-10 e o DSM, que delimitam o normal do patológico como artifícios do pensamento da nossa cultura. Estes artifícios são as convenções desejadas para normatizar os comportamentos e colocá-los sob suas réguas, seus instrumentos de medida, escrutinizar o que é adequado ou não em função do sistema social, político e econômico que emana desta cultura. Nesta esfera, na esteira da perspectiva de Protágoras, desejaremos interrogar: quais são os desejos que desejam tomar como verdade os parâmetros do CID-10 e DSM?

A moral atual irá, através destes dispositivos, produzir seus quadrados para adequar (ou pelo menos classificar) os homens aos modos desta Cultura. Assim, qualquer pessoa é diagnosticável conforme o interesse, consciente ou inconsciente, que permeia nossa sociedade. Enquanto cultural, o diagnóstico tem também a sua dimensão política, econômica e estética. O “cliente”, o homem contemporâneo, é alvo das políticas, das estéticas e da economia que sua cultura impõe a sua sociedade. É alguém que precisa ganhar dinheiro às custas da própria saúde, que é pressionado a se enquadrar em uma moda, em um manequim, e em um modo econômico de produção. É um alguém que exige soluções imediatas e fáceis para seus problemas,

que não aceita o sofrimento como algo natural, que não aceita adiar o seu próprio prazer, que nunca questiona seu pretenso direito ao bem-estar perene, e nem ao menos admite a responsabilidade por este bem-estar, e, por fim, que sabe da existência de inúmeras substâncias capazes de anestesiá-la a sua mente.

Estes clientes se beneficiam sempre dos benzodiazepínicos, que tem efeito imediato para redução da ansiedade, da angústia e melhora do sono. Por outro lado, consomem estimulantes para otimizar sua produtividade. Já os antidepressivos, hoje par a par com os benzodiazepínicos, tem efeito inconsistente em casos de síndromes melancólicas ou ansiosas que não apresentem rigorosamente critérios para casos mais graves de depressão unipolar (KIRSCH et al., 2008; FOURNIER et al., 2010). Assim, mesmo em casos em que haja a resposta desejada da medicação, há possibilidade do efeito placebo (KIRSCH et al., 2008; KIRSCH, 2009; FOURNIER et al., 2010). E, em todos estes casos de síndromes ansiosas e depressivas de menor gravidade outras formas de intervenção podem ser tão ou mais eficazes que a farmacoterapia (SHERRILL e KOVACS, 2004; BRUNELIN et al., 2007; DASKALAKIS et al., 2008; MANFRO et al., 2008; CUIJPERS et al., 2009; KIRSCH, 2009; McHUGH et al., 2009; MARTINEZ-GONZÁLES e PIQUERAS-RODRIGUEZ, 2010). Muitas vezes uma simples revisão no estilo de vida já poderia ser remédio suficiente.

Tendo neste cenário um sistema de diagnóstico subjetivo e imensurável, um *set* clínico igualmente incontrolável, um cliente extremamente tendencioso e intencionado, uma sociedade de produção massificando padrões de “normalidade”, a inegável popularização dos rótulos psiquiátricos na mídia e internet, e a falta de consistência na resposta medicamentosa em muitos casos, podemos facilmente admitir uma pandemia de iatrogenia.

3. HETEROGENESE URBANA

O grande objetivo das práticas do Projeto Heterogêneose (PEIXOTO, 2007) é buscar a perspectiva crítica em cada um, trazendo-o à construção da autonomia, da produção de projetos de vida, movidos pelo desejo singular e autêntico de questionar as injunções e introjeções sociais, científicas, religiosas, dentre outras, que obnubilam a existência de cada um. Este movimento crítico produz a saída de uma vida anestesiada por tantas verdades introjetadas, excitando o processo de responsabilidade pelo seu próprio bem-estar, construindo visões de mundo e de homem que questionem a patologia na qual acredita e que foi pedagogizado a acreditar. O objetivo da psiquiatria *in vivo*, objeto deste protocolo, é o diagnóstico e a propedêutica racional-sensível através da Heterogêneose, um novo método que surge para o ser humano refletir sobre suas razões, relações e lugar no mundo, a qual não almeja tratar transtornos, mas potencializar uma estética da existência e construir a autonomia na vida dos seus cooperadores. A Heterogêneose é indispensável para a prática da Psiquiatria *in vivo*, o contexto onde ela se torna uma forma de olhar com

crítica as pessoas e suas relações e, assim, estabelecer limites entre o normal e o patológico.

3.1. HETEROGENESE E ÉTICA COMPOSICIONAL

A teoria da HU foi construída principalmente a partir da filosofia da ética Espinosa e pelo pensamento de seus leitores críticos, Deleuze e Gattari (quem inspirou originariamente com o conceito “heterogenese”, da biologia). Sob tal inspiração, recondicionamos o conceito de ética composicional em contraposição à moral instituinte (PEIXOTO, 2007).

O senso crítico original de Epicuro inventa o clinamen há 2400 anos atrás, a partir das observações de Leucipo sobre um facho de luz que revelava na cintilância da poeira a interação entre o ar e os grãos flutuantes, em um movimento criativo (hoje sabidamente caótico) que produzia transformações de todo um contexto através das síncopes entre esses grãos, entre o ar circulante e tais grãos. A nuvem de pontos dançava criativamente porque esses pontos interagiam entre si. Afetavam-se mutuamente (ABRAMOV, 2020; ABRAMOV; PEIXOTO, 2021).

Epicuro conceitua assim clinamen como o toque poético entre os corpos que caem. Desses toques, surgem os impredicáveis eventos em cadeia que produzem a diversidade dos processos naturais. Surge dessa matriz física o conceito original de afeto: aquilo que produz ressonância a partir de um toque. O dedo afeta a corda da viola. Esta corda vibra e afeta as suas harmônicas. Os acordes afetam o ouvido, que afeta o espírito, que afeta o papel que brinda com as tintas o nascimento do retrato de um pôr do sol. Os homens se afetam produzindo ressonâncias (ou dissonâncias) sincopadas. Algumas construtivas, outras destrutivas. Contrapontos e reverberações construindo, assim os processos relativos, as relações entre seres e, assim, os sistemas, cada vez mais complexos.

Na física, Epicuro decerto despertou em Poincaré e outros a semente da Teoria do Caos e da física da Complexidade (ABRAMOV, 2020). Em Espinosa, Epicuro decerto despertou a Ética, o grande livro do filósofo que é raiz de uma filosofia complexa e cheia de derivações.

Para lembrar, Ética vem de Ethos, ou “modo de ser”, que deriva “modos de comportar-se”, ou simplesmente “comportamento” (PEIXOTO, 2007, 2016). Tanto a Moral quanto a Ética têm etimologicamente este significado. Contudo, o conceito complexificou-se quando Moral se torna síntese dos “códigos de valores circunstanciais instituídos por uma determinada cultura ou sociedade”, enquanto Ética, a rigor traz a ideia de “princípios universais para o comportamento em comunidade”.

Aos olhos de Espinosa, um mundo ético é livremente criativo e interativo e tem como pressuposto a diversidade original, seja de corpos ou trajetórias. Pois a ética, para Espinosa se tece, emana, das relações afetivas entre seres sem determinantes a priori. As relações perseveram, os corpos relacionantes ganham potência em vida quando esses corpos se modulam criativamente. Ou seja, quando a relação complexifica o sistema: constrói e cria novos estados. Essa é a Ética Espinosa, não

existindo, de fato, um bem maior ou um certo a priori, nem uma verdade universal. Esta é a ética da Natureza. O sistema se torna criativo e construtivo quando um se modula no outro, observando o outro com sensibilidade e compondo com ele em sintonia, dentro de uma perspectiva completamente amoral. A empatia, a sensibilidade, o respeito a condição do outro são pressupostos de uma relação ética. Por consequência natural, em toda relação ética a vida persevera. Naturalmente, o contexto da “ética universal” se aproxima da vida ética no mundo espinosano.

A filosofia dos valores instituídos, Moral, pressupõe o crepúsculo da diversidade, a extinção do diferente, a formatação dos seres ao redor de um modelo ideal, seja de forma ou de comportamento. O “perfeito”, o “normal” são conceitos que adjetivam as coisas do mundo das normas. A Moral, assim, institui uma cultura (ou vice-versa) dominante, e desta emergem as instituições humanas que são organizações que perpetuam as normas e verdades a despeito da mutabilidade criativa do entorno natural. As instituições concentram poder quando administram as normas. E, assim, dotadas do poder e um pretenso saber sobre as regras e verdades do mundo, as instituições intervém. Intervenção, seja cirúrgica ou política, é uma ação vetorial que parte de um ponto de cima e rumo para um campo abaixo. E normatiza, formata.

A Ética composicional se contrapõe à Moral instituinte quando abre mão de saberes determinados e poderes e busca a composição entre seres diversos, “neste momento e neste lugar”, criando a todo instante o presente e vivendo neste presente dinamicamente. Uma dança entre corpos ao som musical dos harmônicos ressonantes que emanam da Natureza. Do clinamen de Epicuro.

3.2. HETEROGENESE URBANA ENQUANTO UMA PRÁTICA DA ÉTICA COMPOSICIONAL

A Heterogênese Urbana é o palco desta dança. Uma prática consolidada nesta filosofia que busca colocar o homem em composição com toda a diversidade que o circunda e o preenche. Criando assim estados de realidade, novos devires e novos lugares para si e os outros. Proporcionando ao homem a oportunidade de reinvenção, adaptação e complexificação da sua existência, o que pluraliza sua vida e permite a verdadeira invenção da felicidade. Para isso, a HU convida o Homem a se despistar dos valores morais outrora assumidos e culturalizações da subjetividade. Convida o Homem a um novo estado de arte, mas que não vai produzir uma nova moral. Apenas será a matriz para a composição de um momento relativo, em ressonância com a Natureza. Dentro desse universo de possibilidades, alimentado pelos afetos de outros corpos, inspirado por suas histórias e perspectivas, o Homem se reconstrói para este momento, adaptado, sintonizado e, feliz.

Na perspectiva da Ética Composicional, a diversidade é o campo fértil que alimenta as possibilidades de transformações sintônicas. Exatamente a diversidade incompatível no âmago do mundo moral.

A HU resgatada na Urbe é o que o homem já experimentou amadoristicamente: a comunhão de saberes, a partilha de sentimentos, o clã, a ágora grega (numa perspectiva mais complexa e metropolitana) as carícias parentais. Hoje, vivemos um momento de maior distanciamento desta experiência, produzido pelo modo de vida orientado aos mercados e à produção e consumo de coisas. Apesar da desmoralização da igreja, da família tradicional, da escola doutrinária, o homem se encarcerou em uma nova moral que, agora lhe dá o direito a subversão dos pudores católicos mas continua cerceando a experiência original de uma vida ética e criativa, destituindo em muitas dimensões a perspectiva da experiência amadora da partilha e comunhão. Somos escravos solitários do Mercado.

Na HU, esse resgate é composicional, nunca instituinte e interventor. As fronteiras das possibilidades se expandem até horizontes longínquos pois a partilha se dá com absoluta observância à diversidade de crença, pensamento, postura, comportamento. Esta ética se torna exercício, quando os participantes da prática são convidados a observar princípios éticos: (1) o não julgamento do outro (o que institui valores morais), (2) o não aconselhamento ao outro ou a produção de verdades (o que cerceia a experiência diversa sob a perspectiva pontual de uma figura influente), (3) o respeito ao tempo de cada um que esteja com a vez de se expressar (em observância sensível dos limites e capacidades de cada um se contrapondo a qualquer forma de opressão e assédio), (4) a liberdade da forma de expressão (daí emerge a arte em si, dentro da heterogênese, como expressão humana que transcende o relato cronológico passando a linguagem estilizada, prosa e poesia, música, expressão corporal, dança).

A reunião pode ocorrer em qualquer lugar. Normalmente preferimos lugares abertos, onde a Natureza nos encontre. Um parque, praça, uma praia, a sombra de uma árvore, no meio da diversidade ambiental seja de flora, fauna, pessoas, construções humanas.

Os participantes são pessoas. Simplesmente pessoas, sem rótulos e títulos. O nome das pessoas é interessante, para permitir um direcionamento das interações compostionais. Cada pessoa pode portar um instrumento que potencialize suas expressões subjetivas, por exemplo, um violão, adornos, poesias próprias ou de outrem, histórias para contar.

A prática se norteia por um tema, escolhido democraticamente entre os participantes da roda. Um tema que permite a reflexão, produção de ideias e sentimentos. Por exemplo, "família", "amor", "saudade", passando para ideias mais complexas como "cidade", "democracia", "justiça". Geralmente este tema emerge de forma natural de alguma expressão coletiva que se manifestou nos momentos anteriores ao início da prática, enquanto as pessoas se agrupam e a roda se organiza. Ou seja, surge do colóquio.

A dinâmica acontece através de um objeto de foco, que pode ser uma bolinha, uma peteca, qualquer objeto que indique quem está se expressando naquele momento, centralizando as atenções. Essa expressão pode ser individual, ou um convite à expressão coletiva, como uma canção, um exercício corporal. A expressão pode ser um convite ao silêncio, à contemplação meditativa do entorno.

Ao final, exercitamos a expressão dos *hypomnematas* (palavra grega de difícil tradução, algo como uma nota, lembrança, ideia sumária). No nosso universo, o *hypomnemata* é uma palavra que sintetiza o sentimento, a experiência daquele momento. Uma expressão extraída do ser com a máxima espontaneidade que indica o seu afeto com aquela heterogênese, e o seu potencial regenerativo, criativo, transformador. Esta é a experiência fenomenológica de traduzir aquilo que é da ordem do invisível e que diz respeito ao mundo dos afetos, agora encarnados em palavras, inspirando-nos em Merleau-Ponty (2000).

As reuniões podem ter diversas dimensões e formatos. Normalmente realizamos dois formatos: grupos menores, com até 30 participantes. E grupos bem maiores, com 150, 200 ou mais participantes, onde, inclusive forma-se um palco popular e democrático para a expressão individual ou de grupos culturais, folclóricos, artísticos em atuações cênicas, musicais, de dança. Nestes grupos maiores, discutimos temas previamente definidos, o que permite a apresentação de produções artísticas preparadas anteriormente. Nestes grupos, são convidadas a participar pessoas advindas de escolas, organizações sociais diversas, grupos comunitários. A estas grandes reuniões damos o nome de “acontecimentos”.

3.3. A PRÁTICA PSIQUIÁTRICA “IN VIVO”

A *psiquiatria “in vivo”* (ABRAMOV; PEIXOTO, 2009) é uma prática alternativa ao ambulatório tradicional que foi instituída nos grupos do Movimento Heterogênese nos idos de 2008 até 2012, que ocorriam pela manhã sob uma frondosa mangueira na recepção do Núcleo de Saúde Mental. Tendo a heterogênese como um catalisador de experiências e transformações, a *psiquiatria “in vivo”* se revelou seu promissor diferencial em relação ao ambulatório formal, em pelo menos três das dimensões focadas pela saúde mental:

- (1) Clínica-nosológica: um instrumento discreto e crítico para observação longitudinal de fenômenos psíquicos, uma vez que a prática ocorre em espaços democraticamente abertos para o público, diferenciando-se dos espaços terapêuticos institucionalizados nos consultórios, onde as experiências e expressões subjetivas acabam, em tese, pré-formatadas e “protocoladas” pela cultura da consulta médica (conforme observado na própria prática).
- (2) Psicossocial: uma vez que integra o indivíduo no “complexus” de afetos advindos das relações humanas que emergem no grupo através do próprio *modus operandi* reflexivo e lúdico da Heterogênese baseado em filosofia e arte (pensamento e manifestação expressiva), naturalmente responsabilizando o sujeito a sair do seu lugar de paciente, a ocupar outros lugares dentro do mundo como cooperado de um processo coletivo.
- (3) Clínica-terapêutica: O *ato médico em si* se compõe em meio às outras intervenções (arte, filosofia, cultura popular, experiências subjetivas) como

mais um ponto de vista em meio à complexidade dos possíveis sentidos a serem produzidos sobre cada realidade existencial. O indivíduo é convidado a encarar a “solução” como uma composição de saberes, poderes e fazeres que partem dele e o transpassam, do mundo e para o mundo. Como consequência direta da integração da psiquiatria e a Heterogênese observamos a redução do consumo de medicação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Quem gostaria de sustentar, em matéria de psiquismo humano, que o anormal não obedece às normas? Ele talvez seja anormal porque obedece demais” (CANGUILHEM, 2002, p. 168). Com este famoso pensamento seu, o filósofo nos mostra que o anormal é o assujeitamento às condições instituídas e preexistentes. Porém, é um corolário óbvio de qualquer desobediência um processo de crise e dor. Logo, a dor da mente não seria, a priori, um movimento de indignação estrutural e estruturalizante da condição do indivíduo diverso em confronto à estrutura hegemônica de um sistema mecanizado que objetiva a maximização produtiva a qualquer custo? (produção do quê?)

Assim, o pensador também se revela um visionário acerca de um problema que abraçaria a humanidade décadas depois. Pois é exatamente isso que o senso crítico de qualquer pessoa, seja ela um acadêmico ou um leigo do senso-comum, sintetiza após uma reflexão dialético-contrapontística diante da realidade. Quem trabalha na clínica da saúde mental observa o estranhamento em cada paciente que sofre. Ao mesmo tempo que ele deseja encontrar sentido e solução para sua dor, ele também nega, as vezes explicitamente, o caráter patológico desta dor. O que nos resta é propor no que tange a Medicina uma psiquiatria ética, que trabalhe pragmaticamente as relações do homem com seu mundo e sua dor, muitas vezes até com psicofármacos, mas que esses sejam acolhidos não como remédios para curar doenças, mas drogas funcionais, legítimas, desde que devidamente problematizadas (ABRAMOV; PEIXOTO, 2021).

Lendo o pensamento publicado do sábio Spinoza, podemos sintetizar de sua Ética que não existem pessoas boas ou más, mas sim bons e maus encontros. Pelo menos diante da saúde mental, podemos dizer que não existem pessoas normais ou doentes, mas sim relações vitalizantes ou adoecedoras com um mundo complexo do qual não podemos ser dissociados. O caráter ético dessa nova percepção é completamente disruptivo para uma clínica psiquiátrica. E, com isso, mais gentil e coerente com a natureza complexa da nossa constituição enquanto seres relacionais e culturais.

A Heterogênese Urbana nos mostra isso flagrantemente. Denuncia a nós o erro epistemológico primordial que hoje norteia toda a clínica da saúde mental, principalmente na Medicina. A experiência empírica da Heterogênese Urbana, registrada em uma densa coleção de documentos, é uma valiosa fonte para estudo transdisciplinar sobre a condição humana e sua relação com o sofrimento mental.

Uma experiência que deve ser reproduzida, não apenas para que possamos promover vida e saúde, mas para compreender dentro da realidade do que é feita a vida, dolorosa e não, do ser humano.

REFERÊNCIAS

ABRAMOV, D.M., PEIXOTO, P. T. C. Psiquiatria in Vivo: Um projeto para a prática clínica no grupo "Heterogênese", visando otimizar o diagnóstico, a avaliação funcional e a prescrição de psicofármacos. *In: Pessoas e Sintomas*, 8, 2009, p.35-45.

_____. *Clinamen: a consciência criativa do Universo*. Seattle: Amazon Books, 2020.

_____. ; PEIXTO, P.T.C. *Mentes que Sofrem*. Rio de Janeiro: IFEN Editora, 2021.

ALMEIDA-FILHO, N., MARI, J.J., COUTINHO, E., FRANC,A J.F., FERNANDES, J., ANDREOLI, S.B., BUSNELLO, E.D. Brazilian multicentric study of psychiatric morbidity. Methodological features and prevalence estimates. *In: The British Journal of Psychiatry* 171, 1997, p. 524-529.

AMERICAN PSYCHATRIC ASSOCIATION (APA). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders 5th Edition*. Washington: APA. 2013.

ANDRADE, L.H.S.G., LÓLIO, C.A., GENTIL, V., LAURENTI, R. Epidemiologia dos transtornos mentais em uma área definida de captação da cidade de São Paulo, Brasil. *In: Revista de psiquiatria Clínica*, 26(5), 1999, p. 257-261.

ANGELL, M. EPIDEMIA DE DOENÇA MENTAL. *In.: Revista Piauí*. 59, 2011. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/a-epidemia-de-doenca-mental/>

BRUNELIN, J., POULET, E., BOEUVRE, C., ZEROUUG-VIAL, H., D'AMATO, T., SAOUD, M. Efficacy of repetitive transcranial magnetic stimulation (rTMS) in major depression: a review. *In.: Encephale*. 33(2), 2007, p. 126-134.

CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Tradução de Maria de Threza Redig de C. Barrocas e Luiz Octávio F. B. Leite. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CARLINI, E.L., NAPPO, S.A. The pharmacovigilance of psychoactive medications in Brazil. *In.: Revista Brasileira de Psiquiatria*. 25(4), 2003, p. 200-205.

CIUNA, A., ANDRETTA, M., CORBARI, L., LEVI, D., MIRANDOLA, M., SORIO, A., BARBUI, C. Are we going to increase the use of antidepressants up to that of benzodiazepines? *In.: European Journal of Clinical Pharmacology*. 60(9), 2004, p.629-634.

CUIJPERS, P., VAN STRATEN, A., VAN SCHAIK, A., ANDERSSON, G. Psychological treatment of depression in primary care: a meta-analysis. *In: British Journal of General Practice*. 59(559), 2009, p. e51-60.

DASKALAKIS, Z.J., LEVINSON, A.J., FITZGERALD, P.B. Repetitive transcranial magnetic stimulation for major depressive disorder: a review. *Canadian Journal of Psychiatry*. 53(9), 2008, p. 555-566.

ELLIOT, A. Teoria Psicanalítica: Introdução. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

FLECK, M.P.A., LOUZADA, S., XAVIER, M., CHACHAMOVICH, E., VIEIRA, G., SANTOS, L., PINZON, V. Aplicação da versão em português do instrumento WHOQOL-bref. *In: Revista de Saude Publica*. 34(2), 2000, p. 178-183.

FOURNIER, J.C., DERUBEIS, R.J., HOLLON, S.D., DIMIDJIAN, S., AMSTERDAM, J.D., SHELTON, R.C., FAWCETT, J. Antidepressant Drug Effects and Depression Severity: a patient-level meta-analysis. *In: Journal of the American Medical Association*. 303(1), 2010, p. 47-53.

GALLUCCI NETO, J., CAMPOS JR., M.S., HUBNER, C.K. Escala de Hamilton para Depressão (HAM-D): revisão dos 40 anos de sua utilização. *In: Revista da Faculdade de Ciências Médicas de Sorocaba*. 3(1), 2001, p. 10-14.

GONZÁLEZ ALONSO, S., CATALÁ, M., MAROTO, R.R., GIL, J.L., DE MIGUEL, A.G., VALCÁRCEL, Y. Pollution by psychoactive pharmaceuticals in the Rivers of Madrid metropolitan area (Spain). *In: Environmental International*. 36(2), 2010, p. 195-201.

HSIA, Y., MACLENNAN, K. Rise in psychotropic drug prescribing in children and adolescents during 1992-2001: a population-based study in the UK. *In: European Journal of Epidemiology*. 24(4), 2009, p. 211-216.

IOANNIDIS, J.P. Effectiveness of antidepressants: an evidence myth constructed from a thousand randomized trials? *In: Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*. 3, 2008, p. 14.

JIRÓN, M., MACHADO, M., RUIZ, I. Consumption of antidepressants in Chile from 1992 to 2004. *In: Revista Médica de Chile*. 136(9), 2008, p. 1147-1154.

JUREIDINI, J., TONKIN, A. Overuse of antidepressant drugs for the treatment of depression. *In: CNS Drugs*. 20(8), 2006, p. 623-632.

KESSLER, R.C., BERGLUND, P., DEMLER, O., JIN, R., KORETZ, D., MERIKANGAS, K.R., RUSH, A.J., WALTERS, E.E., WANG, P.S. National Comorbidity Survey Replication. The epidemiology of major depressive disorder: results from the National Comorbidity Survey Replication (NCS-R). *In: Journal of the American Medical Association*;289(23), 2003, p. 3095-3105.

_____. CHIU, W.T., DEMLER, O., MERIKANGAS, K.R., WALTERS, E.E. Prevalence, severity, and comorbidity of 12-month DSM-IV disorders in the National Comorbidity Survey Replication. *In: Archives of General Psychiatry*. 62(6), 2005, p. 617-627.

_____. ANGERMEYER, M., ANTHONY, J.C., DE GRAAF, R., ... USTÜN, T.B. Lifetime prevalence and age-of-onset distributions of mental disorders in the World Health Organization's World Mental Health Survey Initiative. *In: World Psychiatry*, 6(3), 2007, p. 168-176.

KIRSCH, I., DEACON, B.J., HUEDO-MEDINA, T.B., SCOBORIA, A., MOORE, T.J., JOHNSON, B.T. Initial Severity and Antidepressant Benefits: A Meta-Analysis of Data Submitted to the Food and Drug Administration. *PLoS Medicine*. 5(2), 2008, p. e45.

KIRSCH, I. Antidepressants and the placebo response. *In: Epidemiologia e Psichiatria Sociale*. 18(4), 2009, p. 318-322.

LISTER, A., REGAN, C., VAN ZWOL, J., VAN DER KRAAK, G. Inhibition of egg production in zebrafish by fluoxetine and municipal effluents: a mechanistic evaluation. *In: Aquatic Toxicology*. 95(4), 2009, p. 320-329.

MANFRO, G.G., HELDT, E., CORDIOLI, A.V., OTTO, M.W. Cognitive-behavioral therapy in panic disorder. *In: Revista Brasileira de Psiquiatria*. 30 (Suppl 2), 2008, s81-7.

MARTÍNEZ-GONZÁLEZ, A.E., PIQUERAS-RODRÍGUEZ, J.A. The effectiveness of cognitive-behavioural therapy in affective and anxiety disorders using functional neuroimaging. *In: Revista de Neurologia*. 50(3), 2010, p.167-78.

MCCARTHY M. Director of top research organization for mental health criticizes DSM for lack of validity. *In: BMJ*, 346, 2013, p. f2954.

MCHUGH, R.K., SMITS, J.A., OTTO, M.W. Empirically supported treatments for panic disorder. *In: Psychiatric Clinics of North America*. 32(3), 2009, p. 593-610.

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*, São Paulo: Editora Perspectiva.2000.

MIDDLETON, N., GUNNELL, D., WHITLEY, E., DORLING, D., FRANKEL, S. Secular trends in antidepressant prescribing in the UK, 1975-1998. *In: Journal of Public Health Medicine*. 23(4), 2001, p. 262-267.

MIKULIC, M. Pharmaceutical market: worldwide revenue 2001-2020. Statistic. 2021. Disponível em: <https://www.statista.com/statistics/263102/pharmaceutical-market-worldwide-revenue-since-2001/>.

MOJTABA, R., OLFSO, M. National trends in psychotropic medication polypharmacy in office-based psychiatry. *In: Archives of General Psychiatry*. 67(1), 2010, p. 26-36.

OLIÉ, J.P., ELOMARI, F., SPADONE, C., LÉPINE, J.P. Antidepressants consumption in the global population in France. *Encephale*. 28(5 Pt 1), 2008, p.411-417.

OMS. *CID-10: Classificação de Transtornos Mentais e de Comportamento, Décima Edição*. Porto Alegre: ARTMED editora. 1993.

PEIXOTO, P. T.C. Do esquadrinhamento dos corpos à invenção de práticas instituintes nos ambulatórios de saúde mental: três movimentos para a heterogênese. *Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense*. Niterói (RJ): 2007.

_____. Cartografias Afetivas em Musicoterapia: caminhos para o artesão de si. In: *Musicoterapia no Rio de Janeiro - Novos Rumos*. 1 ed. (Org.) Costa, C.M. Rio de Janeiro: Editora CBM, 2008, v. 1, p. 100-146.

_____. ; REGGIO, D. Espaços expressivos: Diversidade e Heterogênese Urbana. In: *Visões (Rio de Janeiro. Impresso)*. 8, 2010, p. 8-28.

_____. *Heterogênese, saúde mental e transcomposições: composições coletivas de vida*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Multifoco. 2012.

_____. *Composições Afetivas, Cidade e heterogênese Urbana: para uma Democracia Composicional*. Rio de Janeiro: Paulo-de-Tarso edições. 2016.

RAUTER, C. ; PEIXOTO, P. T. C. . Psiquiatria, Saúde Mental e Biopoder: Vida, Controle e modulação no Contemporâneo. In: *Psicologia em Estudo (Impresso)*, 14, 2009, p.167-275.

SCHULTZ, M.M., FURLONG, E.T., KOLPIN, D.W., WERNER, S.L., SCHOENFUSS, H.L., BARBER, L.B., BLAZER, V.S., NORRIS, D.O., VAJDA, A.M. Antidepressant pharmaceuticals in two U.S. effluent-impacted streams: occurrence and fate in water and sediment, and selective uptake in fish neural tissue. In: *Environmental Science & Technology*. 44(6), 2010, p. 1918-1925.

SHERRILL JT, KOVACS M. Nonsomatic treatment of depression. In: *Psychiatric Clinics of North America*. 27(1), 2004, p. 139-154.

TAN CH, SHINFUKU N, SIM K. Psychotropic prescription practices in east Asia: looking back and peering ahead. *Curr Opin Psychiatry*. 2008 Nov;21(6), p.645-650.

VEDANTAM, S. Antidepressant Use by U.S. Adults Soars - Cost and Risk Questions Mount in Face Of Overall Surge in Prescription Drugs. *The Washington Post*. 2004, p. A15, Disponível em: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A29751-2004Dec2.html>.

VERSOLATO, B. Nação Rivotril. Superinteressante, 280, 2010, p. 86-89.

THE WHOQOL GROUP. The development of the World Health Organization quality of life assessment instrument (the WHOQOL). In: *Quality of life assessment: international perspectives*. (Org.) Orley, J., Kuyken, W. Heidelberg: Springer Verlag; 1994, p. 41-60.

Submetido: 18 de julho de 2022

Aceito: 18 de agosto de 2022

Kierkegaard e as personificações dos estágios na existência

Kierkegaard and the personifications of stages in existence

Myriam Moreira Protásio¹

Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro (IFEN)

Ramon Bolívar C. Germano²

Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

84

RESUMO

O tema dos estágios da existência perpassa toda a produção de Kierkegaard. Ele teve sempre o cuidado de mostrar que estético, ético e religioso não são etapas que acontecem apartadas uma da outra, como num modelo sistemático, mas acontecem ao mesmo tempo, uma vez que se dão na existência e se realizam enquanto existência. Mas, em termos da construção de um pensamento clínico em psicologia, o que seria importante ainda se entender acerca dos estágios? Que relação ainda podemos fazer entre as caracterizações e personificações, às quais Kierkegaard, sob pseudônimo ou não, lança mão para apresentar os estágios? E, finalmente, como essa questão perpassa um pensamento clínico ou um pensamento existencial em psicologia? Nosso objetivo com este texto é responder a estas questões. Começaremos por esclarecer o sentido de comunicação indireta no projeto de Kierkegaard. Em seguida, apresentaremos as caracterizações dos diferentes estágios para, então, esclareceremos o sentido de tarefa por meio da apresentação de algumas personificações dos estágios. Por fim, pensaremos as repercussões para um pensamento clínico em psicologia. Veremos que Kierkegaard recorre aos estágios e suas personificações ambicionando tirar o leitor de seu modo confortável de pensar e agir.

PALAVRAS-CHAVE

Estético; Ético; Religioso; Pensamento clínico

ABSTRACT

¹ E-mail: myprotasio@yahoo.com, Orcid: 0000-0002-2156-9269

² E-mail: bolivargermano@gmail.com, Orcid: 0000-0002-4175-2108.

The theme of the stages of existence is present throughout Kierkegaard's production. He was always careful to show that aesthetic, ethical and religious are not stages that happen apart from one another, as in a systematic model, but happen at the same time, since they take place in existence and take place as existence. But, in terms of the construction of clinical thinking in psychology, what would still be important to understand about stages? What relationship can we still make between the characterizations and personifications, which Kierkegaard, under a pseudonym or not, uses to present the stages? And finally, how does this question permeate clinical thinking or existential thinking in psychology? Our goal with this text is to answer these questions. We will start by clarifying the meaning of indirect communication in Kierkegaard's project. Then, we will present the characterizations of the different stages and, then, we will clarify the sense of task through the presentation of some personifications of the stages. Finally, we will think about the repercussions for clinical thinking in psychology. We will see that Kierkegaard resorts to stages and their personifications, aiming to take the reader out of his comfortable way of thinking and acting.

KEYWORDS

Aesthetic; Ethical; Religious; Clinical thinking

INTRODUÇÃO

Ao nos acercarmos da obra de Kierkegaard, percebemos que o tema dos estágios³ da existência perpassa toda sua produção e que ele teve sempre o cuidado de mostrar que estético, ético e religioso não são etapas que acontecem apartadas uma da outra, como num modelo sistemático, mas acontecem ao mesmo tempo, uma vez que se dão na existência e se realizam enquanto existência. Para sustentar nossa interpretação tomamos que o próprio Kierkegaard, como editor de suas obras, cuidou para publicar obras estéticas e éticas e, ao mesmo tempo, textos religiosos ou edificantes de forma a não deixar dúvidas de que ele não se tornou religioso com o tempo. Em seu texto póstumo *Ponto de Vista do meu trabalho como autor* (KIERKEGAARD, SKS, 16) ele diz explicitamente que não se tornou um escritor religioso com o tempo, mas que o religioso esteve presente desde o início, assim como o estético se fazia presente no final.

Mas, o que podemos concluir a partir da problemática dos estágios? O que seria importante ainda se entender acerca dos estágios? Que relação ainda podemos fazer entre as caracterizações e personificações, às quais Kierkegaard, sob pseudônimo ou não, lança mão para apresentar os estágios? E, finalmente, como essa questão perpassa um pensamento clínico ou um pensamento existencial em psicologia?

Para responder a estas questões precisaremos fazer um percurso que 1- esclareça o sentido de comunicação indireta no projeto de Kierkegaard; 2- apresente as

³ Utilizamos “estágios” ao invés de “estádios” por razões etimológicas e, consequentemente, semânticas. “Estádio”, ao que tudo indica, provém do grego *stádion*, que designa uma medida itinerária (Cf. NASCENTES, 1955, p.194). Já “estágio” deriva supostamente do francês *stage*, do latim *staticu*, tendo este último um sentido relativo à moradia ou obrigação de residência (Cf. NASCENTES, 1955, p.194). Pensamos que, em português, “estágio” conserva um sentido mais dinâmico do que “estádio”, tendo este último uma conotação mais “espacial”. Por isso optamos pela primeira opção.

caracterizações dos diferentes estágios e esclareça o sentido de tarefa, ou de um ponto fixo que oriente a existência; 3- apresente algumas personificações dos diferentes estágios e o modo como se desenha o caminho, ou seja, o modo de caminhada em cada um. Por fim, retomaremos as questões e tentaremos respondê-las pensando a clínica psicológica como espaço que resguarda a possibilidade de, em meio à nossa tendência a nos orientar pelo discurso do mundo, o Si possa apropriar-se do si mesmo que pode ser.

A COMUNICAÇÃO INDIRETA

A temática dos estágios da existência parece ter um lugar fundamental no pensamento de Kierkegaard, na medida em que pensar em estágios implica, imediatamente, que se considere a existência como movimento. Uma questão que emerge imediatamente daí diz respeito a uma tendência interpretativa, oriunda de uma leitura específica da dialética de matiz hegeliana, que assume a superioridade de um estágio em relação ao outro mediante a superação sistemática e, portanto, intrinsecamente racional, de um estágio pelo outro. A nosso ver, o modo como Kierkegaard entende os *estágios* diverge justamente dessa linha reta prevista em uma escada ascendente. Estamos convencidos de que esta posição ficará assegurada ao longo do desenvolvimento deste trabalho.

Por ora, importa frisar que Kierkegaard pensa e constrói sua obra como uma forma de comunicação de interioridades – ele quer deixar aberto o caminho para que o leitor, aquele que se relaciona com o texto (a arte), julgue a si mesmo e se aproprie de si mesmo e, eventualmente, transforme a si mesmo. Essa forma de comunicação não pode ser direta, não se dá como uma transmissão de conteúdos fixos, mas deve antes implicar na mobilização interior do interlocutor. Trata-se, como tal, de uma comunicação indireta dirigida ao leitor e à tarefa de realizar-se como aquele que ele deve ser. Num país em que todos são cristãos na certidão de nascimento, a tarefa é tornar-se cristão na existência. Deste modo o *tornar-se cristão* diz o mesmo que tornar-se humano, tornar-se si mesmo. Os estágios mostram variações ou modalidades de realização dessa tarefa.

Diferente de grande parte da produção intelectual comum (seja ela literária, filosófica, teológica etc.) a produção autoral de Kierkegaard cumpre o papel de um *empreendimento* ou de uma *atividade* que, sendo manifestamente teórica, tacitamente pretende ter uma repercussão na vida concreta do seu leitor⁴. Isso, no entanto, não no sentido corriqueiro de que, ao lê-lo, o leitor aprenderia algo que poderia enfim aplicar à sua existência, como se se tratasse de um *manual de instruções* cujo sentido é bem determinado e não quer jamais se prestar às ambiguidades de uma exposição indireta, sendo o mais preciso e direto possível. Não, e muito pelo contrário: ter uma repercussão na vida concreta do leitor significa entregar-lhe a pena, quer dizer, torná-lo *autor* daquilo que ele lê. Mas o que isso significa?

Primeiramente, significa reconhecer que nenhum conteúdo interior pode ser

⁴ Não do seu “público leitor”, porque a obra jamais se dirige ao “público”, mas sempre ao indivíduo singular em sua existência concreta.

transmitido de maneira *neutra*, como se a situação daquele que o recebe não influísse na própria constituição do conteúdo. Acontece justamente o contrário: o sentido não deriva simplesmente do conteúdo transmitido, mas da *relação para com o conteúdo*. É na *relação* entre o conteúdo e o receptor que o próprio conteúdo adquire seu sentido, e isso sobretudo num significado determinado, a saber: que a *situação* em que o receptor se encontra é determinante do conteúdo que se lhe transmite. Essa consciência obriga o autor comprometido a, antes de mais, prestar acurada atenção à *situação* do leitor a quem ele pretende dirigir o seu texto. Em seguida, sendo talvez o que mais importa, é preciso que o autor leve o leitor a encontrar-se consigo mesmo, a deparar-se com a sua própria *situação* ou perceber enfim o “lugar” de onde ele lê. Com outras palavras, importa que o leitor se torne cada vez mais autônomo em relação ao texto, de tal maneira que se distancie cada vez mais do papel de simples leitor passivo para aproximar-se do papel mais ativo de “autor”.

Mas a dificuldade inicial consiste em comunicar um conteúdo que está fortemente sujeito ao mal-entendido – e não simplesmente porque toda comunicação conserva em si mesma algo de equívoco, mas sobretudo porque aquilo que se quer comunicar, no caso de Kierkegaard, possui um caráter acentuadamente existencial, quer dizer, diz respeito a um conteúdo que quer ter uma repercussão não meramente intelectual, mas que pretende atingir âmbitos existenciais de sentido, visões de mundo ou leituras da existência que nem sempre condizem com o *sentido* que pretende ser comunicado.

Ora, a forma menos indicada de se evitar o mal-entendido é aquela de uma comunicação que se pretende direta, que tenta restringir-se única e exclusivamente ao conteúdo transmitido sem levar em conta a situação daquele que o recebe. Diante de um conteúdo direto a única coisa que o receptor pode fazer é apreendê-lo segundo sua própria situação – afinal não podemos nos relacionar com conteúdo algum de maneira “des-situada”. O conteúdo comunicado diretamente – o que em si já é algo bastante controverso porque não existe a rigor uma comunicação puramente direta – é simplesmente assimilado pelo receptor como reiteração da ilusão em que se encontra. Com outras palavras, a melhor forma de ser mal-entendido é sendo direto. Quanto mais direto se conseguir ser, mais mal-entendido poderá ser o conteúdo comunicado. Tentar evitar o mal-entendido expressando-o diretamente é esforço não só inútil, mas contraproducente⁵. A via tem que seguir por um sentido inverso, pelo caminho da comunicação indireta⁶.

Diante disso, vemos dois eixos de sustentação para o gesto (a comunicação) de Kierkegaard: a consciência de si como um existente que busca realizar-se de forma plena, não no sentido de tornar-se objetivo, mas no sentido de ter de realizar uma

⁵ Sobre isso conferir *Ponto de Vista do meu trabalho como autor* (SKS 16, 27). Em português KIERKEGAARD, 2002, p. 45 em diante.

⁶ Sobre o tema da comunicação conferir, por exemplo, *Kierkegaard on Art and Communication* (PARTTINSON, 1992).

harmonização entre as forças que o constitui (interior/exterior, indivíduo/multidão, criador/criatura, universal/singular). Neste sentido, sua obra é comunicação consigo mesmo, cuidado de si, este que pode realizar existencialmente a tensão que ele é. Mas este Si não é solipsista e só acontece na existência, ou seja, na vida em comum, na existência junto ao outro. Neste sentido Kierkegaard se comunica também com o outro, seus leitores, tomando sua obra como um mesmo espaço de comunicação dialógica no qual comunica vida. É para o existente na existência que tudo é possível, ou seja, que vir a ser si mesmo, encontrar sua verdade, pode se dar ou não, e por isso é preciso sustentar, no diálogo, a possibilidade de mudança, de transformação.

Veja-se, por exemplo, o que diz Johannes Climacus no *Pós-Escrito*, (KIERKEGAARD, 2013a):

Suposto que alguém quisesse comunicar que não é a verdade que é a verdade, mas que é o caminho que é a verdade, ou seja, que a verdade está apenas no vir-a-ser, no processo de apropriação, e que, portanto, não há resultado [...] Onde o indivíduo, a subjetividade é o importante e a apropriação o principal [...] a comunicação é uma obra de arte, duplamente refletida e sua primeira forma consiste justamente na astúcia de manter as subjetividades religiosamente separadas uma da outra, para que não venham a se fundir na objetividade (p. 80-82).

88

Entendemos, com isto, que não se trata de decidir se alguém, se um existente, está consciente ou não de si e de sua verdade, se sabe de si ou não, mas de sustentar que esse tipo de pensamento seja possível de forma a que alguém seja na existência este pensamento, realize na existência a verdade que pode ser. Kierkegaard faz de sua comunicação indireta o caminho de um tipo de arte que quer, ao mostrar modos diferentes de perfazer o caminho, confrontar o leitor consigo mesmo e com seu modo de caminhar, enfatizando continuamente que o importante não é o caminho em si, mas o modo como se perfaz o caminho. Veja-se, especialmente, o *Evangelho dos sofrimentos*, de 1847 (KIERKEGAARD, 2018).

Kierkegaard afirma que seu trabalho como autor tinha o propósito de ajudar seus contemporâneos a conhecerem sua existência como iludida, como sendo o que em ato não era, e despertarem para a tarefa de sair da ilusão. Com isso queremos chamar a atenção para a presença do outro, ou melhor, para a relação com o outro como um elemento fundamental da obra de Kierkegaard, não o outro abstrato, mas o outro que se relacionava com ele na medida em que lia suas obras. Kierkegaard tinha nessa relação a ocasião para apropriação de si, para que o outro visse a si e julgasse a si e, eventualmente, mudasse a si mesmo.

Embora haja um problema, a ilusão em que os homens preferem viver e a possibilidade de conversão, de sair da ilusão, não há nenhum resultado garantido pelo caminho apontado nas obras e o único que se tem é o caminho, ou melhor, o modo como se caminha e como nos relacionamos com o a direção assumida no caminho. Há, portanto, uma direção e uma medida que pode nos dizer se o caminho está ou não nos ajudando a realizar a direção apontada, ou seja, se estamos realizando o Si que podemos ser.

A comunicação indireta deve ser entendida como um caminho de pensamento, um método para alcançar o homem em suas ilusões cotidianas e provocá-lo, inquietá-lo de forma a que, no desconforto, este homem possa julgar a si e, eventualmente, mudar a si mesmo. E isso é o que interessa a uma psicologia clínica que sabe que o fundamento da existência é a tensão entre a precariedade em que existimos, no sentido de não haver nenhum direcionamento previamente dado ou garantido; a tarefa, o ter de existir nessa existência; e a possibilidade de alcançar certa consistência, certo lastro que oriente a caminhada, que nos diga que estamos no caminho. Podemos realizar muitas coisas, mas apenas uma realiza a minha tarefa, ou seja, a possibilidade que é a minha. A tensão diz, justamente, da possibilidade de que nos percamos no caminho, ou seja, que há muitos caminhos, mas apenas um realiza a minha verdade.

OS ESTÁGIOS NA CONSTITUIÇÃO DA EXISTÊNCIA

Vimos que, quando nos referimos à ideia dos estágios, assim como desenvolvida por Kierkegaard, não podemos pensar que estamos diante de um pequeno “sistema” independente de tudo o mais. Na verdade, a teorização sobre os estágios insere-se em um horizonte de pensamento muito mais amplo e multifacetado. A nosso ver, a intenção de Kierkegaard não é fazer uma simples descrição de graus distintos de constituição da existência humana, ao modo de uma “taxonomia”. Por trás daquilo que poderíamos chamar de *teoria dos estágios* vige uma construção muito mais complexa sobre o núcleo do *humano*, sobre a constituição própria do homem compreendido como um *Si* (*Selv*). Para nos aproximarmos do problema, apelemos para uma passagem potencialmente esclarecedora extraída da *Doença para a Morte*:

O Si é a síntese consciente de infinitude e finitude que se relaciona consigo mesma e cuja tarefa é tornar-se si mesma, o que só pode ser feito pela relação com Deus. Mas tornar-se si mesmo é tornar-se concreto. Mas tornar-se concreto não é nem tornar-se finito nem tornar-se infinito, pois o que deve tornar-se concreto é já uma síntese. O progresso deve, portanto, consistir em afastar-se infinitamente de si mesmo na infinitização do Si e infinitamente retornar a si mesmo na finitização. Se, pelo contrário, o Si não vem a ser si mesmo, então está desesperado, quer saiba disso ou não (KIERKEGAARD, SKS 11, 146).

Este fragmento sintetiza de maneira exemplar a compreensão do humano em torno da qual orbita a “teoria dos estágios”. Como síntese consciente, o Si é retesado pelas forças contrárias exercidas a um só tempo pela finitude e pela infinitude. Seu ser, como tal, deve então estar constituído como *tarefa* de harmonização da síntese. Ser um Si significa estar lançado da exigência de tornar-se si mesmo, isto é, de tornar-se a síntese que cada um já é de partida. Sendo assim, em que consiste a dificuldade? Propriamente na tarefa de manutenção do equilíbrio da síntese. Trata-se de ser finito sem perder de vista a infinitude de si e, inversamente, de ser infinito sem abolir a

finitude. Um poeta espanhol de sensibilidade ímpar deu forma artística a essa intuição crucial que encontramos nos textos de Kierkegaard:

¡Sí, cada vez más vivo
- más profundo y más alto -,
más enredadas las raíces
y más sueltas las alas!
¡Libertad de lo bien arraigado!
¡Seguridad del infinito vuelo! (JIMENEZ, 1919, p. 82)

A esse movimento de alçar-se ao céu sem perder o contato com o chão Anti-Climacus chamou de “tornar-se concreto”. Essa concretude consiste, passe a repetição, em “afastar-se infinitamente de si mesmo na infinitização do Si e infinitamente retornar a si mesmo na finitização”. Quer dizer: *tornar-se concreto* é reconciliar-se com as duas forças que tencionam o ser do homem puxando-o a uma só vez para baixo e para cima; é ser capaz de “exprimir absolutamente o sublime no pedestre” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 97). Depreende-se daí, antes de mais, que o ser humano, compreendido como um Si, permanece aquém de sua concretude caso sua vida seja reduzida exclusivamente à dimensão da finitude ou caso se perca numa infinitude fantástica. “Finitude” é aqui sinônimo de determinação, de imediatidade, de materialidade, de necessidade, de tempo. Lidamos com a dimensão finita de nossa existência através do entendimento, do saber, do cálculo, da ciência, em suma, da abordagem objetiva. Mas esta dimensão finita não comprehende o “todo” de nossa constituição como humanos. Ser homem é ser finito, mas ao mesmo tempo ser trespassado pela dimensão da infinitude. Esta última é sinônimo de indeterminação, de consciência, de espiritualidade, de liberdade, de eternidade. Quando não somos capazes de viver segundo a integração dessas duas forças, então estamos aquém de nossa concretude, de nosso Si. Kierkegaard chama de *desespero* a essa defasagem na síntese consciente do Si. Mais ainda: sendo constituído como tal, o Si só pode tornar-se concreto em se tornando inteiro, integral, isto é, finito e infinito a um só tempo.

Mas o que isso significa? Anti-Climacus afirma em primeiro lugar que a tarefa é afastar-se infinitamente de si mesmo na infinitização do Si. Ora, infinitizar-se não é criar uma representação fantástica de si mesmo, flutuar numa vã abstração que não passa de delírio. O que está em jogo aqui é o movimento pelo qual o Si é capaz de renunciar à sua posição autocentrada. “Afastar-se infinitamente de si mesmo” significa renunciar ao *egocentrismo*, ou seja, à absolutização do Eu finito e imediato. Trata-se de um *desprendimento* em relação às coisas finitas, mais ainda, um desprendimento em relação a si mesmo. Mas esse desprendimento não pode implicar em um extravio total do Si, tanto que a um só tempo há que se “retornar a si mesmo na finitização”. Sim, a renúncia da posição autocentrada do Eu deve ao mesmo tempo reposicioná-lo na finitude, mas agora segundo uma nova postura, segundo uma reorientação existencial do Si em sua situação concreta. Voltaremos a isso um pouco adiante. Por ora, fixemos o que nos parece urgente aqui. O que caracteriza o *estágio estético* é exatamente aquela posição autocentrada do Eu. Uma existência estética é aquela que se situa

exclusivamente nas formas imediatas de constituição do Eu. O esteta não consegue “afastar-se infinitamente de si mesmo”, ou seja, desprender-se de si, “perder a sua vida”. Evidentemente ecoa por trás desta ideia a asseveração de Jesus nos evangelhos: “quem quiser salvar a sua vida, perdê-la-á [...]” (Mc 8, 35). O que preside a existência estética é essa necessidade premente de salvar a própria vida, de aproveitá-la, de não desperdiçá-la ou, para usar uma expressão fixada por Wilhelm em *Ou-Ou*, de “gozar a vida” (Cf. KIERKEGAARD, 2007b, p. 167). O existente estético não faz o movimento de infinitização que o afasta de suas demandas e preocupações imediatas. Não existe para ele uma instância superior cujo valor provoque o deslocamento do seu Eu de sua posição autocentrada. Por isso a característica própria do modo de vida estético é o *egocentrismo*, sem que essa palavra implique em qualquer juízo de ordem moral, nem tampouco sugira qualquer coisa como egoísmo ou narcisismo.

Falar em “egocentrismo” sugere antes uma postura que determina o modo como nos relacionamos com o real. Considerada desde o ponto de vista do Eu (*ego*), a realidade é reduzida à condição de objeto. O que caracteriza essa postura objetivante é, antes de tudo, a estruturação do real como âmbito de atuação e manipulação do sujeito. Com outras palavras, a postura egocêntrica implica na determinação da realidade como *mundo*. O mundo não é uma realidade com valor intrínseco, mas uma instância referente ao eu, ou seja: *mundo* é sempre o mundo de um eu, sempre uma *representação*, nunca um verdadeiro *presente*. Aderência ao mundo, com efeito, não é senão o olhar fixo do Eu para si mesmo, para aquilo que é de sua alçada e que determina o âmbito de sua atuação, ou seja, o seu domínio. Dizemos, neste sentido, que o mundo é o domínio do Eu – tanto no sentido de que o eu domina o seu mundo, quanto no sentido de que o seu mundo o domina. Mas em que sentido o *mundo* domina o Eu? Ora, tornando-se uma determinação imediata. Expliquemo-nos.

O que entendemos aqui por “mundo” não é senão o âmbito de sentidos que nos abre para a experiência, a lida e o manejo das coisas. Mas a característica singular desse âmbito de sentidos é que ele se fixa como um *imediato*. Mundo é sentido imediato, dado, prefixado. Isso é curioso porque sabemos muito bem que tudo que é *sentido*, ideia, visão de mundo, faz parte do nosso lado consciente e ideal, ou seja, mediato. Mas o que Kierkegaard percebe muito bem é que nós vivemos em muitos âmbitos de sentido que, na verdade, se tornaram imediatos, como se fossem naturais. São determinações que organizam e dão sentido às nossas vidas de forma já dada, pressuposta. Sobre isso diz Ferro (2015, p.11): “Todo o sentido é ideal, mas nós vivemos com base em sentidos de que não reparamos a idealidade, porque são como que anteriores a nós”. É como se houvesse *sentidos imediatos, categorias imediatas*. É o que chamamos aqui de *mundo* e que, como tal, corresponde ao âmbito de sentido imediato do Eu. É isso que significa egocentrismo, é a presidência dos sentidos imediatos do Eu, isto é, do mundo. É essa postura que Kierkegaard parece designar com a ideia de *estágio estético*.

O esteta é aquele que se orienta exclusivamente pelos seus sentidos imediatos e que, como tal, não realiza o movimento de infinitização do Si que implicaria em um “abandono” ou em uma “perda” do *mundo*. Para utilizar uma terminologia mais em voga, diríamos que o *estágio estético* – que só pode ser pensado sob a perspectiva mais ampla que inclui o *ético* e o *religioso* – é aquele que está completamente orientado pela mundividência imediata do Eu, ou seja, pelas condições dadas da *imanência*. Quer dizer que as instâncias de orientação do sujeito não partem aqui de uma experiência de *transcendência*. O que os estágios *ético* e *religioso* atualizam é exatamente essa experiência da transcendência que, por assim dizer, subverte a mundividência imediata do Eu. Ora, isso consiste em trazer para junto da imanência um elemento de indeterminação e de risco. Com efeito, por mais variegada que seja a vida estética, ela permanece sempre no âmbito restrito das mundividências imediatas do Eu. Em suma, a vida estética se autorregula a partir de suas próprias demandas e inclinações imediatas. É isso que a diferencia dos elementos *ético* e *ético-religioso*. O indivíduo orientado eticamente, por exemplo, regula sua vida a partir de um compromisso existencial para com um elemento “incondicionado”. Sobre isso permitamo-nos uma citação um pouco mais longa dos papéis de Kierkegaard que pode nos ajudar:

É certamente verdadeiro [...] que tanto mais insignificante se torna a vida, tanto mais fácil [ela é] e que, em geral, a vida realmente, num certo sentido, se tornou fácil. [...] Mas por outro lado isto tem, todavia, a sua dificuldade; quando um homem ou uma geração tem de viver em e para fins finitos, a vida torna-se um redemoinho, [algo] sem sentido e ou uma desesperada arrogância ou uma desesperada desolação. Tem de haver peso – tal como o relógio ou o trabalhar do relógio precisa de um grande peso para funcionar correctamente, e o navio precisa de um latro [...] E porque desapareceu o peso, por isso o relógio já não trabalha, por isso o navio capota, e por isso a vida humana é um redemoinho (KIERKEGAARD apud FERRO, 2015, p.131).

92

O que Kierkegaard aqui chama de “fins finitos” é exatamente aquilo que designamos com a palavra *mundo*⁷. O modo de ser estético é este que está condicionado pelos sentidos mundanos. Esses sentidos recebem seu valor do próprio Eu, embora, como vimos, assumam um caráter de imediatidade (como “categorias do imediado”). Quando um homem vive em e para fins finitos, é como se ele vivesse por si mesmo e para si mesmo, isto é, entregue à sua subjetividade imediata. Isso porque todo valor atribuído às determinações finitas provém do próprio sujeito, mas não necessariamente a partir de uma constituição ativa de sentido, antes a partir de sua própria situação imediata, de seus valores anônimos, de segunda mão. Neste caso, é como se esses sentidos imediatos que constituem o mundo do Eu fossem o seu próprio lastro. Na prática significa que esse Eu se toma a si mesmo como o lastro de suas ações.

⁷ O conceito de *mundo* aparece em Kierkegaard em outros lugares. Veja-se, por exemplo, o uso central desse conceito no discurso edificante *Adquirir a Sua alma na paciência* (KIERKEGAARD, 2007a).

Ora, ser seu próprio lastro, *sob o ponto de vista ético*, é um absurdo. Pois o que caracteriza a ética é exatamente o fato de que a injunção prática pesa sobre o indivíduo de maneira absoluta, não estando sujeita ao seu arbítrio. Se o sujeito deve, por assim dizer, endossar um sentido ético, ele o faz *eticamente* apenas na medida em que esse sentido adquire para ele um valor absoluto. Do contrário ele permanece numa relação estética com aquele “sentido”. Mas é aquele valor absoluto e incondicionado que significa “peso”, “lastro”. A “subjetividade” estética não se constitui na relação para com esse peso. É uma subjetividade sem “gravidade”. A palavra gravidade remete à ideia de seriedade, mas ao mesmo tempo à ideia de peso, daquilo que pesa (*gravis*).

Uma subjetividade ética é sempre grave, ainda que seja a mais leve e jovial que existe. Essa gravidade não é exterior, não é trejeito, não é sisudez, nada disso. A gravidade ética é a presença de um peso que pesa sobre uma subjetividade que, como tal, passa a ser determinada por esse peso. Um sujeito ético é um João Teimoso. Ele tem um peso, de modo que permanece centrado, ainda que seja empurrado para lá e para cá. Uma personalidade estética é um João Volúvel: porque não tem peso, está por conta própria, caindo para todos os lados, seja pela força do seu arbítrio ou dos seus desejos e inclinações, seja pela força das circunstâncias. Em termos formais, a subjetividade estética é volátil. Volúvel é aquilo que se volve facilmente, que pode mudar de direção com facilidade, mesmo que nunca mude. Essa volubilidade, como se disse, provém exatamente da falta de “peso”.

Mas, precisamos nos perguntar: o que é esse peso? É óbvio que não se trata aqui de fazer uma apologia do pesar, da tristeza, do cansaço de arcar com um fardo. O peso é um centro de força, um ponto fixo. O que Kierkegaard parece sugerir, em última instância, é que o “lastro” só pode ser algo *incondicionado*, ou seja: para que a subjetividade não se perca na confusão de sentidos anônimos e imediatos, ela tem que se determinar em sua relação com o *incondicionado* ou, como dirá Johannes Climacus, com o *absoluto*⁸.

Mas aqui está o ponto nuclear. O incondicionado, o absoluto, não é um objeto, uma ideia, uma representação ou qualquer coisa do tipo. O “absoluto” só se dá para o sujeito existente como uma vida, uma ação, uma postura existencial. É isso que é importante perceber antes de tudo. A relação com o absoluto que marca a passagem para o ético e para o ético-religioso não capta o absoluto pelo pensamento, mas pela ação. Eu não me relaciono com o incondicionado como se me relacionasse com uma coisa ou com uma idéia, com algo exterior, com qualquer finitude. Eu me relaciono com ele na medida em que transformo a minha vida e a minha ação. Poderíamos dizer que o absoluto só existe para a ação, não para a ideia. Pensar no absoluto não é pensá-lo, pois pensá-lo é, propriamente, suprimi-lo. Por isso não se trata de descobrir ou de conhecer o absoluto para depois se relacionar com ele. Antes o contrário: só existe relação com o absoluto em ato. O absoluto não é uma possibilidade, mas só existe como realidade. Precisamos dizer mais uma palavra sobre isso.

⁸ Sobre isso conferir o texto *Crise, Confusão e modo de pensar a Ética* (FERRO, 2015).

Em *Ou-Ou*, o juiz Wilhelm diz que, em se tratando da decisão ética “não se trata tanto de eleger o correto, mas sim da energia, da seriedade e do *pathos* com que se elege” (KIERKEGAARD, 2007b, p. 157). Ora, o que ele quer dizer com isso? Que no caso da ética o essencial é o “como”, não o “que”. O que caracteriza a subjetividade ética não é que ela se relaciona com o correto, com o direito, com o justo, etc. O que a caracteriza é o fato de que, na relação, sua existência é transformada absolutamente; sua existência adquire um valor absoluto. Ora, esse valor absoluto não é algo que eu possuo e ponto final. O que se ganha aí não é nada dado, mas uma *tarefa*, a necessidade de um empenho, de um esforço continuado. Por isso se lê em *Ou-Ou*, que “o que vive de maneira estética [...] por toda parte só vê possibilidades [...]; o que vive de maneira ética, pelo contrário, vê *tarefa* por toda parte” (KIERKEGAARD, 2007b, p. 226).

Essa constituição da existência como “*tarefa*” é o traço distintivo do “ético”. A *tarefa* é algo interior, é para já, não depende das circunstâncias. No lugar em que se está a *tarefa* está dada. As possibilidades, pelo contrário, são extrínsecas, dependem das circunstâncias e podem ser perfeitamente “catadas” de modo avulso. Por isso aquele que vive de maneira estética não tem uma relação interior consigo mesmo, antes está determinado pela exterioridade (o que só é um problema, note-se bem, quando pensamos essa forma de vida desde a perspectiva ampla que inclui o ético e o ético-religioso).

Dito isso, importa notar que os estágios ético e ético-religioso trazem à tona exatamente aquele elemento de infinitização e de retorno à finitude como sugerido por Anti-Climacus (que, vale salientar, fala desde o ponto de vista religioso). Seria certamente um mal-entendido tomar esse movimento de infinitização como um mero remetimento fantástico para fora de si mesmo. O retorno à finitude garante que esse movimento de infinitização não implique numa fantasmagórica existência *in abstracto*. Essa concretização está vinculada intimamente ao que dizíamos logo acima. A infinitização não é da ordem do pensamento nem das possibilidades avulsas, mas da ordem da ação, da concretude existencial. Johannes Climaus formula isso expressamente no *Pós-Escrito* (KIERKEGAARD, 2013a, p. 140): “o caso é o seguinte: o indivíduo só se torna infinitizado graças à aventura de risco”. Ou seja, o indivíduo não vive segundo sua dimensão infinita (eterna, diz Climaus) senão assumindo esse risco existencialmente, isto é, transformando sua existência de acordo com essa dimensão.

Com efeito, o compromisso vital para com o incondicionado ou, podemos dizer, a relação para com o absoluto é objetivamente incerta, é uma insegurança total em termos objetivos, numa palavra, é um *risco*. Lemos ainda: “a existência do bem ético absoluto só pode ser demonstrada pelo fato de o indivíduo, ele mesmo existindo, expressar que este existe” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 140). A intuição de Kierkegaard aqui é essencial. O indivíduo precisa estabelecer uma relação vital com algo que esteja à altura de sua estrutura eterna. Mas esse algo não é um “algo” no sentido de que podemos conhecê-lo objetivamente. O que determina a existência desse bem ético não é o conhecimento que tenho dele, mas a transformação da minha existência concreta que, como tal, passa a encarnar esse bem. A isso Kierkegaard chama de *pathos existencial* ou *pathos ético* e afirma que ele é a *ação* ou a *transformação da existência* (Cf. KIERKEGAARD, 2016, p. 147). Assim, como *ação* – como empenho e franco interesse –

a infinitização ao mesmo tempo se dá como retorno ou retomada da finitude (agora compreendida como *tarefa*). É essa *transformação da existência* que determina os modos de ser ético e ético-religioso. Por meio dela a existência assume o caráter de *testemunho*.

PERSONIFICAÇÕES NOS ESTÁGIOS DA EXISTÊNCIA

Os estágios da existência são postos por Kierkegaard por meio de suas diferentes assinaturas em seus diferentes textos. Alguns textos parecem colocar em questão de forma mais clara certos traços dos estágios: ora estético, ora ético, ora religioso. Nisso nos deteremos agora: tomaremos alguns destes textos para exemplificarmos personificações nos diferentes estágios. Isso pode nos ajudar a entender como o problema de *tornar-se cristão* (KIERKEGAARD, 2002) ou *tornar-se Si* se coloca em cada caso e em relação a que ele se coloca. Vamos começar por algumas personificações estéticas no interior da obra *Ou-Ou* (KIERKEGAARD, 2013b).

A existência estética não tem uma conformação única no interior das obras de Kierkegaard. O elemento central da existência do estético é o gozo. O que importa é desfrutar a vida. O elemento da existência estética é a sensualidade, os prazeres corporais (sexo, alimentação), mas também as sensações movimentadas pela imaginação e pela memória. O tempo de sua realização é o imediato. Ou seja, o que orienta as ações numa existência marcadamente estética é o mundo enquanto fruição. Uma personificação desse modo de existir é a figura genial de Don Juan na primeira parte do livro *Ou-Ou* (KIERKEGAARD, 2013b) no texto intitulado *Os estágios eróticos imediatos*. O autor "A" defende que a genialidade sensual é musical, porque é imediata, movimento contínuo, contínua inquietação e, nisto, é poder, vida – que se precipita continuamente para frente. Vista pela perspectiva do estético, a vida estética não é ausência ou falta de decisão, mas um poder, uma força positiva e realizadora. Don Juan deseja todas as mulheres, deseja o feminino (PROTASIO, 2014) e conquista todas as mulheres realizando sua tarefa. Neste posicionamento do estético não aparece problemas, porque não há o consequente (reflexão, mediação), apenas o imediato. Essa personagem não é capaz de infinitizar, pois realiza-se inteiramente no finito.

Uma outra figura do estético, presente neste mesmo volume de *Ou-Ou*, é a do entediado em *A rotação das culturas: Ensaio para uma doutrina de Prudência Social* (KIERKEGAARD, 2013b). "A" defende a curiosa verdade que o tédio, essa coisa parada, tem uma incrível força de propulsão ao provocar um movimento incessante cujo único sustentáculo é não se entediar. Mais uma vez a existência estética mostra sua grande energia e força criadora, usada para manter-se em constante movimento e não deixar que o tédio venha. A prudência social ensina, no entanto, que se tenha cuidado para que não se acabe assumindo compromissos mais duradouros e que requeiram responsabilidade, porque estes trarão consigo o tédio e a falta de liberdade para continuar se movimentando a cada vez que o tédio se apresentar (casar-se, por exemplo, ou assumir um cargo no trabalho).

Queremos destacar que nas personificações acima a orientação, aquilo que dirige a ação é o Eu em sua satisfação imediata, em sua proteção contra o desprazer. Nada fora disso ganha relevância, ou seja, o outro, a tarefa ou o juízo sobre a tarefa se mede na relação mediada, que acontece no tempo, mas estas personagens não estão nunca fora de uma relação imediata, temporal com o mundo. Somente quando o antes e o depois aparecem para o existente, ou seja, quando ele se torna consciente de sua existência como fluxo, é possível falar de uma modalidade estético-ética, personificada em experiências de dúvida e indecisão, ou de uma modalidade ética, personificada no apelo por decisão na existência. Tais modalidades são o tema do segundo volume da obra *Ou-Ou*, assinada por "B" (KIERKEGAARD, 2017).

A obra traz cartas do Juiz Wilhelm dirigidas a um jovem amigo e centradas na defesa do valor da decisão e do engajamento com a totalidade da existência (o outro, os compromissos sociais, os compromissos com seu próprio talento) como forma de ganhar a si mesmo sem perder a fruição. Se pensarmos o estágio ético pela perspectiva do estético veremos que o existente estético não se considera a si mesmo uma pessoa indecisa, ou infeliz, dado que a decisão que a existência ética demanda dele parece irrelevante a seus olhos - a decisão é, para o esteta, não apenas desnecessária, mas especialmente entediante (BOGESKOV, 2015, p. 44-5).

O existente no estágio ético, ao contrário, tem fé de que a decisão resolve o problema do medo do tédio, da efemeridade da existência ao fornecer-lhe constância e previsibilidade. O Juiz Wilhelm acredita na decisão como forma de sair da indiferença e da infinitização ideal de uma vida jogada para todo lado pelo temor do tédio e pelas requisições mundanas. Ele avalia a existência estética a partir de seu modo de existir. Ele acredita, por exemplo, como aparece na primeira carta (KIERKEGAARD, 2017), que o casamento resolve a questão da sensualidade e do temor ao tédio, e o faz descrevendo o modo como ele mesmo ocupa sua vida de forma a alegrar-se com a rotina, alegrar-se ao ver a beleza da esposa que se renova não na forma, mas nas pequenas coisas, nos gestos de gentileza, na forma como transita socialmente etc.

Na segunda carta, intitulada *O equilíbrio entre o estético e o ético na elaboração da personalidade*, o juiz (KIERKEGAARD, 2017) volta a enfatizar que a decisão é a base da formação da personalidade. Por isso ele apela ao jovem para que arrisque a casar-se, a ter um emprego e conquistar seriedade na vida. A existência ética trabalha pelo ajustamento, pela concreção nas ações, pelo comprometimento com o outro e com as leis e normas. O Juiz revê seu próprio percurso e toma-o como bússola para que o jovem também alcance a realização na exterioridade da ação.

Kierkegaard, sob outro pseudônimo, Johannes Climacus (KIERKEGAARD, 2013a), em *Pós-escrito às migalhas filosóficas* (a obra intermediária), lembra que o existente estético da primeira parte de *Ou-Ou* era desespero que se ignorava, ou seja, estava perdido de si mesmo. E que, no caso do existente ético, este "já desesperou" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 267) e sua existência reflete seu compromisso de tornar-se manifesto. Por isso ele vê no casamento a "revelação dialeticamente mais complexa da realidade" (KIERKEGAARD, 2013, p. 309). Ele (o existente ético) sustenta a "categoria do tempo e sua significação como o meio para aquela beleza que cresce com o tempo"

(KIERKEGAARD, 2013a, p. 309), ao contrário da compreensão do existente estético para quem a existência no tempo é retrocesso.

O ápice da tensão na existência ética se dá na relação com a existência religiosa, acenada no último texto desta segunda parte de *Ou-Ou, intitulado Ultimato* (KIERKEGAARD, 2017). O juiz não escreve agora uma carta, mas envia ao jovem o sermão de um pastor amigo seu. Os sermões, Kierkegaard defenderá, pressupõem verdades dadas e compreendidas e querem provocar e persuadir o leitor e talvez por isso Johannes Climacus afirme que *Ou-Ou* termina ainda de forma ética (Cf. KIERKEGAARD, 2013b, p. 309). O aceno ao religioso se encontra no título do Sermão: “O que há de edificante no pensamento de que diante de Deus estamos sempre em erro” (KIERKEGAARD, 2017, p. 304). O texto mostra uma forma de relação edificante que nasce do modo como o pastor se incube da sua tarefa. A realização da tarefa aparece como espaço de aprendizagem acerca de si mesmo e no limite das possibilidades humanas. E o que a epígrafe parece dizer é que ao homem não é dado alcançar na finitude, na realidade, a totalidade do que significa ser si mesmo, por isso a existência é tarefa e esforço continuado, conforme afirma Climacus no *Pós-Escrito* (Cf. KIERKEGAARD, 2013a, p.96).

É nestes termos que queremos começar a discorrer sobre o estágio ético-religioso, ou melhor, sobre a existência edificante, aquela que tende ao religioso. No caso de Kierkegaard, o religioso é compreendido com referência ao cristianismo e tem Cristo como seu modelo⁹. As descrições da experiência que tende ao religioso se encontram nos discursos edificantes e nos discursos cristãos. Aqui não encontraremos uma personagem representativa de certo modo de ser, mas a descrição dos riscos de que alguém se perca da tarefa de realizar na existência a possibilidade que é sua. Vamos apresentar este estágio em diálogo com um dos textos que compõem o discurso cristão intitulado *Evangelho dos Sofrimentos*, de 1847 (KIERKEGAARD, 2018). O texto traz no título a seguinte questão: *O que se inclui no pensamento de seguir a Cristo, e o que há aí de alegreitivo*. A existência se dá no tempo, ou seja, é movimento, transformação, e por isso mesmo traz sofrimento. Como diz Ferro (2019), “todo desenraizamento implica violência e toda violência exercida sobre si implica dor” (p. 40). Mas o sofrimento traz também alegria na medida em que realiza a tarefa que deve realizar.

S. Kierkegaard (2018) adverte logo no prefácio que não se trata de um sermão, pois o autor não pressupõe verdades dadas e compreendidas, não quer provocar, persuadir ou tranquilizar o leitor. Mas trata-se de um discurso cristão, que busca abrir o tempo da ação na medida em que coloca os elementos em movimento e mantém a lembrança do originário, o qual deve ser o ponto de partida para a realização da tarefa. A tarefa é seguir a Cristo, e isso significa vir a ser cristão (vir a ser o Si que pode ser). Podemos pensar que todo aquele que se diz cristão segue a Cristo, ou seja, tem Cristo como seu *Modelo*, mas não é assim. A oração que abre o discurso dá o tom do perigo

⁹ Vimos acima que Kierkegaard não desconsidera a religiosidade presente em uma experiência pagã, ou seja, não cristã.

de que o seguidor se iluda, não se assemelhando ao modelo e acabando, em seus descaminhos, não alcançando a felicidade de realizar a tarefa de seguir após Cristo. A questão está então posta: há o Modelo, há o caminho ou ação, há o juízo e há o sofrimento. E a felicidade se encontra na realização da tarefa, quando a ação é concreção da tarefa. E, esclarece o autor, cada desvio do caminho é uma orientação “que em verdade conduz cada ser humano pela vida até a vida” (KIERKEGAARD, 2018, p. 79).

O autor (KIERKEGAARD, 2018) se pergunta, o que significa seguir após? E pensa alguns parâmetros que podem ajudar a responder à questão: um bravo herói vai à frente, expondo-se aos perigos e dando cobertura ao tenente que vem atrás dele, pode-se dizer que seu tenente segue atrás? A esposa que ama muito o marido e apoia-se nele, e quer igualar-se àquilo que mais ama nele, pode-se dizer que ela segue o marido? Um marido que morre e, mais tarde, a esposa também morre, pode-se dizer que ela o seguiu? Kierkegaard responde que não, que o herói, o marido etc. precisam deixar o caminho para que o outro siga após ele. Assim, seguir após significa aprender a seguir só, aprender a andar sobre as próprias pernas:

Andar por Si! Sim, não há nenhum, nenhum ser humano que possa escolher por ti, ou em último e decisivo sentido aconselhar-te no que se refere à única coisa importante, aconselhar-te decisivamente na questão da tua felicidade”. [...] “no instante decisivo, e a cada vez que há perigo de vida, aí ficas sozinho” (KIERKEGAARD, 2018, p. 82).

98

Seguir após significa, portanto, que o que seguiu antes já foi e se constitui agora em um modelo, uma possibilidade. Por isso, aquele que segue após, o verdadeiro seguidor, “anda por si pelo mesmo caminho” (KIERKEGAARD, 2018, p. 83) trilhado pelo modelo. O modelo não é mais visível a ele, por isso segui-lo exige perseverança, entrega e fé, esta última compreendida como a certeza do que não se vê. Ele desenvolve, ainda, que há mestres mundanos e mestres eternos. No caso de mestres mundanos (o herói, o marido etc.) podemos pensar que por terem ido na frente eles tornaram o caminho mais fácil e o seguidor humano pode até dizer que agora o caminho ficou bem mais fácil. Mas, com relação ao Mestre da eternidade, ele não preparou o caminho, ele foi na frente para preparar um lugar e o seguidor precisa estar preparado para andar no caminho na medida do que o caminho exige. O seguidor precisa estar preparado para abandonar tudo o que o possa tirar do caminho, toda identidade e toda propriedade finita, renunciando ao mundo na fé de que alcançará a meta, pois aquele que quer assegurar-se das vantagens deste mundo não está convencido de que haja este outro lugar e nem consegue convencer a ninguém mais. No entanto, diz Kierkegaard:

A este respeito ninguém julgue, ou cada um somente a si mesmo; pois também isto de querer julgar os outros a este respeito, é uma tentativa de assegurar-se a si mesmo neste mundo; aliás, ele teria de entender que tanto o julgar quanto a bem-aventurança pertencem ao outro mundo (KIERKEGAARD, 2018, p. 91).

A questão, originariamente ética, do julgar a si mesmo em relação à realização da tarefa da singularização, é o elemento essencial em uma existência que tende ao religioso, uma existência que tem de caminhar o próprio caminho sem perder de vista o modelo. Em mais de uma ocasião Kierkegaard acenará o limite humano para compreender o propriamente religioso. Citamos duas situações: Constantin Constantius, no texto *A Repetição* (KIERKEGAARD, 2009a), referindo-se à ação do jovem que, no recolhimento solitário, decide-se a voltar para a cidade e casar-se com a moça a quem prometera casamento, afirma que a repetição realizada pelo jovem, a repetição religiosa que implicou em renunciar a si por amor à moça, ele não consegue entender e, menos ainda, realizar. Johannes de Silentio (KIERKEGAARD, 2009b) diz o mesmo em relação à análise que ele se propõe a fazer da personagem bíblica Abrahão: ele não consegue entender o que sustentou a ação de Abrahão de obediência a Deus, a qual implicava no sacrifício do filho.

Isso nos devolve ao discurso cristão que estamos tentando compreender: a caminhada pelo qual se conquista e se realiza a tarefa é solitária, se faz num caminho estreito e a partir de um julgamento. Kierkegaard (2018) diz que o caminho é alegrativo na medida em que realiza o Si que cada um deve ser. No estágio ético-religioso, ou seja, numa modalidade de existência que tende ao religioso o dever não tem como medida as normas e regras do mundo, mas a realização do que deve ser na medida do que pode ser. E esta realização alegra na medida em que, a despeito do sofrimento que possa trazer, a despeito de toda contenção ou abnegação se pode dizer: “por este caminho eu quero andar, pois por este caminho Ele andou” (KIERKEGAARD, 2018, p. 87).

A CLÍNICA EM DIÁLOGO COM OS ESTÁGIOS

A análise dos estágios, levada a cabo na descrição das ações de diferentes modos de existir e pensar, fala de diferentes modos de cumprir a tarefa de realizar o Si que devemos ser. Desta forma, os estágios não se apresentam de forma sistematicamente separada mas, como na vida, tudo se engendra para dar uma ideia do todo e para orientar em relação ao todo. As experiências como culpa, medo, orgulho, vaidade, inveja, hermetismo, impulsividade, e muitos outros afetos apresentados no modo de viver de personagens, mostram existentes em seu modo de caminhar, em seu modo de lida com a tarefa.

Do ponto de vista da clínica, o que importa é a disposição que sustenta as ações, assim como as disposições que abrem para o homem seu modo de relação com a medida e sustentam a possibilidade de outro modo de relação, ou seja, de uma transformação. O que decide se uma caminhada é estética, ética ou religiosa é o modo de caminhar, isso é o decisivo; se o modo de caminhar realiza a tarefa (tornar-se si mesmo) na medida do que ela deve ser. Um exemplo que podemos tomar de Kierkegaard é aquele em que ele diz que alguém que vive em um “país idólatra” e que

ora a seu ídolo pode ser mais religioso que um cristão que ora para o seu único Deus “verdadeiro” (Cf. KIERKEGAARD, 2013a, p. 212). Há uma medida, que não é dada em si, mas com a qual podemos medir se o feito realiza ou não o que deve realizar.

Essa questão da medida é central no desenvolvimento de Kierkegaard dos *stadier* (dos estágios). Não devemos perder de vista que ele está dando forma à sua comunicação indireta e o que importa nessa comunicação é aquele que lê ou ouve a comunicação e a toma para si, julga a si e transforma a si.

A clínica é também permeada por grande diversidade de disposição na relação com a existência. Os diferentes modos de lida que se mostram no diálogo clínico apresentam a realidade e, ao mesmo tempo, a possibilidade de transformação dessa realidade. Em cada um destes modos o clínico acompanha o movimento, pois a relação clínica se constitui no ambiente propício que sustenta o campo para o livre criar, para o entregar-se à tarefa de realizar, cada um a seu modo, o Si que deve ser.

O clínico sabe que tendemos a nos iludir, que tendemos a nos desesperar querendo ser a medida do que é e do que pode ser e, neste querer infinito, acabamos nos perdendo. Sabe, também, que podemos nos aferrar a normas e regras, esquecendo-nos de nosso caráter de liberdade, de lançados à tarefa e, mais uma vez, podemos nos perder. É no acontecimento da existência que a tensão (ideal/real, infinita/finita, possibilidade/necessidade) se expressa, se realiza. E, para o pensamento clínico, essa tensão é o decisivo: a relação com a tarefa é o decisivo.

O tema da clínica não é o modelo que o existente tem diante de si, mas o modo de relação com o modelo. Do mesmo modo que não é a tarefa o tema da clínica, mas o modo de relação com ela. Se o modelo e a tarefa assumida em cada situação interessam, é apenas no sentido de fazer transparecer o modo de relação daquele indivíduo com ela. O clínico acompanha os passos. Ele não se arvora à frente, dando caminhos. O fato de que haja sempre um *diante do que* nós nos medimos e com o que nos relacionamos é o que interessa. E, para o clínico, isto diante do que nós nos medimos é o que antecede e aquilo que o clínico segue após. Dessa forma, o ajudante clínico é alguém que está atento à referência, ao modelo e à tarefa que orientam aquela existência. Ele busca aprofundar os termos desta relação. O clínico se interessa por aquilo que move e sustenta as direções assumidas na relação e, com sua atenção, questionamento e silêncio, busca uma forma de comunicação que permita que apareça a relação em sua totalidade. O clínico sabe que a demora nas situações que se apresentam e o interesse pelo que está em questão sustenta o campo para um outro pensar, um outro agir. Por isso o clínico, pacientemente, fortalece seu pensamento clínico (PROTASIO, 2019) e se aprimora na arte do bem perguntar (FEIJOO, 2020).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema dos estágios na existência, tal qual pensado pelo dinamarquês Søren Kierkegaard, foi o ponto de partida dos estudos no IFEN sobre a relação entre as ideias deste pensador e a tradição existencial em Psicologia. Este tema se mostrou espinhoso desde o início dos estudos. Considerando a crítica que Kierkegaard faz aos sistemas de pensamento, sejam oriundos da filosofia ou da dogmática, era estranho pensar que

ele havia construído um sistema entre os estágios estético, ético e religioso. Como tentamos mostrar, Kierkegaard recorre aos estágios para dar vida à sua comunicação indireta, ambicionando tirar o leitor de seu modo confortável de pensar e agir, de forma a abrir a possibilidade de que o leitor estabeleça outros modos de relação com sua existência.

A relação é o decisivo, pois a realidade, a existência, é “para o indivíduo uma tarefa (*opgave*) que quer ser realizada” (KIERKEGAARD, 1991, p. 241, grifos do autor). Essa questão perpassa cada uma e todas as obras de Kierkegaard. Há, portanto, uma direção e uma medida que pode nos dizer se o caminho está ou não nos ajudando a realizar o Si que podemos ser, ou seja, se estamos na direção de realizá-la. E, do ponto de vista de um pensamento clínico, é esse o lugar da análise de Kierkegaard sobre os estágios: mostrar diferentes momentos ou esferas em que aquelas existências se encontram com relação à tarefa. Kierkegaard está sempre conciliando (sintetizando) a categoria (a possibilidade) com sua realização existencial. Desta forma ele sustenta a tarefa como a medida (ideal, infinita, possível) e em tensão com sua realização (real, finita, necessária).

REFERÊNCIAS

BOGESKOV, B. O. *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard*. México. D. F.: Universidad Iberoamericana, 2015.

FEIJOO, A. M. L. C. Instante, salto, epifania e transformação: filosofia, literatura e psicologia clínica. In: *Phenomenology, Humanities and Sciences*. Vol. 1-2, 2020, p. 339-348. Disponível em <https://phenomenology.com.br/index.php/phe/article/view/32>

FERRO, N. Naturalmente Hipócrita: em constante referência a Kierkegaard. Lisboa: Editorial Aster, 2015.

_____. *Aspectos do sofrimento na obra de Kierkegaard*. In: Lima, F. C. e Almeida, J. M (organizadores) Compêndio Kierkegaard, Volume 2. São Paulo: Editora LiberArs, 2019, p. 35-54.

JIMENEZ, J. R. Piedra y Cielo: Verso. Madrid: Fortanet, 1919.

KIERKEGAARD, S. A. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Trad. João Gama com revisão de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. *O conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*. Trad. Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Trad. Álvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. Petrópolis: Editora Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2005.

_____. *Adquirir a sua alma na paciência*. Trad. Nuno Ferro e M. Jorge de Carvalho, Ed. Assírio & Alvim – Lisboa, 2007a.

_____. *O lo Uno o lo Otro: un fragmento de vida II*. Trad. Darío González, Madrid: Trotta, 2007b.

_____. *A repetição*. Trad. José M. Justo. Lisboa: Relógio d’Água, 2009a.

_____. *Temor e Tremor*. Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio d’Água, 2009b.

_____. *Pós-Escrito Conclusivo Não-científico às Migalhas Filosóficas*. Vol. I. Trad. Álvaro Luiz M. Valls. Petrópolis: Editora Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2013a.

_____. *Ou-Ou: um fragmento de vida (Primeira parte)*. Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio d'Água, 2013b.

_____. Søren Kierkegaards Skrifer (SKS, versão 1.8.1, 2014) <http://sks.dk/forside/indhold.asp>

_____. *Pós-Escrito Conclusivo Não-científico às Migalhas Filosóficas*. Vol. II. Tradução de Álvaro Luiz M. Valls. Petrópolis: Editora Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. *Ou-Ou: um fragmento de vida (Segunda parte)*. Tradução, posfácio e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio d'Água, 2017.

_____. *O evangelho dos sofrimentos*. Em Discursos edificantes em diversos espíritos – 1847. Tradução de Álvaro L. M. Valls e Else Hagelund. São Paulo: Editora LiberArs, 2018, p. 69-204.

NASCENTES, A. Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: S/E, 1955.

PATTINSON, G. (Ed.) Kierkegaard on Art and Communication. New York, St. Martin's Press, 1992.

PROTASIO, M. M. *Da genialidade sensível ao amor à norma: existência e consciência em Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

_____. Possibilidade e edificação na constituição de um pensamento clínico em psicologia. In: *Arquivos do IPUB*, v. 1, n. 1, p. 139-157, jan./abr. 2019.

Submetido: 18 de julho de 2022

Aceito: 18 de agosto de 2022

102

Um Sartre para nosso tempo: história e atualidade das proposições de um pensador múltiplo para a psicologia clínica

A Sartre for our time: history and actuality of the propositions of a multiple thinker for clinical psychology

Carolina Freire D'Araújo Dhein¹

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ)

103

Rodolfo Rodrigues de Souza²

Centro Universitário Celso Lisboa (UCL)

RESUMO

O artigo busca refletir sobre a trajetória do filósofo francês Jean-Paul Sartre e sobre os elementos encontrados em suas reflexões que podem inspirar um fazer para a psicologia clínica no contemporâneo. Neste esforço, partiremos de um olhar para a biografia de Sartre desde seus primeiros anos até a compreensão da inexorável conexão entre existente e mundo. Olhando para a noção de engajamento defendida por Sartre, apontaremos para algumas questões políticas e sociais as quais ele correspondeu em seu tempo. Em seguida, olharemos para questões contemporâneas que suas proposições nos auxiliam a pensar e em como sua filosofia nos acena para caminhos possíveis para um fazer clínico que seja engajado no horizonte histórico que é o nosso.

PALAVRAS-CHAVE

Jean-Paul Sartre; Psicologia clínica; Engajamento; Contemporaneidade

ABSTRACT

¹ E-mail: carolinadhein@hotmail.com, Orcid: [0000-0003-0861-6654](https://orcid.org/0000-0003-0861-6654)

² E-mail: rodolforosouza@gmail.com, Orcid: [0000-0002-6204-1073](https://orcid.org/0000-0002-6204-1073)

This article proposes a reflection regarding the trajectory of the French philosopher Jean-Paul Sartre and the elements found in his thinking that can inspire contemporary clinical psychology. In this effort, we begin with a retrospective look to Sartre's biography from his early years up to the moment in which he understands the inexorable connection between the existent and the world. Then, we consider the notion of engagement defended by Sartre, pointing to some political and social issues that he responded to in his time. Subsequently, we consider the contemporary issues that his propositions help us to think about and how his philosophy points us towards possible paths for a clinical practice that is engaged in our historical horizon.

KEYWORDS

Jean-Paul Sartre; Clinical psychology; Engagement; Contemporaneity

INTRODUÇÃO

É possível que nenhum outro filósofo tenha alcançado, em vida, tamanha fama e popularidade como Jean-Paul Sartre. O jornalista Paulo Perdigão, tradutor de *O ser e o nada*, nos diz que,

Nenhum filósofo da história foi como Sartre, romancista, dramaturgo, crítico literário, crítico de arte, jornalista, militante político - e talvez por essa atividade múltipla, ele teve a escutá-lo a audiência mais vasta que um pensador conheceu em vida (PERDIGÃO, 1995, p. 17).

Mas poderíamos esbarrar no desafio proferido por alguns críticos contemporâneos a Sartre, tais como Raymond Aron (2008), de que as propostas deste pensador já estavam ultrapassadas tanto do ponto de vista de sua filosofia, quanto de suas ações e lutas políticas. Nesta obra, por exemplo, Aron (2008, p. 150. Tradução livre) afirma que “A intelectualidade dos anos 1960 tinha como deus não mais o Sartre do pós-Guerra, mas uma mistura de Lévi-Strauss, Foucault, Althusser e Lacan”. É também um importante documento deste modo de olhar para as ideias de Sartre os breves registros de Annie Cohen-Solal (2007) no livro *Sartre*, em que narra os momentos em que, buscando elementos para construção da biografia sobre o filósofo, ouvira de muitos que ele já estava ultrapassado. O século XX foi o século da crise das ciências, dos saberes filosóficos e da ruína da soberania da razão humana. E sem dúvida, todo o esforço de Sartre foi dar voz, por múltiplos caminhos, às convocações de seu tempo. No entanto, essa vasta audiência da qual nos fala Perdigão (1995) não se caracteriza apenas pelos louvores de um intelectual notável, mas também por uma trajetória polêmica, da qual foi alvo de muitas críticas.

Do ponto de vista de sua filosofia, Sartre é criticado por ser considerado um filósofo da subjetividade, caudatório da crise da metafísica moderna, entendendo com isso que ele coloca ênfase na primazia do indivíduo livre, soberano e refratário às determinações fáticas da vida. Do ponto de vista de seus posicionamentos políticos/ sociais, é visto como um intelectual ligado aos acontecimentos do século XX.

Um Sartre para nosso tempo: história e atualidade das proposições de um pensador múltiplo para a psicología clínica

Sem dúvida, o século XX é o século de Sartre, como bem intitulou Bernard Henry Lévy (2001). Mas, com isso, estaria ele para sempre relacionado aos acontecimentos que marcaram o século passado, como as lutas de classe, as guerras mundiais, o colonialismo, dentre outros? Diante desta problemática, lançamos o desafio: como o pensamento de Sartre pode contribuir para pensarmos as questões contemporâneas, não somente aquelas a que ele se debruçou em vida, mas principalmente aquelas que hoje nos convocam a pensar as situações concretas que circunscrevem o nosso tempo? E como podemos pensar as ressonâncias dessas contribuições no campo da psicologia clínica?

Quando tratamos da articulação do pensamento de Sartre com a psicologia clínica somos remetidos, primeiramente, ao interesse e ao rico diálogo proferido pelo próprio Sartre, desde os esboços de um projeto de psicologia fenomenológica (representados por seus textos inaugurais, como *A Imaginação*, *O Imaginário*, *A Transcendência do Ego* e o *Esboço de uma Teoria das Emoções*), passando pelas primeiras linhas esboçadas em *O ser e o nada* em torno de sua psicanálise existencial, culminando na compreensão da existência histórica expressa em suas biografias existenciais, tais como *Saint Genet* e *O Idiota da Família*. Somente por esses projetos já poderíamos dizer que a psicologia atravessa o pensamento de Sartre de ponta a ponta. Entretanto, não é apenas por meio das obras em que Sartre endereça diretamente o tema da psicologia que essa interlocução é possível, mas sobretudo pela primordial preocupação de Sartre com o sentido originário da existência humana, com a compreensão do existente humano em sua experiência concreta, na sua gama de relações históricas e sociais que desde sempre o circunscreve. Todos esses argumentos nos levam a compreensão de que a clínica, a partir do pensamento de Sartre, não se separa da vida em todas as suas dimensões. Então, esses argumentos por si só já justificariam a contribuição do pensamento de Sartre não só para a própria clínica como também, correlativamente, ao nosso tempo.

É evidente que as reflexões empreendidas pelo pensador são realizadas em um campo que nos é estrangeiro. A psicologia, apesar de sua indiscutível vinculação com o campo filosófico, não se confunde com esse fazer. É preciso que nos inspiremos nas reflexões filosóficas para, dali, refletirmos sobre este fazer clínico. Decerto que o caminho fica mais suave quando já pavimentado pelo próprio filósofo, mas ele nos dá mais pistas do que territórios “definidos” por onde devemos pisar.

Esta reflexão nos convoca, de partida, a um olhar retrospectivo. Qual foi, afinal, a época de Sartre e como ele lidou com ela? Partiremos, primeiramente, de um olhar que possa situar algumas das noções fundamentais de sua ontologia na própria história de vida de Sartre: em que momento se percebe interessado por uma filosofia que possa se voltar para a existência concreta? E quando passa, então, a encarar sua responsabilidade diante do mundo, compreendendo que o existente e a história se dão em uma dialética indissociável? Em seguida, passamos às apropriações de tais

reflexões até então empreendidas para a possibilidade de constituição de algo como uma psicologia clínica afinada com as questões que a contemporaneidade nos coloca.

O SARTRE DE SEU TEMPO: SITUANDO O PENSADOR E SUA BIOGRAFIA

Jean-Paul Sartre nasce em 1905, mesmo ano da primeira revolução Russa e da laicização do Estado na França, acentuando e garantindo, por exemplo, que o ensino nos liceus franceses seria laico. Filho de Anne-Marie Schweitzer e Jean-Baptiste Sartre, o pequeno Poulou, como era chamado em família, passa a viver na casa dos avós maternos em Meudon quando tem pouco mais de um ano de idade. Sua diversão de infância era, em grande parte, ir ao cinema com a mãe e imitar os heróis dos filmes e revistas de faroeste. Fugia com Anne-Marie para as salas de projeção, consideradas, então, um espaço de degenerescência para os jovens espíritos da pequena burguesia, sendo o teatro a arte mais bem vista para esta classe. Sobre sua mãe, conta-nos Sartre que se entendia mais como irmão do que como filho, uma vez que eram criados com o mesmo rigor pelos avós:

Mostram-me uma jovem gigante e me dizem que é minha mãe. Por mim, tomá-la-ia antes por uma irmã mais velha. [...] Há três quartos em nossa casa: o de meu avô, o de minha avó e o das "crianças". As "crianças" somos nós: igualmente menores e igualmente sustentados. (SARTRE, 2018, p. 21)

Criado nesta família pequeno-burguesa com bons meios, desde criança estuda nas melhores instituições escolares de Paris, o que lhe garante um acesso facilitado à melhor universidade daquele momento na França, a *École Normale Supérieure* - Escola Normal Superior, em português. Ingressa na instituição em 1924, então com 19 anos, e sai quatro anos depois, em 1928, quando realiza uma tentativa fracassada de ser aprovado no exame mais concorrido do país, o *agrégation*, prova que garante ao aprovado uma carreira no magistério de nível médio ou superior.

Esses anos de normalista evidenciam um Sartre que não parece ter muita conexão com o futuro gênio que conhecemos por meio de suas peças, romances e ensaios.

Espontaneamente anarquista, Sartre não se interessa pelos partidos políticos institucionais, nem pelos debates parlamentares. Não se manifesta nas ruas, não lê jornais, não se arrebata por nenhuma causa, não perde ilusões, pois não tem nenhuma. (COHEN-SOLAL, 2008, p. 96)

Quanta distância em relação àquele intelectual que preside o simbólico Tribunal Russell, para julgar os crimes cometidos pelos Estados Unidos na Guerra do Vietnã, ou ainda aquele que participa de julgamentos e manifestos em prol da luta pela libertação da Argélia! Kate Kirkpatrick (2020, p. 86), biógrafa de Simone de Beauvoir,

nos conta que, por exemplo, este Sartre universitário jogava balões cheios de água nos corredores da *École* gritando “Assim mijou Zarathustra!”.

Esse Sartre *enfant terrible*, como já mencionado, não é aprovado em sua primeira tentativa no exame *agrégation*, dedicando-se aos estudos ao longo de 1929 para uma segunda tentativa. É neste esforço que acaba por conhecer a jovem Simone de Beauvoir, que viria a ser sua companheira de vida. Neste mesmo ano, proporia a esta também filósofa uma relação aberta que duraria por toda a vida de ambos, em um acordo: “Entre nós’, explicava-me utilizando o vocabulário que lhe era caro, ‘trata-se de um amor necessário: convém que conheçamos também amores contingentes” (BEAUVOIR, 2018, p. 24).

Ambos são aprovados no exame de 1929, Sartre ficando em primeiro lugar e Beauvoir em segundo. Vale registrar que a jovem consegue esse feito mesmo sem ter tido a mesma trajetória em escolas renomadas de Paris, uma vez que a condição material de existência de sua família já não alcançava os mesmos níveis daquela dos Schweitzer. Além disso, algumas instituições de peso, como a própria *École*, de onde saia parte daqueles que eram aprovados no *agrégation*, só aceitavam homens. Inclusive, de acordo com as pesquisas de Kirkpatrick (2020), há indícios de que o primeiro lugar teria sido de Beauvoir, mas a banca - embora a considerasse a verdadeira filósofa entre os dois - concede a posição a Sartre por ser ele um homem e ter tido a trajetória nas instituições mais renomadas. Chama-nos atenção, nesse sentido, que essa diferença de acesso entre homens e mulheres também não parece ter sensibilizado o jovem Sartre em termos de certo engajamento naquele tempo.

Sobre essa dimensão da compreensão do engajamento, que nos importa mais especificamente na extensão deste texto, essa dupla seguirá incólume por muitos anos. Em 1933, por exemplo, Sartre, beneficiado com uma bolsa de estudos do Instituto Francês de Berlim, estuda na capital alemã sem tematizar em nenhum escrito da época o já perceptível antisemitismo e a miséria da população local. “Sartre foi, sem dúvida, um dos espectadores dessas cenas cotidianas, mas não teve a curiosidade de entrar nos bastidores. Permaneceu na plateia, como os outros, antinazista, porém ocupado” (COHEN-SOLAL, 2008, p. 135)³.

De acordo com Beauvoir, é a experiência da Segunda Grande Guerra que irá promover, em ambos, uma conversão. Sobre si mesma, escreve a filósofa que “a História pegou-me para não mais largar” (BEAUVOIR, 2018, p. 294). Beauvoir situa esse momento de conversão à História na primavera de 1939, mas Kirkpatrick encontra nos registros da pensadora uma versão diferente. É com o retorno de Sartre do campo onde fora prisioneiro de guerra de 1940 até 1941 que começa a perceber uma mudança no companheiro.

³ Uma outra crítica relevante que envolve os horrores nazistas é que, mesmo após compreender a importância da História e se tornar a “bússola ética” (COHEN-SOLAL, 2007) de seu tempo, Sartre não denuncia nem tematiza os campos de concentração (TRAVERSO, 1999).

Os diários de Beauvoir mais uma vez mostram um lado diferente da versão que ela apresentou em suas memórias, onde descreveu a conversão de Sartre à política à custa de seus (de Simone) próprios pensamentos e ações. Ela escreveu que não via Sartre havia onze meses quando recebera uma nota no final de março de 1941: ele estava em Paris. Ele havia conseguido sair do acampamento alegando ser civil e usando seu olho direito quase cego como recurso. Beauvoir ficou exultante ao vê-lo, mas, em poucos dias, estava se perguntando: seria Sartre o mesmo homem? Ele ficava dando sermões, era impaciente, e ficou chocado por ela ter assinado uma declaração dizendo que não era judia. Era muito bom estar livre, disse ele, mas, agora, eles tinham que agir. Sartre estava falando de resistência; de expulsar os alemães da França. Mas ela ainda estava convencida de que eles, como indivíduos, eram totalmente impotentes. (KIRKPATRICK, 2020, p. 166-167)

Para Sartre, a experiência como prisioneiro de guerra, a parceria entre seus companheiros, os estudos realizados durante esse período, tudo isso apontava para a necessidade de uma ação engajada. Para a biógrafa de Sartre, a transição iniciada com a experiência da Guerra, em 1939, e com a compreensão da necessidade de ação em 1941 - culminando na experiência fracassada do movimento *Socialismo e Liberdade* -, marcam um processo de metamorfose de tal forma que “[o] Sartre de 1945 não se confunde com o 1939” (COHEN-SOLAL, 2008, p. 173).

Uma noção que marca de forma indelével essa metamorfose é justamente a de engajamento. Vejamos, por exemplo, o que nos escreve Sartre na apresentação do primeiro número da revista *Les Temps Modernes*, lançada por ele, Beauvoir e o filósofo Maurice Merleau-Ponty em 1945:

Não queremos ter vergonha de escrever e não temos vontade de falar para não dizer nada. E, aliás, se o quiséssemos, não conseguiríamos: ninguém consegue. Tudo o que é escrito possui um sentido, mesmo se esse sentido é bastante diverso daquele que o autor sonhara. [Um autor] está, de qualquer maneira, envolvido, marcado, comprometido até o dia final de sua aposentadoria. (SARTRE, 1999, p. 118)

Para o Sartre dos anos seguintes a 1939, cuja consciência vai se cozendo ao longo dos anos de formação e, em especial, nestes anos de Guerra, toda ação é engajada. Se fala do autor, é por se tratar do nascimento de uma revista. Poderíamos trocar os termos autor por existente, escrito por ato e teríamos o cerne da noção de engajamento: sem escapatória, tudo o que fazemos se dá em relação com o mundo circundante.

É já este o pensador que nos escreve *O ser e o nada*, pois, se a obra vinha sendo gestada desde a década de 1930, é finalizada para a publicação em 1943 englobando muitas reflexões empreendidas desde 1939, quando é convocado como meteorologista pelo exército francês. Assim, é forçoso reconhecermos que o humano de que fala Sartre em sua extensa obra é um humano que se reconhece nesse inexorável compromisso com sua existência. Afinal:

[...] um homem não existe da mesma maneira que uma árvore ou uma pedra: é preciso que ele *se faça* operário. Totalmente condicionado por sua classe, seu salário, a natureza de seu trabalho, condicionada até mesmo em seus sentimentos, até em seus pensamentos, é ele que decide o sentido de sua condição e da de seus camaradas, é ele que, livremente, dá ao proletariado um futuro de humilhação sem trégua ou de conquista e de vitória, segundo ele escolha ser resignado ou revolucionário. E é por essa escolha que ele é responsável. Não é livre para não escolher: ele está engajado, é preciso apostar, a abstenção é uma escolha. (SARTRE, 1999, p. 127).

Talvez uma correção seja necessária: pensamos que quando Sartre escreve que a pessoa “está” engajada, o mais adequado seria dizer que de partida ela é engajamento, uma vez que o excerto descreve uma condição existencial. É neste sentido, aliás, que irá se atentar para os efeitos de seus atos, escolhendo as lutas pelas quais valeria a pena lutar em seu tempo. Compreende que nada fazer é um modo de fazer. Assim, é preciso agir deliberadamente em direção às causas que considerasse justas. É neste sentido, como já dissemos, que irá, por exemplo, atuar ativamente na defesa dos resistentes em prol da libertação da Argélia da ocupação francesa, da oposição à ditadura civil-militar brasileira, em apoio à Revolução Cubana e em um diálogo que, embora sempre tenso, foi também profícuo com o mundo soviético e com os Partidos Comunistas.

É justamente por isso, aliás, que não é possível pensarmos em uma clínica psicológica de inspiração sartriana que possa ser apartada das condições que cada época nos coloca. Este é o sentido mais radical de uma afirmação como aquela feita pelo psiquiatra português José A. Carvalho Teixeira (2017, p. 237) de que “ser psicoterapeuta existencialista é fazer política”. Afinal, qualquer ação participa da construção de mundo, restando a determinar qual a direção intencionada por cada ato. No caso, que mundos nossas práticas clínicas têm construído? E que mundo ela abraça, agrupa, acolhe, cotidianamente? São estes os caminhos das reflexões que passamos a fazer.

109

UM SARTRE PARA NOSSO TEMPO: A CLÍNICA PSICOLÓGICA INSPIRADA EM SARTRE

Diante do argumento de que Sartre já não poderia mais oferecer grandes contribuições para a compreensão da existência e das questões a ela concernentes em nossos dias atuais, respondemos primeiramente que se o calendário acusa um novo século, parece que as mesmas questões que convocaram Sartre a se posicionar ainda ressoam em nosso cotidiano. Decerto a vida atual se mostra, aparentemente, menos árdua. Já não nos vemos atravessados pela ameaça constante das guerras; as condições de trabalho, também aparentemente, se mostram menos precarizadas; o avanço da tecnologia trouxe inúmeras facilidades para as indústrias, trabalho e a vida cotidiana

dos indivíduos. No entanto, o mesmo debate em torno das velhas dicotomias liberdade/determinação, indivíduo/sociedade, biológico/social, que envolvia a epistemologia filosófica moderna e fundamentava os contornos morais do século XX, se apresenta de forma acirrada na atualidade. Estruturas de classe, principalmente em países colonizados, perpetuam um abismo em torno da desigualdade socioeconômica, favorecendo uma experiência segregativa e discriminatória no âmbito social. O exacerbamento do individualismo, travestido por uma falsa liberdade autônoma, alicerçadas pelo sistema neoliberal, em que pese a exploração dos recursos, do tempo, das relações, colocam um acento no abismo indivíduo X coletividade, acarretando uma precarização cada vez maior da experiência coletiva⁴. Nesse cenário, o desempenho pessoal e a meritocracia são seus motores. Esses por sua vez são capazes de gerar uma sensação de fragilidade e culpabilização frequente. Essa experiência de precarização existencial acarreta fenômenos que hoje chamamos de patologização e medicalização da vida, gestadas pelo próprio modelo neoliberal, em que aqueles que, desviantes da norma de bem-estar e produtividade, são considerados inadequados. A clínica psicológica muitas vezes compactua com os critérios de normatividade compartilhados em nosso tempo histórico, assumindo um direcionamento corretivo e adaptativo aos apelos vigentes. Sabemos que em sua constituição, a psicologia, oriunda da tradição do pensamento ocidental moderno, se pauta na dicotomia sujeito/objeto, erigindo conceitos, demarcações prévias e aplicações de métodos em prol do mapeamento da subjetividade. Dessa forma, a psicologia clínica, de modo hegemônico, tende a perpetuar uma prática privativa, individualizada, apartada da compreensão histórica e social, em prol da restituição da normalidade, atribuída, na maior parte das vezes, ao âmbito subjetivo.

A preocupação em não encerrar a compreensão da existência a partir de conceitos previamente demarcados, possibilita que Sartre defenda uma ética existencial em que ser significa um contínuo fazer-se e uma eterna questão para si. Ao condenar a existência à liberdade, a questão do sentido e do valor são imanentes à realidade humana, entregando a ela um caráter ético originário. É por sermos livres que os sentidos são dados e compartilhados no mundo.

Desse modo, só é possível pensar em uma analítica psicológica, ou seja, num exercício de análise clínica, porque o ser do existente humano não está dado a priori. Só por isso é que podemos nos debruçar sobre a compreensão da existência de alguém. Se tudo fosse dado a priori, o ser humano seria apenas um exemplar de uma natureza prévia. Caberia à tarefa clínica apenas identificar os desvios dessa ordem prévia, na busca de uma readequação. É pelo caráter de indeterminação que a compreensão dos sentidos existenciais se faz pertinente em uma práxis clínica. E quando falamos de um ser que tem seu ser como questão, um ter-de-ser como tarefa de constituição de si, o seu *si* é também na mesma medida, para-outro, lançado no mundo histórico material, no qual o faz e também é feito. Por isso, falamos de um ser que se articula na co-

⁴ Uma excelente análise sobre este processo no contemporâneo em relação ao mundo do trabalho pode ser encontrada em Castro (2020), *A subjetividade sem valor*.

pertença entre o singular e o universal. Essa co-pertinência se constitui como eterna historização, abarcando em sua singularização as questões de seu próprio tempo. É nessa medida que o pensamento de Sartre contribui para a compreensão da contemporaneidade, pois em sua filosofia não é possível tratar da dimensão singular, sem dar conta, a um só golpe, de uma determinada sociedade. Por isso, a dimensão da clínica, a partir de sua filosofia, não se separa da dimensão social e política da existência. Alteridade, ética e história se co-pertencem e contribuem para um fazer clínico comprometido com a singularização histórica.

Essa articulação dialética nos afasta de uma concepção individualista e privativa da clínica, como também se afasta, por outro lado, da ideia de uma universalidade abstrata, categorial e homogeneizada do ser humano. É justamente essa ideia de um humanismo universal ou de uma universalidade do humano que Sartre procurou combater. O enaltecimento de uma universalidade humana é sempre fundamentado por uma determinada concepção dominante de humanidade (como por exemplo, o modelo eurocêntrico burguês que Sartre criticava). Essa universalidade conceitual se afasta da própria experiência existencial, pois sendo a realidade humana indeterminação em seu próprio ser, ela não se reduz a uma representação geral e homogeneizada. O acirramento dessa homogeneização obscurece um campo diverso, múltiplo e ao mesmo tempo singular da existência. Por isso, o humanismo para Sartre (2012) não pode ser universal, no sentido de uma representação de um conceito abstrato. Mas também não se equivale a um quietismo subjetivista, encerrado em si mesmo, como algumas vezes foi criticado. O humanismo para Sartre é um exercício constante de liberdade, que ao se escolher, escolhe continuamente o humano como condição originária de cada um de nós. Cada um tem-de-ser a existência que é a sua, que a um só tempo implica seu contorno situacional. É nesse sentido que somos responsáveis por nós mesmos e também pela humanidade inteira, como nos disse Sartre. Por isso, os processos históricos não se transformam por si mesmos, mas sim porque a própria existência é histórica.

Nesse ensejo, o pensamento de Sartre atravessa de ponta a ponta as descrições da existência humana no concreto, nas condições materiais que a contornam. É nessa conjugação que a clínica se encontra como espaço de articulação do singular-universal. E com isso defendemos a atualidade de seu pensamento, pois se oferece como contribuição para reflexões relevantes que contornam o campo atual no qual exercemos nossa práxis. A multiplicidade de expressões de seu pensamento, seja nos textos filosóficos ou literários, no seu teatro de situações, nas lutas políticas, todo ele volta-se para a compreensão da existência sensível, situada e compreendida nessa totalidade singular-universal. E na medida em que a universalidade aparece sempre de forma singular, a clínica não pode ser considerada apartada dos contornos históricos que desde sempre nos constituem. Assim, como escuta singular, a clínica é escuta do universal. Portanto, os âmbitos social, político, comunitário são desde sempre horizontes de compreensão para a práxis clínica, pois já somos sempre um

modo de articulação existencial, ou como diria Sartre (2002), de encarnar o nosso tempo. Somos a história vivida ou história existida, como Sartre preferia chamar. Então, embora precisemos demarcar os lugares em que os temas existenciais são experienciados e articulados, não há o lado de cá, privado, individual, apartado, como não há o lado de lá, geral, homogeneizado, esvaziado do caráter singular. Se assim fosse, estaríamos falando de duas abstrações regionais. O compromisso da escuta clínica é a um só tempo acolhimento do singular, e escuta da diversidade, de cada realidade social, ao mesmo tempo que resguarda a liberdade como ato, como engajamento e por isso com o compromisso ético em compreender o modo como cada um de nós “encarna” nas palavras de Sartre, sua própria época. O lugar da clínica é, portanto, escuta e resguardo da possibilidade de transformação singular, que é ao mesmo tempo universal. Esse espaço de escuta e compreensão do modo como cada existente se constitui é também espaço de resistência, pois possibilita na dimensão singular compreender e colocar em questão o modo como cada um afeta e é afetado pelos contornos históricos, políticos, e sociais de nosso tempo, podendo abrir-se para outras possibilidades de ação. Nessa medida, a práxis do clínico é um desvendar ético e um aceno à dimensão política de forma mais originária. A existência abarca o caráter ético/político de existir com os outros e para os outros no tempo que é o nosso.

Sartre (2001) teceu críticas contundentes a uma determinada concepção de psicologia como aplicação de um conhecimento teórico, entendendo com isso a sobreposição de um método a partir de uma visão representativa e conceitual acerca do ser humano. Nessa concepção, o ser humano é tomado como um objeto substancializado e submetido a uma investigação. Atualmente, compreendemos como resistir a essa concepção, ainda se converte em um grande desafio para nós psicólogos, já que, como dissemos anteriormente, a psicologia em sua formação mais ampla perpetua esse modo de saber-fazer, oriundo de seu horizonte de constituição metafísica. Com isso, muitas vezes nos vemos tentados a fazer, mesmo sob as lentes das filosofias fenomenológicas e existenciais, uma nova guarda teórica. Podemos dizer que, para Sartre, onde a psicologia mais buscou alcançar os critérios de científicidade, foi onde ela mais recaiu em uma abstração da existência mesma. Afastado de um enviesamento tecnocrático e instrumental, o pensamento de Sartre sempre nos lembra da importância do caráter mais originário, ou seja, da aproximação daquilo que se mostra por si mesmo em detrimento aos recursos interpretativos/conceituais que ainda podemos recair quando nos apropriamos dos saberes filosóficos.

Por isso, defendemos uma vez mais que o diálogo de Sartre com a psicologia não pode se dar buscando uma nova teoria psicológica. A teoria está sempre para além do real, da experiência sensível, pois ela coagula o próprio movimento temporal onde os fenômenos existenciais se mostram. Toda teoria parte de um recorte ou uma definição do ser humano, seja biológico, seja comportamental, seja psíquico. A teoria parte de certas identificações e muitas vezes atuam de modo a reforçar essa lógica identitária. Com isso, nos esquecemos que não são as identidades que constituem a existência, mas é a existência mesma, como nadidade que torna possível a experiência de uma certa

identidade. É por isso que Sartre decide não dar continuidade ao projeto de escrever sobre a psique⁵ sem antes se perguntar sobre o ser do existente humano, sobre como se constitui sua existência, para aí sim poder compreender as condições de possibilidade para determinadas experiências. Esse gesto fenomenológico de voltar às coisas mesmas acompanha todo o pensamento de Sartre. Por isso, consideramos oportuno repetir que a multiplicidade de seu pensamento se caracteriza justamente por esse movimento em prol da descrição da existência, atento às questões humanas que contornaram não só o seu tempo, mas também o nosso. E não só porque aqui ainda ressoam, mas porque abertos que somos, nossa existência é sempre atravessada por contornos históricos específicos. Então, pensar a existência é sempre pensar um determinado tempo histórico. Por isso, a clínica não lida somente com o existente singular, mas ao lidar com ele abarca um conjunto de questões que se inserem num determinado campo de relações desse existente. Foi isso que Sartre procurou mostrar nos projetos de seus analisandos de papel. É um retorno do universal para o singular e do singular ao universal, como um eterno vai-e-vem. (Sartre, 2002)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio desse breve percurso procuramos reposicionar as considerações críticas em torno de um certo ultrapassamento do pensamento de Sartre às questões da atualidade. Destacamos primeiramente a inseparabilidade entre filosofia, vida e engajamento quando tratamos do percurso da vida e da obra de Sartre. Com sua filosofia da ação, Sartre evidencia o quanto vida e obra estão inexoravelmente conectadas, de modo que sua compreensão disso coloca em movimento um fazer que é o próprio cerne de seu pensar.

Retomando as questões que mobilizaram este texto, quais sejam, se o pensamento de Sartre nos auxilia na reflexão dos problemas contemporâneos e, em específico, para uma psicologia clínica na atualidade, pensamos que suas contribuições seguem pertinentes. Uma pertinência que engloba o campo da clínica, mas não somente o dela, como também todo o campo da psicologia e das ciências humanas. Sua filosofia da liberdade continua nos desafiando e nos convocando a pensar novas reposições das questões da atualidade.

Na medida em que a existência é marcada pela indeterminação, o pensamento de Sartre é sempre um convite a esse exercício de pensar e re-pensar as costuras que contornam nosso campo histórico e o âmbito clínico no qual nos debruçamos. Nesse sentido, consideramos a clínica psicológica como movimento de acolhimento singular de um existente que é no mundo. É esta, aliás, a principal inspiração que o filósofo irá encontrar na fenomenologia: a possibilidade de compreensão da absoluta

⁵ O ensaio publicado em 1939, chamado *Esboço para uma teoria das emoções*, corresponde ao fragmento de um projeto mais audacioso em que Sartre teria como proposta escrever um tratado de psicologia que se chamaria *A Psique*. Não levou adiante tal proposta por considerar inevitável se debruçar sobre questões mais originárias acerca de uma investigação ontológica sobre a existência humana.

indissociabilidade entre existente e mundo, singular e universal. Colocar em movimento as narrativas clínicas é colocar em movimento isso que sempre se dá em conjunto, sem instaurar novas dualidades que separam a realidade em dois polos.

Libertados [...] da “vida interior”; [...] pois afinal de contas tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros. Não é em sabe-se lá qual retraimento que nos descobriremos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens. (SARTRE, 2005, p. 57)

Por isso a compreensão da experiência singular se dá como uma possibilidade de compreensão do mundo histórico que é o nosso e o aceno às possibilidades de resistência às determinações normativas desse mesmo mundo.

REFERÊNCIAS

ARON, Raymond. *La rivoluzione introvabile*. Soveria Manelli, Itália: Rubbettino Editore, 2008.

CASTRO, Fernando Gastal de. *A subjetividade sem valor: trabalho e formas subjetivas no tempo histórico capitalista*. Curitiba: Appris, 2020.

COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 2007.

_____. *Sartre: uma biografia*. Porto Alegre: L&PM, 2008.

KIRKPATRICK, Kate. *Simone de Beauvoir: uma vida*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2020.

LÉVY, Bernard-Henri. *O século de Sartre*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

PERDIGÃO, P. *Existência e liberdade*. Porto Alegre: L&PM, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. *Apresentação de “Les Temps Modernes”*. Praga: estudos marxistas, v. 8. São Paulo: Hucitec, 1999. p. 117-129.

_____. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Questão de método*. in: Crítica da razão dialética. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. *Situações I: críticas literárias*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis: Vozes de bolso, 2012.

_____. *As palavras*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

TEIXEIRA, José A. Carvalho. *Ser psicoterapeuta existencialista é fazer política*. In.: CASTRO, Fernando Gastal de; SCHNEIDER, Daniela Ribeiro; BORIS, Georges Daniel Janja Bloc (Orgs.). *J.-P. Sartre e os desafios à psicologia contemporânea*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

TRAVERSO, Enzo. The Blindness of the Intellectuals: Historicizing Sartre's "Anti-Semitic and Jew". October, v. 87. Cambridge, 1999. p. 73-88.

Submetido: 18 de julho de 2022

Aceito: 18 de agosto de 2022

A paciência como método

Patience as a method

Eduardo da Silveira Campos¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

RESUMO

O sentido da paciência costuma ser assumido imediatamente como aquilo que é preciso ter para se alcançar uma meta. Ela seria, então, o meio para um fim. De outro modo, no *discurso edificante* de Kierkegaard de 1843, a paciência aparece como um caminho que se encaminha para si mesmo como forma de aquisição da alma em detrimento do mundo. Para o autor, a paciência é o pressuposto da vida, e a alma é o que precisa ser adquirido a cada vez através do exercício desse pressuposto elementar.

115

PALAVRAS-CHAVE

Paciência; Alma; Tempo

ABSTRACT

The sense of patience is usually assumed immediately as what it takes to reach a goal. She would then be the means to an end. On the other hand, in Kierkegaard's upbuilding discourses of 1843, patience appears as a path towards itself as a way of acquiring the soul at the expense of the world. For the author, patience is the presupposition of life, and the soul is what needs to be acquired each time through the exercise of this elementary presupposition.

KEYWORDS

Patience; Soul; Time

Chegando à metade do discurso da *paciência*, no meio do caminho, Kierkegaard retoma analiticamente o título do texto – *Adquirir a sua alma na paciência* –, destacando

¹ E-mail: campos.es@uol.com.br

nele uma parte decisiva. Ele diz: “*Na paciência*. A expressão não diz pela ou mediante a paciência, mas ‘na’ paciência e sugere, por este meio, que a condição se encontra numa relação especial com o condicionado.” (KIERKEGAARD, 2007, p. 21). Nesse retorno ao título, ele justifica o uso da preposição “na” [I] em detrimento das preposições “pelo” [ved] e “mediante” [formedelst], dizendo que “na” “sugere” que a “condição (paciência) se encontra numa relação especial com o condicionado” (alma).

Uma pré-posição, ao pé da letra, fala daquilo que aparece antes (*pré-*) de algo que se põe (*-posição*); e das três pré-posições relacionadas por Kierkegaard, a única em que a paciência está pondo-se antes, i.e., já está posta na abertura do *pré-*, logo em “relação especial” com a alma, é o *na*. É como se as outras preposições (“pela” e “mediante”) traíssem o espírito dessa tal “relação especial” que ele diz haver entre a paciência e a alma. De que modo elas trairiam o sentido dessa “relação especial”? Posicionando a paciência como um meio indispensável para a conquista de algo que já está suposto, desde sempre, no *pré-* da mera posição de aguardar por um “bem”. Deste modo, “pela” e “mediante” são preposições que poriam previamente a vida com a alma cindida, porque a paciência já estaria deposta, desde o princípio, perdida – tendo em vista que o pré-posto, o encarregado da alma, o “mundo”, é o que já está posto como fundamento e ponto de partida da alma desejosa. O “mundo”, assim, é o pré-suposto das pré-posições que predispõem a alma já cindida na impaciência. Tais preposições deitam suas raízes numa possessão mútua entre “alma” e “mundo”.

Por outro lado, se não é no “mundo”, onde a pré-posição “na”, predispondo a alma, poderia aprofundar e repousar suas raízes? *Na paciência*. De tal maneira que a paciência não é uma preposição que intermedeia a relação entre a alma e o mundo almejado, mas, a paciência é, ela mesma, a fonte da re-posição vital do *anímico*, a resposta à alma dispondo-se já res-pondida, i.e., adquirida desde o princípio da travessia, pois como diz Kierkegaard: a paciência é “o pressuposto da vida” (KIERKEGAARD, p. 13). Em outras palavras, a paciência é o preposto que res-ponde ao anseio da alma, ela é a sua singela encarregada – quando se sente carregada de cansaço do “mundo”. Assim, quando a alma anseia e pergunta pelo mundo, não é a paciência meramente o caminho para a resposta de sua pergunta, como uma resposta que lhe poderia ser dada ao fim e ao cabo do percurso. Não. A paciência é a própria resposta pondo-se desde o princípio, respondendo, a cada vez, com o vigor de um novo ânimo. A paciência é a resposta radical, que, no entanto, não oferece qualquer entendimento, porque ela *per se* tem valor de res-posta, ou seja, de re-posição anímica, como terapêutica do espírito. A paciência é uma esfinge sem fome, que não pergunta por enigmas, porque já responde sob o fôlego de silêncio e mistério.

Mas como a paciência tem valor de resposta se não há, para a alma, um entendimento proposto, uma proposição bem formulada como resposta, capaz de aplacar a dúvida de sua pergunta? Certamente não é de qualidade propositiva a resposta existencial da paciência. Embora subsistam, nas esperas da paciência, dúvidas órfãs de respostas propositivas, a res-posta da paciência é de uma esperança indubitável. Guimarães Rosa, em seu conto “Vida ensinada”, viu com clareza esse caráter ontológico da paciência, fundando decisivamente o tempo de uma espera que é maior que um entendimento o esperado. Ele diz: “Devagar e manso se desata

qualquer enlîço, esperar vale mais que entender, janeiro afofa o que dezembro endurece, as pessoas se encaixam nos seus veros lugares" (ROSA, 2017, p. 630, grifo nosso).

O pacientar é o verbo que modula esse "devagar e manso", preparando o corpo para uma espera sem sofreguidão, posto que jamais aguarda sob o pressuposto de um entendimento final. "Esperar", diz Rosa, "vale mais que entender", porque quem assim espera não sente esperar uma eternidade, mas espera no sentido da *eternidade*. Esperar no sentido da eternidade é já estar *na* eternidade, pacientando-se sob o sentido de um outro tempo.

O *e* entre "devagar e manso" é o *meio* de uma contínua transfiguração da paciência em *mansidão*, noutras palavras, em alma mansa, adquirindo-se na paciência. A paciência, portanto, é um passo que suporta de tal maneira um fardo, até que ele fique lépido para o *salto* de uma im-portância suave da alma. Em Kierkegaard, essa contínua passagem que acontece no exercício da dinâmica de aquisição da alma é um pacientar que, aos poucos, amansa, aprendendo a doçura de suportar de outro modo². Dessa forma, a paciência "vale mais que entender" – é melhor que qualquer pretensão e agitação epistemológica – pois ela nos ensina um outro estilo de saber, que faz tão-somente a prova de um modo distinto de se relacionar com as coisas, qual seja: "devagar e manso". Se a alma não se tem na paciência, ela está entretida pelas coisas, à procura de capturá-las a todo custo, mas que só mantém às custas da possessão pelo "mundo". De outro modo, "devagar e manso", aos poucos, sem afobação, sem pretensão, o que está confuso se mostra claro, o que está complicado – sob a trama de um "enlîço" – se mostra simples, e até a caminhadura, dura demais ao longo de um ano, se "afofa" em janeiro, fica terna, aos poucos, leve. É assim que encontramos a verdade pela qual podemos nascer e morrer, como diz Kierkegaard alhures, que acontece apenas quando, na paciência, "as pessoas se encaixam nos seus veros lugares".

Algo semelhante a Guimarães Rosa, diz Clarice em sua crônica "Brincar de pensar", quando traz à baila a leveza do jogo de pensar, que é algo próprio da grandeza da alma que possui, segundo ela, um *animus brincandi*. Sob esse ânimo de pensar como brincar existe apenas uma vontade de se estar em jogo, pois não perde nada quem sabe "esperar" no jogo, e também não perde nada quem suporta não "entender" no jogo. Na verdade, para Clarice, por outro lado, há um ganho na espera, há um ganho no não entender. Sobre esse *animus brincandi*, sem qualquer furor, ela diz: um "[...] sinal de se estar em caminho certo é o de não ficar aflita por não entender; a atitude deve ser: não se perde por esperar, não se perde por não entender" (LISPECTOR, 2018, p. 13). O que "não se perde por esperar", "não se perde por não entender", é a própria alma que, sem "aflição"/desesperação, adquire-se *na* paciência. Como exercício de uma auto-terapêutica do espírito, a paciência é a prova fundamental que garante a verdade de qualquer *episteme* e o passo fundamental que assegura o caminho de qualquer *método*, pois a paciência é o *páthos* que lança a alma no jogo do tempo, sem se preocupar com

² "Meu jugo é leve'. Com efeito, o que é a mansidão, senão carregar com leveza o jugo pesado, tal como a impaciência e mau humor é carregar pesadamente o jugo leve" (KIERKEGAARD, 2018, p. 102).

o resultado do jogo. Quem “espera” o que não chega exercita, em si, o tempo; quem não entende o que acontece exercita, em si, o ser. A paciência é “o pressuposto da vida” quando ela a si mesma se propõe como resposta cabal, não propositiva, mas tácita. O *na* é uma pré-posição que não pro-põe nada, quando já provamos que a alma se pôs em paciência.

Mas, afinal, que peso tem esse termo “*na*” [I] para que Kierkegaard seja capaz de parar tudo, no meio da escritura do texto, a fim de retomar o título (aparentemente já compreendido!), enfatizando assim essa distinta preposição?

Nessa tal passagem – na bela tradução de Nuno Ferro – o *i* dinamarquês está traduzido como *na*. “*Na*”, em português, é a contração da preposição *em* e do artigo *a*. Quando dizemos *na* pensamos logo em algo que está sobre, em cima de, ou ainda, junto a, dentro de. Ao leremos o discurso da paciência somos levados a pensar que esse *na* traz consigo o sentido de estar *dentro*. É um estar *dentro* sem jamais “estar por dentro” de coisa alguma.

Contudo, quando estamos *na* paciência não estamos nela como um sapinho está na lagoa nem como os alunos estão na sala. Esse *dentro*, mais que um modo de estar, fala de um modo de ser, vir a ser, que adentra o âmbito radical da própria vida. Ser na paciência é estar nela suspenso, sendo por ela pensado, meditado, *medicado* – e quando a paciência é o único suspense não nos aterrorizamos com nada, porque nos encontramos na hospitalidade de uma íntima dinâmica de apropriação de nós mesmos. Estar suspenso nela, então, é como estar em casa, ou seja, em paciência. E é por isso que quando estamos na nossa própria casa não dizemos que estamos “*na casa*”, mas que estamos “*em casa*”; pois não há nada que possa definir esse estar tão exato, inconfundível, nenhum artigo definido é preciso, senão a preposição “*em*”, encaminhando-nos a cada vez para estarmos em casa, ou seja, a caminho de. “*Em paciência*”, mais do que “*na paciência*”, porquanto seja a paciência não um estado, mas um insistente encaminhar-se, tornar-se: “*como uma ave que vai cada segundo conquistando seu voo*” (NETO, 1994, p. 116).

Quem nos ouve dizendo que estamos em casa subentende que é a própria e que nela o tempo passa de outro modo. E quem ouve, em paciência, só pode mesmo subentender, porque não há um entendimento definitivo para a intimidade da morada que somos, muito menos para aquela que o outro é. Subentendo em paciência, reverenciamos esse outro inacessível, doando-lhe um sentido quando não há, logicamente, qualquer sentido imediato. É a espera desse tempo de reverência que equaciona qualquer diferença, ou seja, torna *comum*, a despeito da incalculável diferença que insiste no meio das relações. No humano, a intimidade inaudita de uma diferença é mais originária que as referências que unem os polos da relação. Contudo, a disposição dessa reverência *espera* um salto ainda mais originário, radical, que a diferença das relações – trata-se de uma espera sem a qual não se transpõe o fosso de duas intimidades inacessíveis, quando se encontram cada qual em casa. A solenidade da reverência encontra um tempo propício – ela é lenta para descobrir um extraordinário e perfeito querer, uma boa vontade capaz de conhecer o outro em casa, a caminho de seu canto mais próprio.

Esta, contudo, não é uma vontade pueril que já rejeita imediatamente a prova de uma coisa estranha aos olhos, subentendendo-a pressurosamente intragável. Pelo contrário, trata-se de uma vontade madura, de bom gosto, perfeitamente livre para descobrir uma delícia que se guarda no final de um amargor lentamente provado. A madureza desse tempo lento é ágil para cobrir, como diz Kierkegaard, “uma multiplicidade de pecados”³, ou, como diria Clarice, para somar incompREENsões: “Porque eu fazia do amor um cálculo matemático errado: pensava que, somando as compRENSões, eu amava. Não sabia que, somando as incompRENSões, é que se ama verdadeiramente.” (LISPECTOR, 2016, p. 405). A soma de incompRENSões é azeitada pelo sumo da experiência amorosa, aquela que pode subentender com a lentidão de uma perfeita vontade. Portanto, é o amor que azeita esse subentender quando não há mais entendimento possível.

Subentendendo, em paciência, acessamos o outro em sua estranha região. Se no discurso edificante, Kierkegaard diz que a paciência é o “pressuposto da vida”, n’*As Obras do amor* (2005), ele fala da edificação de uma morada através da “pressuposição amorosa”: “[...] o que ama implanta o amor no coração de uma outra pessoa, ou então deve significar que o que ama pressupõe que o amor esteja no coração da outra pessoa, e justamente por essa pressuposição edifica nela o amor a partir da fundação, na medida em que, é claro, a pressupõe amorosamente no fundamento” (KIERKEGAARD, 2005, p. 247). A paciência é o pressuposto do tempo de ser; e o amor, o pressuposto de ser em tempo. Como pressupostos, a paciência repõe a gênese de uma perfeita demora; e o amor transpõe a vida para uma edificante morada. Clarice teve a evidência dessa imbricação criativa que há entre paciência e amor, quando disse: “Cada vez acho tudo uma questão de paciência, de amor criando paciência, de paciência criando amor (LISPECTOR, 2018, p. 297). Essa morada amorosa é somente edificada na demora da paciência. Uma morada que jamais é definida, passível de ser entendida, mas que só pode ser correspondida em paciência amorosa, que subentende o mistério de estar em casa, ou seja, sempre na viagem a caminho de. Amor e paciência alongam a alma, dão à vida um ânimo mais longo, longâmine.

Mas essa longanimidade não é exercida, afastando-se do “mundo”, pacientando-se nas lonjuras de uma casa que só pode animar-se em retiro e fuga. Isso soa como um claustro de ermitania, ascese resignada, que esconde, na verdade, ressentimento do ou frustração pelo mundo. Nesse caso, não apenas quando é afirmado, mas também quando é negado, o “mundo” continua em jogo, abrindo-se como o fundamento e o pré-posto sub-reptício da alma impaciente. Mas que é adquirir a alma em detrimento do mundo? Como entregar o mundo em troca da aquisição da alma⁴, sem que esse comércio implique em ascese, saída do mundo? A paciência não vive sob o câmbio de uma disjunção exterior, tendo ou um ou outro. *Ela é a experiência paradoxal que mantém o mundo sob a forma de um abandono.* Nos domínios da *interioridade*, “Fora do mundo dos

³ Cf. Cap. V, segunda série d’*As Obras do amor* (2005).

⁴ “E tal como aquele que quer adquirir o mundo pouco a pouco oferece a sua alma em troca do mundo, do mesmo modo aquele que adquire a sua alma tem de possuir algo que ofereça por ela; e que pode isso ser senão o mundo?” (KIERKEGAARD, 2007, p. 17).

homens não há salvação" (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 30), porque é só nele que a alma pode provar-se em paciência. De outro modo, afastando-se dele, acende-se uma vela a São Cirineu. É na lida com o mundo que a alma prova-se, vindo toda à luz, revelando a sua diferença com o mundo. Nessa lida com o mundo, no mundo, a alma sente uma resistência que requer dela consistir na própria existência, para que não seja combalida pelas imposições dos "movimentos da vida do mundo". Ela sente um descompasso com os movimentos do mundo. Contra esse universo acachapante, que, segundo Kierkegaard, "desassossega", a alma responde singularmente com uma paixão adversa. Na "glória" do mundo, a alma sente o espontâneo mal estar de uma resistência, porque ela acabou adquirindo algo estranho a si mesma. Talvez o perigo nessa aquisição consista justamente em ser nivelada com/pelo mundo, à medida que o "adquire", ou seja, quando pensa que venceu no mundo ou que venceu o mundo: a glória. O perigo da alma perder-se no mundo não é adquiri-lo como fruto da lida de quem resistiu e venceu. *Mas o perigo é: não poder abandoná-lo no instante da aquisição.* E a aquisição da alma, em paciência, no mundo, dá-se apenas à medida que se adquire o mundo através de um abandono. Sua partida do mundo, para ser a caminho casa, é a sua única parte no mundo.

Entra-se, em paciência, na lida com o mundo, mas, ao fim e ao cabo, é preciso abandoná-lo. É nesse abandono que prevalece a *diferença* da alma, a distinção do que somos, a hora em que a alma vem à luz em sua "nudez" (KIERKEGAARD, 2007, p. 16), e ela não se confunde com o vencido no exercício de sua resistência existencial: contra o universo do mundo, o adverso da fé; contra os movimentos do mundo, a paragem da paciência; contra os interesses do mundo, o *inter-esse* do amor.

Esse adversário, pacientemente resistido, mostra a própria alma quem ela é, ou seja, ela fica cada vez mais "nítida" em sua *diferença* íntegra. Por isso diz Kierkegaard:

No primeiro instante, o homem está, assim, no ponto a que os homens mais tarde aspiram como sendo a glória. Está perdido na vida do mundo, possui o mundo, quer dizer, é possuído por ele. Mas, ao mesmo tempo, ele é diferente de todo o mundo e sente uma resistência que não acompanha os movimentos da vida do mundo. Se ele, então, quer possuir o mundo, deve esmagar este desassossego, até que novamente se desvaneça como as ondas na vida do mundo - e, então, conquistou o mundo. Se pelo contrário, quiser adquirir a sua alma, então tem de deixar que esta resistência se torne sempre e cada vez mais nítida e, nisso, adquirir a sua alma. Pois a sua alma era precisamente esta diferença: era a infinitude da vida do mundo na sua diferença de si mesma (KIERKEGAARD, 2007, p. 19).

Aqui, então, surge o pensamento reverso de um bom dissenso filosófico: se o senso comum comprehende a paciência como uma sabedoria que nos ensina a ganhar o que queremos, a paciência, em Kierkegaard, nos ensina uma forma de perder o que queremos. Trata-se da lenta aprendizagem de um querer que se quer em paciência, ou, poderíamos dizer, trata-se de um querer que quer o outro sob a condição de um abandono, querendo-o à medida que o entrega de volta. Em paciência somos uma

renúncia que escolhe não o que queremos, mas o que nos acontece de mais *próprio*. Quando escolhemos o que queremos decidimo-nos pela *desesperação* de ser o que não somos⁵. Em paciência, o querer jamais escolhe, mas acolhe, recolhendo-se à própria “Nudez, último véu da alma” (DRUMMOND, 2015, p. 14). Aprende-se a perder, hoje, não para ganhar um dia o mundo, como costumamos dizer vulgarmente com o sentido de que um dia se perde, para que em outro dia se ganhar. De forma alguma. O ganho aqui consiste justamente na vitória de poder perder, e na gênese desse perder inevitavelmente passivo dá-se uma profunda tarefa, a atividade de poder *deixar*. Há, de fato, um consentimento nesse deixar; contudo, ele não é um mero anuir que dirige um *não* resignado ao que gostaria de obter. Esse con-sentir do deixar só pode dizer *não*, porque ele está suspenso no *sentimento* de um inegável *sim*.

Na perspectiva da mística, Mestre Eckhart fala desse abandono como *desprendimento*. Mas, de modo desconcertante, o que o místico diz sobre o desprendimento não mostra qualquer vestígio de resignação. Lembrando Avicena, ele diz: “tamanha é a nobreza do homem desprendido que tudo o que ele contempla é verdade, tudo o que ele deseja lhe é dado e tudo o que ele manda deve ser obedecido” (ECKHART, 2006, p. 151). O que desconcerta nisso é a alma desprendida poder tudo à medida que se abandona. O fundamento dessa alma não é o sedimentado conteúdo de um mundo desejado, mas a pré-posição *vazia* de um abandono como res-posta da paciência, fazendo a alma acolher conforme a justa medida que a vida lhe dá. Nesse abandono, ela contempla a verdade porque seu olhar é radicalmente simples; tudo que deseja lhe é dado, porque seu querer é colhimento; tudo que manda deve ser obedecido, porque seu mando guarda a observância de uma nobre obediência.

Nesse gesto de renúncia da paciência não há lugar para tristeza nem orgulho nem melancolia, pois o pacientar tem o mundo, mas sob a forma do abandono. O seu ter não é um tender para o mundo, mas a força que sustém a inabalável *diferença* da alma. Para tanto, Cecília Meireles, em seus *Cânticos*, convoca-nos a renunciar, mas não para fazer apenas uma renúncia, mas para *sermos* a renúncia. Ela diz:

Sê o que renuncia
Altamente:
Sem tristeza da tua renúncia!
Sem orgulho da tua renúncia!
Abre a tua alma nas tuas mãos
E abre as tuas mãos sobre o infinito.
E não deixes ficar de ti
Nem esse último gesto!
(MEIRELLES, 2001, p. 134)

O querer que se quer sob a forma de um abandono mantém na entrega de si uma profunda tensão. Por isso, quem está em paciência não vive em pachorra, em lassidão com a vida, distendido do mundo. Em paciência, a renúncia do mundo é o exercício

⁵ Cf. Livro I de *Doença para a morte*: “O desespero é a doença mortal” (1974a).

de uma grande tensão na entrega, de uma profunda atenção concentrada no mais *próprio* [Selv]. Diante das paisagens do mundo, nas passagens por várias paixões, a paciência é o que nos mantém nas paragens da fé. No seio da intimidade, em casa, estamos na propriedade da fé, como dinâmica da apropriação de *si mesmo* [Selv]. A paciência faz a contemporização paradoxal da fé, entre o temporal e o eterno. Seu abandono resiste ao mundo à medida que consiste em si mesma.

Em seu discurso, Kierkegaard apresenta a paciência a partir do conceito de *interioridade*, o seio da intimidade, o em casa da paciência. A *interioridade* não é meramente um interior contraposto ao exterior, mas o *entre* que se abre vibrante no estreito caminho de toda apropriação, não abolindo, mas sustentando os pólos da relação exterior-interior. A alma não é coisa alguma, mas o fôlego de uma ação vindo a ser em *tempo*, i.e., sendo um ânimo no tempo da paciência. Kierkegaard não desfaz o paradoxo interior-exterior, mas sustenta-o tragicamente, tendo o mundo sempre ao modo de um abandono. A tragédia da alma adquirindo-se na paciência é que sua única morada, seu único *ethos*, é ser num tempo extraordinário, sem saber que, ao seu derredor, conspira o mundo mortalmente em outro tempo. Tal como a criança heraclítica que brinca *dentro* do âmbito de uma roda *eterna* sem dar-se conta que, fora dela, um tempo vulgar à espreita para devorá-la. A alma que se adquire na paciência possui a grandeza trágica de tal inocência.

O *tempo* no qual a paciência está suspensa é o *instante* como a tensão entre a temporalidade – o andamento típico da exterioridade – e a eternidade – o pulso que decide a índole da *interioridade*. Em paciência, a alma está suspensa numa autocontradição, entre o eterno e o temporal, ou melhor, é ela mesma essa “autocontradição” (KIERKEGAARD, 2007, p. 21). E se a alma, em paciência, suporta a dinâmica dessa autocontradição, ela pode adquirir o olho para *ver* sem contradições o que é exterior e logicamente contraditório. Afinada por esse instante de eternidade, a alma já não vê qualquer contradição, pois “no eterno não há também nenhuma autocontradição” (p. 16). A alma vê contradição quando eivada pelo temporal, e é desse modo que ela ou se perde de si na impaciência do mundo ou na pseudo-paciência da ermitania, a fuga do mundo. Mas que é isso: a alma como “autocontradição”?

Se o olhar fosse tonalizado por uma determinada cor, se ele, por exemplo, trouxesse consigo um vislumbre cheio de verdor, ele não seria capaz de captar o verde das coisas, porque ele já traria consigo naturalmente uma tonalidade esverdeada. Do mesmo modo, se o olhar tivesse em si o rubor, ele não seria capaz de captar o vermelho, pois já apresentaria em seu interior uma vermelhidão constitutiva. Portanto, a alma tonalizada pelo sentido da eternidade não percebe a contradição dos tons, porque ela mesma já traz em sua constituição um infinito espectro de cores que não se confundem e não esmaecem. A alma não vê o contraditório, porque seu olhar eterno não disjunta o que está eternamente unido. Para esse olhar paradoxal, as paisagens se harmonizam em nuances multicoloridas, sob o todo do instante de uma e extraordinária visada. Todos os fragmentos de mundo dispersos em contradição estão reunidos sob a unidade poética desse anímico olhar paradoxal. Ele tem todas as cores visíveis do espectro, e é por isso que toda a realidade cabe em seu olhar iridescente. Na verdade

seu olhar só pode comportar essa iridescência, porque, originariamente, ele porta como *possibilidade* a transparência do *nada*. Mas é essa disposição atonal justamente a possibilidade de todos os tons. Sem cor, a alma é transparente como o olhar do *desprendimento*, um olhar espectral, cheio de um vazio acolhedor, atonal, sendo assim o sem-tom, o invisível, capaz de transluzir o espectro de todas as cores.

Em paciência, a auto-contradição mostra a alma nem fora nem dentro, nem longe nem perto, mas a caminho de casa, um sempre a caminho sem jamais pode estar nela. Nesse “sempre” a caminho vive a alma como numa casa de caminho – cigana, porque faz pequenas paradas; peregrina, porque faz do caminho a própria casa. A alma é sempre um pôr-se a caminho de si mesma. Ela é um *ethos* íntegro, a morada singular, a exceção que, por um instante, não conhece nada de universal, logicamente compreensível, porque não pode lançar alicerces de morada, fazer fixações morais.

A *interioridade* é apenas o âmago onde se passa essa contínua travessia para tornarmo-nos o que somos de mais próprio. A alma é a esquina, a travessa, o coração de uma encruzilhada, onde dois mundos se atravessam no instante de uma travessia. A alma é o encontro das vias dos tempos no átimo de um instante: “Tudo o que já foi, é o começo do que vai vir, toda a hora a gente está num cômrito” (ROSA, 1994, p. 439). Cômrito é encruzilhada, a situação onde todas as vias se encontram. A alma é o nome da travessia que fazemos para onde nós sempre estivemos.

Em *Peregrino querubínico*, Angelus Silesius diz que a “A alma tem dois olhos: um olha no tempo/Mas o outro se volta direto à eternidade” (SILESIUS, 1996, p. 144). Quando a alma está cega para a eternidade, ela vive no desespero do *finito*, encegueirada pela avareza do mundo. Mas quando ela está cega para a temporalidade, ela vive no desespero do *infinito*, encegueirada na ascese do ressentimento do mundo. Em ambos os casos o mundo está em questão, está pré-posicionado. Ambos estão cegos de um olho. De tal modo que não é apenas impaciente o avaro, mas também o asceta. No caminho da paciência, a alma salta na eternidade com a mesma suavidade que toca o chão da temporalidade. Se o ditame temporal nos impacienta na sofreguidão de ir à frente, para a conquista de um mundo, a paciência nos contém sob o compito que somos, na tensão da paragem da fé⁶.

Na paciência de sua paixão, o passo para onde caminha insistente para donde, para a proveniência da vida. O donde é o pressuposto para o aonde, pois a paciência é o “pressuposto da vida”, o preposto que pré-põe a alma sempre em casa. O pressuposto da alma é o passo sempre atrás, que contém o pequeno anseio no grande receio da paciência. Não por medo, mas por contenção, cuidado. O aonde da paciência guarda a proveniência do donde. A paciência é, então, sucupira: o rosto vê a maravilha a diante, mas, acalmando-se, o corpo retoma insistente para trás. Contudo, esse “para trás” não é um voltar ao passado, mas um ater-se ao instante do “cômrito”: o passo justo e contido que se dá na esquina de todas as vias e todos os encontros humanos.

⁶ Fé, neste trabalho, extrapola o sentido doutrinário e possui uma noção de afecção, *pathos*, nas palavras do autor de *Temor e tremor* (1974b): “a mais sublime das paixões”.

Se a tradição hipocrática dizia que o corpo tende a cura, autocurando-se, a paciência é a contenção de um autotratamento, que descobre um tempo oportuno para o corpo poder autocurar-se. *Tratar* vem do verbo latino *tractāre* que possui o sentido de vários verbos: “arrastar, tocar, manusear, trazer”. Fala, portanto, de algo que se exerce com as mãos. A paciência é como o gesto em que a vida pode tocar a si mesma, trazendo-se para um *meio silencio* que a tudo silencia – como se a vida se tocasse ajustando-se, compassando-se ao próprio passo vital na hora da encruzilhada. A paciência tem um toque e a alma uma textura que se convidam para o enlace de um tratamento essencial. Como artífice da alma, ela cinzela a vida desbatendo-a do mundo, até que encontre a perfeita forma de uma simplicidade vital; como medicina para alma, ela incide rompendo, decidindo separar-se daquilo que nunca lhe pertenceu.

A paciência afere e fere a alma. Nela, a alma encontra as paragens para se ver, meditar, aferir-se. Mas também encontra as passagens, os cortes que desprendem, ferindo a vida do mundo. Ela é, ao mesmo tempo, corte do mundo e o aporte da alma para si mesma. Na lida com o mundo, uma bela cicatriz se faz como lembrança do corte – o desprendimento –, como recordação de sua *liberdade*. O “desassossego” do qual fala Kierkegaard, aquele sentimento de uma “resistência que não acompanha os movimentos da vida do mundo”, é o sentido dessa *liberdade* constitutiva sendo asfixiada no humano. A liberdade não liberada do mundo é o que desassossega alma. A artesania do tratamento da paciência é manter a alma no mundo, mas inteiramente liberada dele. Essa liberação ab-solutiza a alma, deixa-a solta, livre, embora presa ao destino extraordinário de ser no mundo.

Nesse destino o passo é dado no mundo, mas não pelo mundo. Trata-se do soberbo passo da alma no enlevo de estar a caminho de casa. São passos satisfeitos porque não estão sendo dados pelo “mundo”, mas por *nada*, ou melhor, de *graça*. Em Kierkegaard, esse dom absolutiza o passo sob o compasso da fé. Na verdade, a fé é a paixão que compassa a paciência, absolutizando a vida sob incondicional espera. A paciência trata da natureza autocurando-se em nós. Com sua terapêutica do espírito, mais que curar objetivamente o corpo doente, a paciência nos ensina a cura contra o *desespero*, a doença mortal. E não é à toda que quando estamos doentes, somos chamados de *paciente*, não porque já sejamos pacientes, mas porque é preciso ser: o nome nos recorda uma tarefa. Ela não é o meio, mas o fim – um propósito que carregamos desde o início como silenciosa resposta anímica.

A paciência afina a vida ao tempo de cura, e o corpo fica acurado, com acurácia. O passo fica contido, comedido, dando medida a toda métrica; dando o caminho que se encaminha em todo caminho; dando o *método* que suporta o exercício de todo método. A paciência como *método* de todo método deixa o corpo lento e leva ao desespero quem está apressado. Aquele que está com a desenvoltura da paciência tem um “comportamento de eternidade” (BARROS, 2001, p. 31), como diria Manoel de Barros, ou “ritmo de chumbo” (NETO, 1994, p. 383), como prefere João Cabral de Melo Neto. No fundo, como Nhinhinha, o corpo paciente sofre da paixão de uma “artística lentidão” (ROSA, 2017, p. 377).

Quando alguém faz algo com tranquilidade, sem afobiação, dizemos que a tal pessoa “está em casa”, pois parece que ela está sendo regida por outro tempo, um tempo lento. Parece que é isso que João Cabral de Melo Neto observa em Ademir da Guia com seu “ritmo de chumbo” ao longo do jogo. Ele é lento, é tão tranquilo, que joga como se estivesse no sossego de casa. Contudo, isso que é sossego do lado de fora cresce de dentro, a partir de um desassossego pacientemente vivido, que não fora esmaecido, contornado, e, sim, claramente assumido, vencido na contenda do pacientar. Essa é a lida de vida e morte, que se mostra como diferença da alma com o mundo. Nessa contenda de diferenciação, ela vem à luz em sua nudez, ou seja, *como ela é*.

A paciência dá ao corpo um “comportamento de eternidade”, dá uma têmpera de caramujo. Diz Manoel de Barros que os caramujos “carregam com paciência o início do mundo”. O caramujo está sempre na casa de caminho. Por *onde* vai, ele leva sempre consigo o sentido de casa, o *onde*. Quando ele deseja com fissura o fim do caminho, e se desespera com a lentidão de sua natureza, ele olha pacientemente para trás, para a graça de seu caracol, pré-posto pela paciência em suas costas, e, assim, obtém uma resposta silente e eloquente. O caramujo é um Atlas abençoado, pois não precisa carregar o mundo sobre as costas, mas apenas o próprio *ethos*, o fardo suave de ser.

125

REFERÊNCIAS

ANDRADE, C. D. *Corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

BARROS, M. *Tratado geral das grandezas do ínfimo*. São Paulo: LeYa, 2013.

KIERKEGAARD, S. A. *Adquirir a alma na paciência*, Trad. N. Ferro; M. Jorge de Carvalho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007.

_____. *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos* – 1847. São Paulo: Editora LiberArs, 2018.

_____. *As Obras do amor*. Trad. Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *O Desespero humano*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1974a.

_____. *Temor e tremor*. Trad. Maria José Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1974b.

ECKHART, M. *O Livro da divina consolação e outros textos seletos*, 6a ed., Petrópolis, Vozes, 2006.

LISPECTOR, C. *Todos os contos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2016.

_____. *Todas as crônicas*. Rio de Janeiro: Rocco, 2018.

NETO, J. C. de M. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

MEIRELES, C. *Poesia completa*, V I e II, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROSA, J. G. *Ficção Completa*, VII, 1^a Ed, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

_____. *Grande sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.

SCHILLEBEECKX. *História humana revelação de Deus*, São Paulo: Paulus, 1994

SILESIUS, A. *O Peregrino querubínico*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 1996.

Submetido: 18 de julho de 2022

Aceito: 18 de agosto de 2022

Sofrimento e pandemia: uma reflexão fenomenológica-existencial sobre os modos de vida e sofrimento “psíquico” na pandemia de Covid-19

Suffering and pandemic: an existential-phenomenological reflection on ways of life and “psychic” suffering in the Covid-19 pandemic

126

Samira Meletti da Silva Goulart¹

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

RESUMO

O presente trabalho se propõe a refletir acerca do sofrimento emergido em meio à grave crise sanitária instalada pela pandemia do novo coronavírus (SARS-COV-2), considerando as mudanças nas dinâmicas de vida da população como a adoção de medidas de distanciamento social, quarentena, uso de máscaras, dentre outras contingências que transformaram o cotidiano e o ritmo das existências contemporâneas. O crescente número de casos e mortes, as modificações nas rotinas de casa, trabalho e relações sociais vêm repercutindo na saúde mental das pessoas e desencadeando vários sofrimentos, expressos nas queixas que chegam diariamente aos serviços de acolhimento psicológico. Considerando, assim, a experiência de escuta clínica das pessoas em sofrimento neste período, com o objetivo de refletir sobre os modos de vida e sofrimento que se desvelam em meio ao contexto pandêmico, recorremos ao pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger para pensar o tédio e a técnica moderna como os sentidos e afetos que caracterizam e afinam as existências contemporâneas; bem como as suas repercussões nas experiências de sofrimento que se revelam em meio aos novos modos de existência assumidos durante a pandemia de covid-19.

PALAVRAS-CHAVE

Sofrimento; Pandemia Covid-19; Fenomenologia-existencial

¹ E-mail: samira.goulart.sg@gmail.com, Orcid: [0000-0002-2023-60](https://orcid.org/0000-0002-2023-60)

ABSTRACT

The present work proposes to reflect on the suffering that emerged amidst the serious health crisis installed by the new coronavirus (SARS-COV-2) pandemic, considering the changes in the population's life dynamics such as the adoption of measures of social distancing, quarantine, the use of masks, among other contingencies that transformed daily life and the rhythm of contemporary existences. The growing number of cases and deaths, changes in routines at home, work and social relationships have had an impact on people's mental health and trigger various sufferings, expressed in the complaints that arrive daily at the psychological care services. Considering, therefore, the experience of clinical listening of people in suffering during this period, with the aim of reflecting on the ways of life and suffering that are unveiled amidst the pandemic context, we resorted to the thinking of the German philosopher Martin Heidegger to think about boredom and modern technique as the senses and affections that characterize and tune contemporary existences; as well as its repercussions on the experiences of suffering that reveal themselves amidst of the new modes of existence assumed during the covid-19 pandemic.

KEYWORDS

Suffering; Covid-19 pandemic; Existential-phenomenology

INTRODUÇÃO

Há pouco mais de um ano assistimos a mudanças radicais em nossas dinâmicas de vida em vista da grave crise sanitária promovida pela disseminação do novo coronavírus (SARS-COV-2) e a consequente necessidade de adoção de medidas higienistas e de afastamento social. O crescente número de casos e mortes, as modificações nas rotinas de casa, trabalho e relações sociais, vêm repercutindo na saúde mental de boa parcela da população, como retratam diversos estudos recentes (FARO *et al*, 2020; FILGUEIRAS; STULTS-KOLEHMAINEN, 2020; GARCIA; ALFANO, 2020; NABUGO *et al*, 2020; SCHMIDT, 2020; SILVA *et al*, 2020). Tais pesquisas, como as realizadas pelo Instituto Ipsos (CALLIARI; JUNQUEIRA, 2021) e FIOCRUZ (BARROS *et al*, 2020; FIOCRUZ, 2021), apresentam os impactos negativos na saúde mental de mais de 50% dos brasileiros, cujos relatos apontam como principais sintomas a ansiedade, tristeza, insônia e depressão.

O medo contínuo de contágio pela doença, que impôs ao homem não apenas novos modos de viver, mas ainda novas possibilidade de morrer; a dor profunda do luto por aqueles que se foram; somadas às dificuldades advindas da necessidade de afastamento e isolamento social; à expectativa e incerteza que os acompanham e às diversas vulnerabilidades socioeconômicas, vêm desencadeando vários sofrimentos, expressos nas queixas de agitação, irritabilidade, estresse, temor, ansiedade, depressão, pânico, compulsões, isolamento, cansaço e solidão, que chegam diariamente aos serviços de acolhimento psicológico ofertados neste período pandêmico (QUADROS *et al*, 2020; GOULART *et al*, 2021; PONTES, 2021).

Diante dos relatos clínicos e dos dados divulgados pela mídia e racionalidade técnica-científica acima descritos, como então podemos pensar os sofrimentos relacionados às novas dinâmicas de vida impostas no atual contexto de pandemia de Covid-19?

Com o objetivo de refletir sobre os modos de vida e sofrimento que se desvelam em meio ao contexto pandêmico, levamos em consideração as reflexões emergidas a partir da experiência de escuta clínica das pessoas em sofrimento no período e recorremos ao pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger (2006, 2007) para pensar o tédio como a tonalidade afetiva fática que afina os modos como as existências vão se realizando nesse mundo, e a essência da técnica moderna como medida histórica epocal que caracteriza/determina as existências contemporâneas; bem como as suas repercussões nas experiências de sofrimento que emergem em meio às novas dinâmicas de vida adotadas.

Heidegger, em *Ser e Tempo* (2005) comprehende o homem como Dasein, ser-aí, ser-no-mundo, e destaca, desse modo, a relação co-originária e inseparável de homem-mundo. Em sua indeterminação originária, é em seu lançamento ao mundo que o Dasein conquista seu ser, estando já afinado por uma atmosfera afetiva que abre suas possibilidades fáticas de ser neste mundo.

A partir do pensamento do filósofo podemos então refletir que uma tentativa de compreensão dos sofrimentos ditos “psíquicos”, tal como aqui nos atrevemos, precisa considerar também o mundo no qual essas existências estão em jogo, e, portanto, também a articulação desse sofrimento com as tonalidades afetivas, fundamentais e cotidianas, que se apresentam e afinam essa relação homem-mundo. Desta forma, afastamo-nos desde o início de uma compreensão do sofrimento como meramente psíquico, isto é, entendido como da ordem de uma subjetividade interiorizada e apartada de mundo, e destacamos que é preciso contextualizá-lo ao horizonte histórico de sentido em que emerge.

A reflexão acerca dos sofrimentos e modos de existência proposta neste artigo se mostra, assim, relevante para pensar os modos de ser e sofrer que se revelam característicos desta época histórica e dos acontecimentos e sentidos compartilhados cotidianamente, permitindo descortinar, através de seu caminho de pensamento, modos outros de compreensão acerca dos sofrimentos designados “psíquicos”; e ainda a abertura de possibilidades para outras formas de lida clínica com os mesmos. Aliado a isso, o presente trabalho se mostra também de interesse para os psicólogos que recebem uma demanda de cada vez maior de atendimento e que não deixam de estar, também eles, imersos nesse contexto de crises (sanitária, social, política e econômica), incertezas e desamparos promovidos e/ou intensificados pela pandemia. Caminhar junto, afinar o olhar e a escuta para o que clama em meio ao mundo e às existências contemporâneas talvez seja o que se possa oferecer de auxílio mais precioso nesse momento, tanto para o fazer clínico, quanto para o acolhimento e cuidado deste profissional que vem sendo convocado intensamente a responder às demandas de sofrimento da sociedade.

Sigamos, portanto, em nosso caminhar, refletindo acerca dos sentidos e afetos que parecem sustentar as formas de ser e sofrer que vêm se desvelando nesse mundo pandêmico.

TÉDIO E A ERA DA TÉCNICA

Em os *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger (2006) afirma que o tédio é a tonalidade afetiva fundamental fática do nosso tempo histórico e com isto quer dizer que é o tédio que abre as possibilidades que estão em jogo neste mundo técnico contemporâneo, ditando o ritmo cotidiano e afinando os modos de ser do ser-aí atual. Por ser também uma tonalidade fundamental, assim como a angústia, o tédio tem a capacidade de remeter o ser-aí ao seu poder-ser mais próprio, isto é, à temporalidade, indeterminação e finitude próprias à existência.

Nomeado por Heidegger (2006) em alemão *die Langeweile*, que significa “tempo longo”, o tédio já indica uma experiência de lentidão do tempo que é característica da afinação dessa atmosfera afetiva, dizendo respeito, portanto, a uma experiência de tempo que nada tem a ver com o tempo objetivamente medido do relógio. Cotidianamente, nós experimentamos o tédio a partir de um tempo que se alonga e hesita, e a partir do vazio no qual ele nos deixa, trazendo incômodo e inquietação. Esse mal-estar perante a experiência de alongamento do tempo nos leva então a uma tentativa de esquiva dessa inquietação, buscando passatempos que nos ocupem e distraiam de modo a fazer o tempo passar mais rápido na medida em que preenchemos os espaços-tempos de coisas e ações. Pois é por tentarmos nos esquivar do alongamento do tempo no tédio e da serenidade vazia em que ele nos deixa que descerramos o mundo em meio à ocupação com os entes, realizando atividades e passatempos. Somos, neste modo, levados a nos manter em um ritmo e relação/ocupação (como modo de cuidado) com os entes que visa apenas tomá-los como coisas/instrumentos de utilidade para o preenchimento do tempo. Nossa relação com o mundo e com as coisas se dá prioritariamente, portanto, através de um modo de agir que visa lançar mão dos entes como objetos de manipulação, meros passatempos que devem nos servir e preencher. Nesse movimento em busca de passatempos nos mantemos ocupados (em relação de ocupação com os entes), preenchidos, determinando-nos junto aos entes e não tendo para com eles ou com nós mesmos qualquer invocação ou reflexão de sentidos. Agimos automaticamente no impessoal do mundo, em um ritmo acelerado de ocupação, seguindo, na maioria das vezes, os seus sentidos e verdades sedimentadas sem reflexão.

Para o filósofo alemão, é o tédio, como atmosfera fática e epocal, e a técnica, como determinação histórica de sentido/verdade, que nos convocam e desafiam a uma lida com o mundo e tudo o que nele vem ao encontro ao modo da ocupação, da ação contínua e desmedida, buscando compulsivamente atividades e distrações que preencham o vazio característico das existências contemporâneas. Este vazio revela um mundo de sentidos sedimentados que nos desafiam a uma relação de uso e utilidade com as coisas e nos convocam à necessidade de preenchimento e

determinação, afastando-nos, desse modo, de uma relação mais originária com os entes e com nós mesmos. É sobre isso que Heidegger (2007) discute quando medita acerca da técnica moderna e deste tempo histórico, ao qual chama de era da técnica. O filósofo fala, assim, de um horizonte histórico de sentido que tem como modo de desvelamento de mundo, isto é, de lida/relação com os entes, a exploração, provação e disponibilidade, para os fins uso, controle e subsistência. Marcado pelo pensamento calculante e sua vontade/querer de medição, revelação e conhecimento de todos os entes, esse modo de desvelamento toma tudo como coisa, simplesmente dada e determinada, inclusive o ente humano, que se automatiza em sua “fazeção” cotidiana, esvaziando-se de sentido e seguindo irrefletidamente as determinações compartilhadas no impessoal do mundo.

Segundo Heidegger (2007), a essência da técnica moderna promove um nivelamento dos modos de ser, que correspondem irrefletidamente às suas provocações de domínio e conhecimento e não pensam mais os sentidos, promovendo um desenraizamento de ser-aí. Marcadas pelo pensamento técnico-calculante que quer dissecar e controlar todos os entes, tomando-os como matéria-prima e objetos de utilidade, as existências contemporâneas tornam obscurecida a sua relação com seu próprio ser e vivem cotidianamente em uma tentativa de esquiva de si, compartilhando os sentidos de produção, exploração, correção e controle sedimentados no mundo. Esse modo de ser marcado pelo excesso e compulsão do fazer e do querer, pela tentativa de conhecimento, controle e domínio técnico de tudo e pela tentativa de esquiva de toda e qualquer incerteza, incômodo e mal-estar, passa a se automatizar, preencher, determinar e, assim, não mais pensar os sentidos e fundamentos, não mais refletir ou desvelar os sentidos dos entes que vêm ao encontro. Disso resulta um desenraizamento do solo do pensamento, como nomeado por Heidegger (2007) e o homem se torna desinteressante para si mesmo, visto que abandona e deixa obscurecida sua relação com o seu ser mais próprio, com seu caráter de abertura, como aquele que guarda e desvela a essência (ser) de tudo o que vêm ao encontro. Tomando tudo como produto, matéria-prima, objeto a ser manipulado, simplesmente dado e determinado, o homem se esvazia de sentido, deixando de ser convocado, de ouvir o apelo daquilo que se mostra à sua frente.

Assistimos, assim, a uma existência que, afinada pelo tédio e correspondendo às provocações técnicas e seu modo de desvelamento, vaga no impessoal do mundo contemporâneo em uma superficialidade fluida e alienante, de modo desinteressado e se tornando, cada vez mais, desinteressante para si mesma (CASANOVA, 2021). Tal desinteresse, desertificação, desenraizamento é o que representa, para Heidegger (2007), o maior perigo da técnica, qual seja estar impedido o homem da lembrança e relação com seu próprio ser. Esta falta de fundamento põe o ser-aí em um constante devir, de onde advém uma grande instabilidade, e junto com ela muitas incertezas, desabrigos, desamparos e, como se pode refletir, também muito sofrimento.

Ao tentar corresponder ao atual contexto, o ser-aí contemporâneo se encontra: por um lado, à mercê dos desígnios da técnica e dos sentidos por ela postos, passando a seguir irrefletidamente o ritmo e as determinações do seu mundo, flutuando nas

mudanças constantes dos ideais cotidianos onde tudo precisa ser rápido e veloz; ou por outro, encontra-se desamparado, sem saber qual caminho seguir ou para onde se vai, e nesse percurso agarra-se muitas vezes a discursos que lhes garantam alguma sustentação (familiaridade). Assim as existências atuais vão se realizando, agarrando-se aos discursos que as sustentem e determinem (tais como discursos religiosos, fundamentalistas, ideológicos, moralistas) ou, mais comumente, se deixando levar pela corrente ditada pelo ritmo frenético cotidiano e sua racionalidade técnica, movimentando-se de um ente ao outro, de um lugar a outro, de um passatempo, atividade e distração a outra; sempre à procura de maior produção, melhor desempenho e da última novidade.

O movimento de aceleração e compulsão por fazer, realizar, produzir, desempenhar, frequentemente expressos pelos relatos e reclamações que ouvimos na clínica, que se referem a uma vida corrida, à falta de tempo e dificuldades de dar conta das demandas cotidianamente impostas, dizem, portanto, de uma atmosfera que nos afina em um ritmo acelerado e cadência compulsiva do fazer cotidiano; como ainda revelam um modo de desvelamento técnico onde tudo se transforma em matéria-prima para exploração, até mesmo o próprio homem, e o mundo se desencobre como um grande depósito de entes determinados que se encontram à mão, também eles esvaziados de sentido, disponíveis à produção, controle, consumo e descarte, de acordo com a vontade e escolha da razão calculante humana.

A partir de suas reflexões acerca do tédio e era da técnica, Heidegger (2006, 2007) nos alerta para a condição de distração e esquecimento das existências contemporâneas em relação à sua condição mais fundamental e originária de indeterminação (poder-ser) e finitude, tornando-se obscurecida a relação do ser-aí com seu ser. Assim, o filósofo destaca que é o tédio como disposição fundamental, fática e epochal, e a técnica, como determinação histórica de sentido/verdade, que provocam o ser-aí contemporâneo a realizar sua existência através de uma ocupação com os entes cada vez mais excessiva e desmedida, buscando compulsivamente por passatempos e atividades que os determinem e preencham; agindo irrefletidamente e correndo aceleradamente na superficialidade do ritmo mundano.

Mas nos cabe neste momento questionar: como podemos pensar esses modos de ser no contexto de pandemia de covid-19, considerando as atuais dinâmicas de vida? Terá havido alguma mudança em nosso modo de relação com o mundo, no modo de realização da nossa existência?

MODOS DE EXISTÊNCIA NA PANDEMIA

Embora se possa imaginar, a princípio, que a pandemia nos fez parar de correr e nos voltar mais para nossa convivência familiar e com nós mesmos, tendo retirado de muitos a rotina viciada do fazer e as possibilidades amplamente conhecidas de passatempos, abrindo como possibilidade uma atenção e escuta para a atmosfera do tédio; a realidade experienciada a partir do prolongamento do contexto pandêmico já nos mostra que nosso modo cotidiano de afinação e correspondência continuam, senão iguais, muito parecidas com o modo anterior de lida com o mundo, ainda que com

formas e passatempos diferentes. Se, para alguns, estar em casa, parar a faculdade, escola ou trabalho, favoreceu a uma experiência diferente de tempo; para outros, contudo, a necessidade de parada ou desaceleração do ritmo cotidiano só aumentou a experiência de desconforto, vazio e mal-estar. Esses últimos, então, vêm buscando a qualquer custo manter as suas rotinas, produções, desempenhos e controle, buscando novas ou antigas atividades para se ocupar.

O que vimos no cotidiano de nossas vidas foi que apesar das rotinas e espaços de realização das atividades terem se modificado, a correspondência irrefletida a um modo de desenvolvimento técnico continuou e a busca por passatempos se mostrou tão ou mais intensa que antes. Não raro vimos as redes sociais se encherem de pessoas compartilhando suas novas atividades, dotes culinários e de jardinagem, cursos, aprendizados; uma explosão de “*lives*”; aumento do consumo de chocolate, álcool e outras substâncias; entre outros exemplos de comportamentos compulsivos, novas propostas de ocupações e entretenimento. Em meio a isso, as demandas de trabalho continuaram, embora elas disputassem lugar com as tarefas domésticas, os cuidados com as crianças, idosos e demais familiares; além de muitos terem perdido os empregos e trabalhos e terem sido convocados a se “reinventar”, “empreender”, “inovar”. O que podemos observar, portanto, é que as determinações técnicas de produção, desempenho, conhecimento, controle continuaram e continuam a reger as existências contemporâneas, ainda que adaptadas às novas condições.

Ao mesmo tempo, pudemos também apreender em meio à escuta clínica das pessoas em sofrimento neste período que para muitos foi difícil se manter num movimento de esquiva de si e distração. Mesmo querendo corresponder às determinações técnicas desse mundo, algumas pessoas parecem ter experimentado maior aflição e incômodo diante de um tempo estendido e da “falta do que fazer”, como reclamavam. Para elas, a experiência do tédio na quarentena aparece como inquietação, mal-estar, agitação, que se traduzem em um ímpeto e vontade de fazer coisas, mesmo se vendo impedidas socialmente de tal. Outras pessoas, ao contrário, chegaram a se permitir uma experiência de tédio, permanecendo em certa contemplação e experimentando um outro modo de lida com o tempo; ainda que julgassem a si mesmos por isso e se queixassem de preguiça, procrastinação, demonstrando arrependimento por não produzir ou fazer o que consideram que deviam. E outras pessoas ainda, ao que parece, foram arrebatadas por um tédio profundo e se viram lançadas no completo vazio de suas existências para as quais já não viam mais qualquer possibilidade de ação, pensamento ou vontade. Como se pode ver, muitos desses modos de experienciar o atual contexto de pandemia e quarentena chegaram aos serviços de psicologia, expressos em suas queixas de sofrimentos.

Não podemos nos esquecer também daqueles que amargaram o luto pela perda de familiares e pessoas próximas; como ainda aqueles que ficaram à margem de todos esses acontecimentos, sejam os que mantiveram suas rotinas como se nada acontecesse; como também os que foram lançados em situações muito difíceis de vulnerabilidades sociais, econômicas e em situações de violência. Estes últimos viram suas vidas completamente modificadas, experimentando o desabrigo, a escassez, a

exclusão, o isolamento e a violência, real e simbólica, de um sistema econômico, político e social excludente e desigual. Impedidos até mesmo de compartilhar os principais ideais sedimentados nesse mundo, experimentam a dor mais profunda da existência, de se verem desabrigados da familiaridade do mundo, excluídos da convivência humana, à margem do ritmo cotidiano, à mercê das vontades e oportunidades alheias, da violência doméstica, urbana, política, social; deixados sozinhos e à míngua a lutar pela sua própria sobrevivência. Estes, infelizmente, muitas vezes nem chegam aos serviços de psicologia, excluídos também dos modos instituídos de cuidado, relação e amparo.

Podemos notar, portanto, que novos modos e condições de existência foram emergindo a partir da pandemia e devemos nos questionar: como todos esses contextos e situações foram se revelando, ou se desdobrando, em experiências de sofrimento?

SOFRIMENTO NA PANDEMIA DE COVID-19

A ameaça à saúde e à vida promovida pelo vírus, o aumento do número de casos e mortes, somadas à necessidade de nos manter em casa sem poder realizar as atividades costumeiras favoreceu às inquietações, aflições e desconfortos. Ficamos angustiados, entediados, impacientes e queremos rapidamente voltar à rotina rítmica cotidiana. Experimentamos o tédio a partir da necessidade de nos manter mais em casa, sem poder sair e realizar as atividades que estávamos acostumados, sendo obrigados então a experienciar um alongamento do tempo e serenidade vazia que nos colocam diante de nós mesmos, do tempo e do vazio da própria existência contemporânea, a que tanto tentamos nos esquivar. Assim, passamos rapidamente a nos antecipar ante a eminent aflição e inquietação que se anuncia, nos agarrando às coisas ou aos acontecimentos que nos permitam o preenchimento e fazer o tempo passar. Na expressão de Heidegger (2006) quando fala do segundo modo do tédio, nós “deixamos rolar”, entregamo-nos às “lives”, séries, aos jogos, cursos, vícios, às redes sociais; ou procuramos abrigo nos conhecimentos e sentidos dados pela racionalidade técnica-científica contemporânea, sempre nos antecipando e buscando distrações ao menor sinal do tédio, em um comportamento compulsivo de consumo de passatempos para preencher aquele tempo-espacço casa, trabalho, quarentena, pandemia.

A fuga do tédio e a busca por passatempos é a maneira moderna e contemporânea de lidar com a inquietação e aflição provocadas por um tempo hesitante e uma serenidade vazia, que remetem o ser-aí ao seu próprio ser e, em última instância, ao vazio de sentido e desinteresse de sua existência contemporânea. Tal inquietação e aflição, é muitas vezes por este homem chamada de mal-estar, que experimenta quando se mostra agitado, acreditando não estar fazendo algo que deveria ou desempenhando como gostaria, revelando, assim, uma enorme dificuldade em lidar com o tédio e o vazio que ele desencobre. Em uma sociedade do desempenho, como nos diz o filósofo Byung Chul-Han (2017), ficamos entediados, impacientes, queremos rapidamente preencher o tempo e os espaços esvaziados com atividades,

ações realizadas irrefletida e automaticamente. E assim assistimos à hiperatividade e agitação cotidiana, com a intensificação de comportamentos compulsivos que se tornam característicos dos modos de vida contemporâneos.

Nesse contexto, compulsão e ansiedade são queixas que frequentemente chegam aos serviços de psicologia (GOULART *et al*, 2021; SCHIMIDT *et al*, 2020; SILVA *et al*, 2020), emergidas em meio às determinações de produção, desempenho e controle, e às tentativas de esquiva do tédio que colocam os homens na expectativa do fazer e do preenchimento/determinação da vida, em uma relação de antecipação com o tempo, vislumbrando sempre o que pode ou deve ser realizado à frente. Igualmente aparecem o estresse, a frustração, a sobrecarga e esgotamento, como destaca Han (2017) ao se referir a uma violência da positividade e uma sociedade do cansaço para caracterizar os modos de vida e sofrimentos contemporâneos. Não é à toa, portanto, que uma sociedade do desempenho que se pauta na ação humana e valoriza as conquistas e realizações individuais também se revela como uma sociedade do cansaço, na qual se observa cotidianamente a batalha e o fracasso das tentativas e expectativas humanas de produção, desempenho e controle desmedidos nas diversas esferas da vida.

Podemos então refletir que algumas queixas de sofrimento tão frequentes nos dias atuais, especialmente as de estresse, ansiedade e compulsão, estão diretamente relacionadas a essa nova dinâmica de vida, e se mostram expressões de um modo de ser que vive na expectativa da produção e desempenho constantes, denunciando a manutenção de um modo de relação técnica com o mundo e fuga de si.

Em outros casos, entretanto, quando o tédio mais profundo se pronuncia e quebra o automatismo e superficialidade do fazer cotidiano, não há mais qualquer possibilidade de passatempos a partir da retirada do tempo e do vazio deixado pelo ente que se recusa na totalidade. Nessa terceira forma do tédio, como designa Heidegger (2006), o ser-aí desperta para o tempo que ele mesmo é, sendo convocado a confrontar-se com o caráter originário da sua existência, com a sua própria temporalidade, indeterminação e finitude.

Algumas autoras, como Dutra (2018) e Mattar (2020), têm apontado para uma experiência peculiar, na qual o tédio profundo acena de maneira mais contingente. As autoras nos dizem que a depressão, tão amplamente relatada (e diagnosticada) nos dias de hoje, aparece como o mal-estar dessa era e expressa, clinicamente, esse modo de existir que escuta àquilo que vêm de sua condição mais originária, isto é, que dá ouvidos ao tédio, quando nada mais no mundo parece fazer sentido ou convocar. Mattar (2020) reflete acerca da depressão e a destaca como mal-estar tipicamente contemporâneo, no qual o tédio, enquanto tonalidade afetiva fundamental, parece estar desperto. Nesse sentido, o depressivo possui uma escuta aguçada para sua condição fundamental e para o seu tempo, isto é, uma escuta aguçada para o vazio de sentido que caracterizam a época e as existências contemporâneas. Para a autora, quando o tédio profundo desperta se é arrancado da temporalidade objetiva e deixado na mão pelos entes que se recusam na totalidade. Assim, o ser-aí perde a vontade de tudo, não tem mais motivação ou ânimo para realizar ou produzir, para procurar ocupações ou distrações. Nada mais cativa ou oferece apelo.

Na clínica, ouvimos as queixas de que nada faz sentido ou tem valor, nada desperta vontade, pois tornaram-se todos, ele e mundo, desinteressantes. Tais queixas parecem mesmo expressar a retirada do tempo e o total esvaziamento de sentido dos entes que já não oferecem apelo algum. Mattar (2020) salienta que a depressão mostra um cansaço de positividade e determinação, introduzindo a negatividade, o não poder, conseguir ou querer mais fazer as coisas, realizar. Segundo a autora, quando o depressivo demonstra essa escuta aguçada às condições de seu tempo ele se rebela contra a produtividade técnica e o desempenho desenfreados.

O tédio profundo parece então despertar mais radicalmente para alguns, e nesse momento da pandemia no qual muitas queixas de depressão chegam à clínica psicológica (GOULART *et al*, 2020; SCHIMIDT *et al*, 2020; SILVA *et al*, 2020), somos levados a refletir o quanto para estas pessoas, mais do que um transtorno ou sofrimento psíquico, o que ocorre é um sofrimento existencial, tipicamente contemporâneo.

Pensamos, então, que a pandemia talvez tenha aberto como possibilidade para alguns um despertar mais radical do tédio profundo e outras tonalidades afetivas fundamentais; e somos levados a refletir o quanto para estas pessoas, mais do que um transtorno ou sofrimento psíquico, o que se coloca em jogo é um despertar para a própria existência. Como diz Barreto (2020), tal sofrimento é um “apelo ao ser”, um apelo para voltar-se para si mesmo.

Sofrimento pode assim ser compreendido como manifestação de nossa afetividade, que aponta para o modo como estamos vinculados ao nosso mundo [...] marcado pelo tempo e espaço da nossa pertença a um coletivo histórica e geograficamente situado (BORGES-DUARTE & PÓ, 2019, p.53). (BARRETO, 2019, p. 135).

Para Alice Holzhey-Kunz (2018, p. 206) o depressivo é um des-iludido por excelência, isto é, “ele sofre da mais radical desilusão que pode tocar a nós homens”, sofre pela desilusão quanto ao desejo humano de viver uma vida inteira, completa. Ele sabe demais, segundo a autora, pois “perdeu a dupla ilusão que protege o homem em comum da pura confrontação consigo mesmo – com seu próprio ser [...]” (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 207). Este mais-saber, então, faz com que o depressivo sofra do mais filosófico dos sofrimentos.

De acordo com Holzhey-Kunz (2018), os sofrimentos que atualmente designamos como psíquicos dizem respeito ao ser, se mostram como uma escuta aguçada a sua condição mais originária e fundamental, e por isso a autora fala de um sofrimento existencial.

Sofrimento psíquico é um tipo particular e um modo particular de experimentar o próprio ser e, de maneira correspondente, de sofrer com ele [...] O que faz com que o sofredor sofra: a saber, ouvir mais (e ver mais) do que a média, e, em verdade, também nas coisas concretas do cotidiano [...] Sua escuta aguçada faz com que o psiquicamente

sofredor se torne um filósofo contra a sua vontade. Ele existe filosoficamente, porque está ocupado por meio do sofrimento com temas ontológicos fundamentais do ser humano (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p.166 -167).

Assim, o que tendemos a chamar atualmente de sofrimento psíquico parece na verdade nos remeter ao ser e trazer à tona a negatividade e indeterminação próprias à existência em meio a essa sociedade da positividade, como diria o filósofo Han (2017), na qual a tudo se quer fazer revelar, conhecer, explorar e controlar; na qual reina a ilusão humana de soberania sobre a vida, pelo querer da sua vontade ou pelo cálculo da razão. Holzhey-Kunz (2018, p. 174 -175) fala do agir como técnica de ser, que guarda consigo “a ilusão de um poder próprio de ação [que] visa transformar de tal modo as próprias condições de ser, que seja possível viver com elas [...]. O sofrimento que vemos emergir na contemporaneidade parece acontecer, deste modo, no momento em que essa ilusão se quebra, quando por meio das intempéries da vida (como no contexto de uma pandemia global), algo escapa às tentativas humanas de controle e domínio técnico sobre mundo e o próprio homem e sua existência se revela frágil, incerta, vulnerável e finita (GOULART, 2021).

Nessas situações, em que nos vemos diante do inusitado, inesperado, do imprevisível e do mistério; quando somos retirados do ritmo do fazer diário, e vemos desorganizadas as nossas rotinas familiarizadas de mundo, tendemos a experienciar e relatar temor, ansiedade, insegurança, aflição, tristeza, depressão entre outros afetos e experiências que já apontam para atmosferas fundamentais, mas que são comumente interpretadas como sofrimento psíquico por este homem que existe em meio à sua tentativa de fuga do peso de existir, e que se ressente e desespera diante da dor própria à existência (FEIJOO, 2017), que se revela ainda mais frágil, incerta, vulnerável e irremediavelmente finita em tempos de uma pandemia mundial.

136

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se pôde refletir e demonstrar, os modos de ser característicos das existências atuais, regidos pela vontade humana e sua razão calculante, que toma tudo como simplesmente dado (e, portanto, já preenchido, indiferente, nivelado, positivado), e que busca o controle de todos os acontecimentos da vida e de si mesmo, se veem muitas vezes perdidos diante das inconstâncias ou incertezas que a vida impõe, pela imprevisibilidade de alguns acontecimentos, como agora nesta pandemia, que lhes retiram repentina e desavisadamente da rotina rítmica cotidiana de seus afazeres e os confrontam com a indeterminação e finitude da vida e de sua existência. Essas experiências, então, passam a ser interpretadas como sofrimento por este homem, que existe em meio à tentativa de fuga do peso de existir, buscando determinação e controle em sua realização no mundo, de modo a não ter que lidar com àquilo que mais originariamente o solicita, qual seja, a sua própria condição de abertura, compreensiva e disposta, finita e histórica.

Na contemporaneidade temos, assim, homens e mulheres desertificados, tornados desinteressantes para si mesmos e que não suportam frustrações dos seus ideais de vida, interpretados comumente como falhas e fracassos individuais. São pessoas que vivem em uma produção, desempenho, competição e vigilância constantes, e deste modo convivem também com uma insatisfação e autocritica contínuas; que não suportam incertezas e imprevisibilidades, em relação às quais experimentam temor, ansiedade, frustração, tristeza, ressentimento, impotência e solidão (BAUMAN, 2001; HAN, 2017; MATTAR, 2020).

Todas essas experiências de sofrimento têm chegado aos psicólogos sob às vestes de muitos diagnósticos e queixas ao longo desta pandemia, e o exercício de escuta clínica tem mostrado que tais queixas refletem uma dificuldade das existências atuais de experimentar o tédio, a angústia, de lidar com as perdas, com as situações imprevistas que quebram suas expectativas e planos, que lhes tiraram do ritmo de produção e desempenho que acreditam que deviam manter apesar e sobre qualquer circunstância; ainda que essas condições se revelem, em muitas ocasiões, sobre-humanas. São essas existências (esvaziadas, objetivadas e determinadas, que se colocam em uma relação técnica com o mundo e com elas mesmas) que vemos aparecer na clínica, diante de nossos olhos e ouvidos atentos, queixando-se de ansiedade, agitação, hiperatividade, compulsões, entre outros sofrimentos que surgem ou se intensificam. Ao mesmo tempo, as queixas de preguiça, procrastinação, improdutividade e falta de atenção denunciam ainda a manutenção de um modo de relação técnica com mundo e seu ritmo acelerado de “fazeção”, embora apareçam como falha. De outra maneira, as queixas e diagnósticos de depressão, tristeza, desânimo e falta de vontade também se mostram como vislumbre desse modo de existência, mas que se revela enquanto desistência, inadequação, esgotamento, cansaço, e talvez possamos dizer até de resistência ao modo predominantemente técnico de desenvolvimento.

Podemos, por fim, refletir que muitas queixas de sofrimento psíquico que chegam aos serviços de psicologia estão diretamente relacionadas à nova dinâmica e condição de vida imposta pelo atual contexto pandêmico que, mais do que ter inaugurado alguns modos de sofrer, parece na realidade ter revelado e aflorado a desertificação e solidão das existências contemporâneas.

Atentos a isto que se mostra e revela como sofrimento “psíquico” na pandemia, devemos nós psicólogos refletir acerca dos novos modos de vida e existência, cabendo-nos, assim, acolher e lidar com o sofrimento enquanto fenômeno historicamente constituído e como condição existencial privilegiada, que muitas vezes abre como possibilidade uma lembrança e reconexão com nosso ser e com nosso tempo.

REFERÊNCIAS

BARRETO, C. L.B.T. O viver entediado e o sofrimento que o acompanha em tempos de crise. In: *Sofrimento, existência e liberdade em tempos de crise*: palestras apresentadas no II Congresso Internacional de Fenomenologia Existencial e II Encontro Nacional do GT de Psicologia & Fenomenologia – Anpepp. (Org.) Elza Dutra. Rio de Janeiro: IFEN, 2020. p.127-146.

BARROS, M. B.A. *et al.* Report on sadness/depression, nervousness/anxiety and sleep problems in the Brazilian adult population during the COVID-19 pandemic. In: *Epidemiol. Serv. Saúde*. V. 29, N. 4, 2020, p. 1-11. DOI 10.1590/S1679-49742020000400018.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editora, 2001.

CALLIARI, M.; JUNQUEIRA, H. One Year of Covid-19: mais da metade dos brasileiros afirma que saúde mental piorou desde o início da pandemia. In: *IPSOS*, notícias, abril 2021. Disponível em: <https://www.ipsos.com/pt-br/one-year-covid-19-mais-da-metade-dos-brasileiros-afirma-que-saude-mental-piorou-desde-o-inicio-da>. Acesso em 13 de julho de 2021.

CASANOVA, M. *Tédio e Tempo*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.

DUTRA, E. Suicídio e desassossego: pensamentos sobre a morte voluntária em tempos de técnica. In: *O desassossego humano na contemporaneidade*. (Org.) Elza Dutra. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018, p. 103 – 127.

FARO, A. *et al.* COVID-19 e saúde mental: a emergência do cuidado. In: *Estudos de Psicologia* (Campinas) [online]. V.37, e200074, 2020, p.2- 14. ISSN 1982-0275. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-0275202037e200074>. Acesso em 13 julho 2021.

FEIJOO, A. M. L. C. Dor, Sofrimento e Desespero: do homem Grego ao homem Moderno. In: *Interpretações fenomenológico-existenciais para o sofrimento psíquico na atualidade*. (Org.) Ana Maria Feijoo. 2. ed. Rio de Janeiro: IFEN, 2017, p. 7-32.

FILGUEIRAS, A.; STULTS-KOLEHMAINEN, M. The Relationship Between Behavioral and Psychosocial Factors Among Brazilians in Quarantine Due to COVID-19 (3/31/2020). In: *The Lancet Psychiatry*, 2020, p.1-17. Disponível em SSRN: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3566245>. Acesso em 01 de julho de 2021.

FIOCRUZ. Impactos sociais da pandemia por covid-19 no brasil. In: *observatório COVID-19*, 2021. Disponível: <https://portal.fiocruz.br/impactos-sociais-economicos-culturais-e-politicos-da-pandemia>. Acesso em 13 de julho de 2020.

GARCIA, R.; ALFANO, B. Ansiedade e depressão duplicaram em um mês de quarentena no Brasil, sugere pesquisa. In: *Jornal O Globo*, Caderno Sociedade – Coronavírus, abr 2020. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/coronavirus/ansiedade-depressao-duplicaram-em-um-mes-de-quarentena-no-brasil-sugere-pesquisa-24396239> Acesso em 13 de julho de 2021.

GOULART, S.M.S.; OLIVEIRA, D.C.; COSTA, N.C.; VORSATZ, I. SPA à Escuta: acolhimento psicológico remoto do SPA/UERJ na pandemia. Em: *14ª Mostra Regional de Práticas em Psicologia*, Rio de Janeiro, ago. 2021. Anais. Rio de Janeiro: CRP 5ª Região, 2021. No prelo.

_____. *Modos de vida no contemporâneo*: sofrimento, compulsão e tédio. Rio de Janeiro: Edições IFEN, 2021.

HAN, B. C. *Sociedade do Cansaço*. Trad. Enio Paulo Giachini. 2. ed. ampliada. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica*: Mundo – Finitude – Solidão. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. A questão da técnica. In: *Scientiae Studia*, V. 5, N. 3, set. 2007, p. 375-398.

_____. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HOLZHEY-KUNZ, A. *Daseinsanálise*: o olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

QUADROS, L.C. de T.; CUNHA, C. C. e UZIEL, A. P. Acolhimento psicológico e afeto em tempos de pandemia: práticas políticas de afirmação da vida. In: *Psicologia & Sociedade* [online]. V. 32, e020016, 2020, p. 1-15. ISSN 1807-0310. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2020v32240322>. Acesso em: 13 julho 2021.

MATTAR, C. M. *Depressão*: doença ou fenômeno epochal? Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.

NABUGO, G; PIRES DE OLIVEIRA, M. H. P.; AFONSO, M. P. D. O impacto da pandemia pela COVID-19 na saúde mental: qual é o papel da Atenção Primária à Saúde? In: *Ver. Bras. Med. Fam. Comunidade*, V. 15, N. 42, 2020, p. 1- 11 (2532). DOI: 10.5712/rbmfc15(42)2532.

PONTES, M. F. A presentificação no tempo e espaço da clínica psicológica online: relato de experiência. In: *PSI UNISC*, 5(1), 2021, p. 158-166. DOI: 10.17058/psiunisc.v5i1.15751

SCHMIDT, Beatriz *et al.* Saúde mental e intervenções psicológicas diante da pandemia do novo coronavírus (COVID-19). In: *Estudos de Psicologia* (Campinas) [online]. V. 37, e200063, 2020, p. 1-13. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-0275202037e200063>. Acesso em: 13 julho 2021.

SILVA, H. G. N.; SANTOS, L. E. S.; OLIVEIRA, A. K. S. Efeitos da pandemia no novo Coronavírus na saúde mental de indivíduos e coletividades. In: *J. Nurs. Health.* 10 (n. esp.), e20104007, 2020, p. 1 - 10. Disponível em: https://docs.bvsalud.org/biblioref/2020/06/1097482/4-efeitos-da-pandemia-do-novo-coronavirus-na-saude-mental-de-i_fNxf8zd.pdf Acesso em: 13 de julho de 2021.

Submetido: 18 de julho de 2022

Aceito: 18 de agosto de 2022

Um olhar fenomenológico-existencial sobre o uso de drogas

A phenomenological-existential outlook on drug use

Ruth Escudero¹

Instituto de Psicología Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro -IFEN

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo refletir sobre as concepções comuns acerca do uso de drogas e seus usuários, compreendidos na atualidade como portadores de uma “doença”: Dependência Química; e ainda sobre os tratamentos voltados a este público. Na reflexão que propomos, recorremos às tematizações realizadas por Martin Heidegger, uma vez que este filósofo, através da sua análise do *Dasein*, desenvolveu uma compreensão de homem para além da cisão dominante que o representa como um sujeito encapsulado, apartado do mundo, com determinações prévias. Através da suspensão do que comumente se diz sobre o uso de drogas, buscamos compreender tal uso a partir do horizonte histórico em que ele se dá, cuja cadência dominante em nossa época, é a da máxima produtividade, do controle, da dominação, da exploração. É o que Heidegger se refere como a Era da Técnica, marcada por modos de ser compulsivos. Essa forma técnica de desvelamento do mundo, presente nas abordagens tradicionais científicas, reduz o homem apenas aos seus aspectos utilitários, perdendo de vista sua indeterminação originária e restringindo-o exclusivamente ao modo de ser técnico. Deixa assim escapar, aquilo que é mais essencial na compreensão dos fenômenos humanos _ a dimensão da própria existência.

140

PALAVRAS-CHAVE

Uso de drogas; compulsão; *Dasein*; Era da técnica

ABSTRACT

This article aims to reflect on the usual conceptions about the use of drugs and their users, currently understood as having a “disease”: Chemical Dependence; and also about the treatments aimed at this audience. In the reflection we propose, we use the thematizations carried out by Martin Heidegger, since this philosopher, through his analysis of *Dasein*, developed an understanding of man beyond the dominant schism that represents him as an encapsulated subject, separated from the world, with determinations previously established. By suspending what is commonly said about drug

¹ E-mail: escuderopsi@yahoo.com.br, Orcid: [0000-0002-9868-859X](https://orcid.org/0000-0002-9868-859X)

use, we seek to understand such use from the historical horizon in which it takes place, whose dominant cadence in our time is that of maximum productivity, control, domination, exploitation. This is what Heidegger refers to as the Age of Technique, marked by compulsive ways of being. This technical form of unveiling the world, present in traditional scientific approaches, reduces man only to its utilitarian aspects, losing sight of its original indeterminacy and restricting him exclusively to the technical way of being. It thus misses what is most essential in the understanding of human phenomena - the dimension of their existence.

KEYWORDS

Drug use; Compulsion; *Dasein*; Age of technique

INTRODUÇÃO

O uso de drogas não é um assunto novo. Ao contrário, pode-se afirmar que esta é uma prática milenar. Há pesquisas arqueológicas que concluíram que determinadas pinturas deixadas pelos homens da Idade da Pedra teriam sido criadas sob efeito de transes xamanísticos que provavelmente incluíam o consumo de plantas psicoativas. Nos tempos bíblicos, o vinho estava presente e ainda hoje a bebida alcoólica é parte integrante de cerimônias religiosas como a católica, judaica e o candomblé. Já o ópio era considerado como símbolo mitológico dos antigos gregos e era revestido de um significado divino: seus efeitos eram vistos como uma dádiva dos deuses destinada a acalmar os enfermos ou aqueles que de algum mal padeciam. Esse uso se contextualizava junto a magia e a religião buscando-se a cura de doenças, o afastamento de maus espíritos, obtenção de sucesso nas caçadas e nas conquistas, bem como, a diminuição da fome e do rigor do clima de determinadas regiões (SILVA, 2006).

Ao nos voltarmos para a história do consumo de substâncias psicoativas pela humanidade podemos perceber que essa antiga relação da humanidade com o uso de drogas por muito tempo foi considerada, em diversas sociedades, como aceitável. Entretanto, no decorrer dos tempos, a partir de interferências de campos diversos, esse uso vem ganhando novos contornos, novos modos de compreensão. Ao ser dominado pelo saber médico e pela justiça, o uso de drogas alcançou status de grave problema social, epidemia, questão de segurança mundial. Concomitante a isso, surge a noção de dependência como “a perda de controle no consumo da substância”, capaz de causar variados tipos de prejuízos, criando um terreno propício ao surgimento de tratamentos com vistas a deter/controlar esse “problema” (SÁAD, 2001).

Aqui chegamos onde desejamos nos deter, isto é, nas concepções correntes na atualidade acerca dos usuários de drogas, como portadores de uma “doença”: Dependência Química; bem como nos possíveis “perigos” presentes nas abordagens desenvolvidas no âmbito da Psicologia e aplicadas no cuidado aos usuários de drogas. Na reflexão que propomos, pretendemos alcançar novos olhares sobre o fenômeno do uso de drogas e suas abordagens, rompendo com o entendimento que

este fenômeno trata-se de uma patologia e portanto, reduz os usuários aos seus aspectos biológicos, químicos, genéticos, etc.

Para tanto recorreremos às reflexões realizadas por Martin Heidegger uma vez que este filósofo, através da sua ontologia fundamental, desenvolveu uma compreensão de homem para além da cisão cartesiana de um homem apartado do mundo, determinado por uma essência prévia. Em sua analítica existencial, tematizou com muita propriedade o contexto histórico atual, o homem como existência, *Dasein*, bem como os vários modos de estar no mundo, pois pretendemos compreender, no próprio existir, os sentidos em jogo referidos ao uso de drogas e assim poder pensar em outras formas de atuação terapêutica, através da perspectiva fenomenológica-existencial.

BREVE OLHAR HISTÓRICO SOBRE AS CONCEPÇÕES E TRATAMENTOS VOLTADOS AOS USUÁRIOS DE DROGAS NO BRASIL

No Brasil, é a partir do século XX que se iniciaram as intervenções governamentais no campo das drogas, originalmente voltadas para atender a demandas da área jurídica. E isto porque diante do crescimento interno do tráfico de drogas, principalmente no final dos anos 80 e início dos anos 90, bem como pela emergência, em cenário mundial da política de Guerra às Drogas, o governo brasileiro se viu impelido a criar todo um aparato oficial a fim de controlar o uso e o comércio de drogas (MACHADO; MIRANDA, 2007).

Na década de 70, a legislação brasileira pertinente a área das drogas passou a sofrer influência da Medicina (MACHADO; MIRANDA, 2007). Fornecedora de subsídios “técnico-científicos” que legitimavam as práticas de controle sobre o uso e sobre os usuários de drogas, a Psiquiatria passou a identificá-los como doentes, “portadores” de uma nova doença, a Dependência Química. É nesta combinação entre as práticas médicas (de saúde) e as práticas juristas que podemos localizar a produção histórica de concepções estigmatizantes acerca do usuário de drogas. Nessa produção de um olhar preconceituoso acerca desse público, também podemos incluir a interferência da moral religiosa que se coloca como elemento de intervenção para regulação dos prazeres carnais, dentre os quais, as sensações provocadas pelo uso. O homem, através dos valores cristãos, deve superar os “desejos da carne”, abstendo-se de tudo que a isso o vincule. O prazer, referenciado a esta moral, está associado ao mal. Assim também as drogas, acabam por assumir este lugar do mal, do perigo, da tentação. E aqueles que a esses prazeres se entregam passam a ser vistos como fracos de caráter, doentes do controle de si mesmos, perigosos para a sociedade. Dessa forma, as regulamentações instituídas favoreceram a criminalização dos usuários de drogas ilícitas, os quais, para a justiça, deveriam ser excluídos do convívio social, banidos para prisões, hospitais psiquiátricos e posteriormente, centros de internações, muitos deles ligados a instituições religiosas. “(...) o usuário de drogas ora se vê perante o poder da criminologia, ora diante do poder da psiquiatria: ora encarcerado na prisão, ora internado no hospício” (PASSOS; SOUZA,

2011, p.157). Constrói-se assim uma moral excludente, estigmatizadora e preconceituosa.

Em consonância com Passos e Souza (2011) podemos então dizer que é na articulação entre a moral religiosa, a psiquiatria e a justiça que a política antidrogas, legitimada pela Lei 6.368 de 1976, estabeleceu aproximações com o modelo da abstinência como viés principal para tratamento de usuários, preconizando a suspensão absoluta de todo e qualquer uso de drogas como a única forma de cuidado possível a ser oferecido.

A exemplo dessas abordagens podemos citar o surgimento de Alcoólicos Anônimos, em 1935, cuja fundação ocorreu a partir de dois indivíduos, considerados alcoólatras, e que tinham como objetivo passar sua mensagem de como alcançar a sobriedade e assim, ajudar outras pessoas a superarem sua obsessão por bebida. (A.A.W.S., 1971). Podemos falar também dos inúmeros centros de internação e comunidades terapêuticas, onde a proposição principal fundamenta-se no afastamento do indivíduo “adoecido” do ambiente em que vive, por não conseguir se controlar diante das tentações que o uso de drogas representa e desta forma, através de inúmeras contenções e restrições, recuperar o controle de si. Muitas ações, muitas práticas, pretensamente terapêuticas vigoravam nesses locais, tais como a imposição de trabalhos manuais, a título de ocupação do tempo e da mente, chamados de laborterapia, castigos e punições como isolamento ou a suspensão do acesso a familiares, para os que não seguissem à risca as regras e cronogramas estabelecidos, a obrigação de participação em atividades de cunho religioso para o desenvolvimento da “espiritualidade” e até mesmo o uso de contenção física ou medicamentosa. O próprio Ministério da Saúde, em documento publicado em 2003ⁱ avalia que durante décadas a ausência de propostas concretas de políticas de saúde voltadas a este campo, favoreceu a criação de diversas abordagens “alternativas” no campo da Saúde, através de “tratamentos” cujo principal objetivo a ser alcançado era a abstinência. Ainda nos dias atuais, tanto entre muitos profissionais de saúde quanto no imaginário popular, é comum a crença de que todo uso de drogas é problemático e que a única alternativa frente a isso é a abstinência que para ser alcançada gera a necessidade do encarceramento do usuário.

E é atravessado pelas perspectivas construídas na Reforma Psiquiátrica, cujo movimento estabelecido pretendia romper com a lógica da tutela, punição e exclusão dominantes no campo da Saúde Mental, que a partir de 2003, o Ministério da Saúde assume o uso abusivo de álcool e outras drogas como um problema de saúde pública, através da publicação da Política de Atenção Integral a Usuários em Álcool e outras Drogas, e estabelece, em âmbito nacional, diretrizes de tratamento apoiadas em uma concepção antiproibicionista com a adoção da abordagem da Redução de Danos.

Estratégias de Redução de Danos surgiram no Brasil a partir de 1989, com a epidemia de HIV/AIDS e a necessidade de ações de enfrentamento ao contágio de usuários de drogas injetáveis por seringas infectadas. Porém, se nos seus primórdios a Redução de Danos no Brasil restringia-se a uma proposta de prevenção quanto a disseminação da AIDS, focando-se principalmente nos Programas de Trocas de

Seringas, ao longo dos anos, tornou-se uma estratégia de cuidado alternativa à lógica excludente e restritiva da abstinência.

A aposta é que através desta abordagem, o usuário de drogas poderia romper com o lugar de “doente” que deveria ser “curado”, abrindo-se então opções variadas no cuidado a serem construídas através do respeito às singularidades e possibilidades de cada indivíduo.

[...] A RD é um método construído pelos próprios usuários de drogas e que restitui, na contemporaneidade, um cuidado de si subversivo às regras de conduta coercitivas. Os usuários de drogas são correspondentes pela produção de saúde à medida que tomam para si a tarefa de cuidado. Reduzir danos é, portanto, ampliar as ofertas de cuidado dentro de um cenário democrático e participativo.” (PASSOS; SOUZA, 2011, p. 161).

A perspectiva que se abre com a Redução de Danos é a da criação de novas possibilidades de convivência, resgatando o direito à liberdade e considerando os usuários em sua íntegra. Há uma enorme contribuição para o seu processo de inclusão, uma vez que as estratégias pautadas exclusivamente na abstinência mostraram-se pouco efetivas no curso da história. Segundo dados informados pelo Ministério da Saúde (2013) apenas 20% dos usuários que procuram tratamento conseguem se manter abstinentes por um certo período de tempo, lançando-se uma importante pergunta: o que fazer com a clientela que não quer, não pode ou não consegue aderir à abstinência? A lógica da Redução de Danos se mostra como uma alternativa de acompanhamento para esta clientela, até então relegada à própria sorte, uma vez que cria a possibilidade do profissional de saúde construir junto com o usuário o que ele pode fazer para melhorar sua vida, sem assumir a postura de determinar o que é melhor, de forma antecipada.

144

Trata-se de um marco teórico-político que rompe com abordagens reducionistas e considera a presença das drogas nas sociedades contemporâneas como um fenômeno complexo, com implicações sociais, psicológicas, econômicas e políticas; e que, portanto, não pode ser objeto apenas das intervenções psiquiátricas e jurídicas _como ocorreu historicamente no Brasil”. (MACHADO; MIRANDA, 2007, p. 818).

A partir desta breve contextualização podemos então lançar o olhar sobre a questão do consumo de drogas, que no decorrer da história se constituiu como uma patologia _ a Dependência Química _ “doença” que é “tratada” de forma ordinária através da superação da compulsão, da perda de controle do indivíduo frente ao uso de substâncias. Nesta concepção, reconhecida como científica, e adotada por agentes diversos tais como a Psicologia ou a Psiquiatria, o transtorno se localiza no desajuste que o indivíduo experimenta, nas alterações comportamentais que se estabelecem a partir da sua interação regular com a substância. A expectativa almejada é a de que o

paciente retorne ao controle de suas ações e ao bom funcionamento social, através dos diversos tratamentos oferecidos, sejam de cunho educativo, psicológico ou medicamentoso.

Podemos então afirmar que mesmo desenvolvendo direções mais democráticas e inclusivas, através de novos paradigmas como o da Redução de Danos, não há uma ruptura com a compreensão predominante sobre o uso de drogas, como um fenômeno que acomete o homem, uma patologia que se “instala” no usuário, embasando-se na perspectiva de homem como um ser apartado do mundo, possuidor de uma essência, cujos aspectos biológicos e químicos são determinantes para suas atitudes, posições na vida, bem como seus adoecimentos e por isto mesmo, também passíveis de intervenções que os ajustem e os façam funcionar adequadamente na sociedade.

Neste momento, nos vemos impelidos a dar um passo atrás, tal como Heidegger em sua investigação fenomenológica-hermenêutica, e suspendermos o que comumente se diz sobre o uso de drogas, suas concepções hegemônicas, para buscarmos no próprio existir uma outra compreensão acerca desta questão.

COMPULSÃO: PATOLOGIA OU MODO DE SER?

Heidegger (1998) descreve dois modos como os entes se dão no mundo: o ente cujo modo de ser é simplesmente dado, não lhe sendo possível a abertura de qualquer âmbito de sentido, e os outros entes, o *Dasein*, cujo modo de ser é a existência, que por ser essencialmente abertura, se constrói no tempo, por meio de um horizonte de constituição de sentido.

Os sentidos desvelados pelo *Dasein*, em sua existência, possuem um contexto de significação, que é o mundo. O desvelamento de sentidos se dá no mundo e tal desvelamento só é possível porque sendo abertura, o *Dasein* desde sempre se encontra na compreensão_modo de apreender o mundo. Na verdade, a condição do *Dasein* de estar em aberto implica na presença de mundo, uma vez que este é o contexto de sentido e significados que são desvelados no próprio estar em aberto. Assim, abertura e mundo se dão cooriginariamente, pois estar em aberto corresponde a estar em aberto para um conjunto de sentidos e significados que é mundo.

O *Dasein*, por ser abertura compreensiva, encontra-se na condição de estar lançado às possibilidades, tendo sempre que ter-de-ser (decisão). Essa liberdade frente às possibilidades, em seu caráter de poder-ser, se realiza de diversos modos.

Um desses modos é o que Heidegger chama de impessoalidade. Embora seja essencialmente abertura, o *Dasein*, de início e na maior parte das vezes, se dá enquanto fechamento. É no encobrimento do que lhe é mais próprio que em geral o *Dasein* encontra-se na cotidianidade mediana. Heidegger percebe que há uma certa tendência no *Dasein* a se tomar ao modo dos entes, ou seja, por aquilo que não é: um ser simplesmente dado, onde os sentidos já estarão previamente determinados.

O conviver cotidiano é atravessado pela historicidade_tradições, costumes, referências de uma época, constituindo o contexto impessoal onde o *Dasein* desde sempre se encontra. Ao ser, o *Dasein* já é na impessoalidade, e de tal forma que acaba

por acreditar que cabe aos *outros* o arbítrio sobre as possibilidades cotidianas do seu ser. Esses *outros* a que Heidegger se refere não são determinados, não são específicos, apontando para o domínio que o modo de ser impessoal exerce sobre o *Dasein*, domínio este ao qual ele se submete sem sequer perceber. Suas reflexões e apontamentos sobre homem e mundo como indissociáveis e a compreensão de mundo como horizonte histórico, contexto de sentidos e significados, o levou a tematização dos modos sedimentados de desvelamentos em nossa época, onde a cadência fundamental é a da máxima produtividade, do controle, da dominação e da exploração. É o que Heidegger se refere como a Era da Técnica.

Encontramos seus questionamentos acerca deste tema em diversos seminários e palestras que proferiu para alunos e profissionais da Psiquiatria em encontros organizados por Medard Boss, médico que se dedicava ao estudo do seu pensamento. Esse material encontra-se reunido em uma obra chamada *Seminários de Zollikon* (2001). Também em *Ensaios e Conferências* (2001), é possível encontrar textos que abordem esta temática, como em “A Questão da Técnica”.

No seminário de oito de julho de 1965, Heidegger (2001) apresenta para alunos e profissionais de Psiquiatria e Psicoterapia algumas das regras que Descartes estabeleceu no seu *Discurso do Método* e que são hegemônicas na constituição da ciência moderna. Uma delas seria a necessidade de se dispor da natureza como uma espécie de fundo de reserva, cabendo a ciência estabelecer um avanço tecnológico que tornasse viável o controle dos processos naturais a fim de alcançar o seu domínio absoluto. A pretensão de Descartes era desenvolver, através da ciência, uma relação de dominação tamanha dos homens com a natureza que os tornaria *mestres e donos* dela.

Com a busca pelo domínio da natureza através da ciência, o método científico passou a ter um papel de extrema relevância. Se para os gregos, método significava “o caminho que leva a algo”, agora ele se torna uma espécie de instrumento no qual se busca enquadrar, de forma antecipada, aquilo a que se pretende compreender ao âmbito dos objetos calculáveis e previsíveis.

Concomitante ao grande destaque que o método alcança dentro da ciência moderna, a técnica também adquire fundamental importância no contexto histórico atual. Assim sendo, este autor busca um retorno a origem deste termo, que alcançou tamanha abrangência, nos levando a perder de vista sobre o que trata. Heidegger pretende, ao retornar ao mais originário, “*espantar-se com o porvir do princípio*”, (HEIDEGGER, 2001, p.12) uma vez que a concepção mais usual, no contexto atual, é da técnica como um meio para um fim, onde é vista como teoria aplicada. Porém, ainda que correta tal determinação, isto é, a concepção instrumental da técnica, que coloca o homem em um relacionamento de domínio, manipulação e controle com ela, não significa dizer que sua essência tenha sido revelada. Diz Heidegger: “_devemos, pois, perguntar: o que é o instrumental em si mesmo? A que pertence meio e fim? (...) Onde se perseguem fins, aplicam-se meios, onde reina a instrumentalidade, aí também impera a causalidade” (HEIDEGGER, 2001, p. 13).

O modo como a técnica moderna se relaciona com os entes é o da “disponibilidade,” que de acordo com este autor abarca a tudo e todos cujo

“desencobrimento explorador atingiu” (HEIDEGGER, 2001, p.21). Ou seja, o desencobrimento, isto é, o modo como o homem alcança e comprehende o real, não é um simples feito do homem, como inicialmente pode parecer.

A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. (HEIDEGGER, 2001, p.17)

Esse modo técnico de desvelamento dos entes sedimentou-se de tal forma, que Heidegger vai apontar para a dificuldade que se estabeleceu na atualidade para se alcançar uma compreensão dos fenômenos sem ser através de representações, de conceitos operativos, de objetivações. Na maior parte das vezes o homem desvela o real como “*dis-ponibilidade*”, nesta “*co-respondência*” a essência da técnica moderna como se fosse um destino, o único caminho, esquecendo-se de seu “*poder-ser*”, da sua liberdade. Ao se reduzir os modos de compreensão do real a causalidades, ao destinar seu olhar aos aspectos da causalidade do fazer, o homem perde de vista os fenômenos em sua simplicidade, nas suas diversas manifestações.

Do mesmo modo, em que a natureza, expondo-se, como um sistema operativo e calculável de forças pode proporcionar constatações corretas, mas é justamente por tais resultados que o desencobrimento pode tornar-se o perigo de o verdadeiro se retirar do correto.” (HEIDEGGER, 2001, p. 29)

Desta forma, a ciência, através do seu método, pretende enquadrar, de forma antecipada, tudo aquilo a que se quer compreender ao âmbito dos objetos calculáveis e previsíveis. Inclusive o próprio homem, que passa a ser reduzido aos seus potenciais de utilidade, desempenho e produtividade, restringindo-se nas suas possibilidades de ser; tornando-se imperativo o desenvolvimento e o avanço ilimitados de técnicas que auxiliarão tal intento.

Na apresentação do livro *Modos de Vida no Contemporâneo* (GOULART, 2021, p.13), nos diz o seguinte Feijoo (2021):

Desconhecendo limites, cego ante a medida existencial, o homem moderno acaba se expressando no mundo em uma ação infinita, tornando-se aquele que lhe cabe apenas produzir, em uma lógica de utilidade e consequente descarte. Isso acontece por ele se tomar como um ente tal como os entes que ele se relaciona, ou seja, máquinas, com uma capacidade de produção incomparável àquilo que a ação humana pode produzir.

Outros estudiosos do contemporâneo mostram como onticamente essas expressões do homem se manifestam, tais como o sociólogo Zygmunt Bauman ou o filósofo Byung-Chul Han.

O mundo há alguns séculos vem assumindo os parâmetros do que se chama de modernidade e que instituiu como modelo de pensamento vigente na ciência e na sociedade valores tais como: individualismo, consumismo, hedonismo, superação dos próprios limites (considerado como sucesso), dentre outros. Segundo Bauman, (1999) porém, tais aspectos alcançaram uma abrangência e intensidade tamanhas como jamais vistos na sociedade contemporânea, produzindo novas inquietações até então não experimentadas, culminando no que ele veio a nomear de Pós-Modernidade. Segundo este autor, na sociedade atual os membros são moldados primeiro e acima de tudo pelo dever de desempenhar o papel de consumidor. A norma que nossa sociedade coloca para seus membros é a da capacidade e vontade de desempenhar esse papel. Ele aponta para a reversão da relação tradicional entre necessidade e satisfação, mostrando que a promessa e a esperança de satisfação precedem a necessidade que se promete satisfazer, e serão sempre mais intensas e atraentes que as necessidades efetivas.

Os consumidores tornam-se então, acumuladores de sensações; são colecionadores de coisas apenas num sentido secundário e derivativo. Em função disso, os consumidores não podem ter descanso, não podem deixar de desejar, têm que ser expostos a novas tentações, num estado de excitação incessante. Esse *frenesi* transforma-se em uma pressão internalizada que impossibilita viver a vida de qualquer outra forma (mas que se apresenta como resultado da livre escolha, como um exercício da vontade individual).

Han (2017) em seu livro *Sociedade do Cansaço* reflete sobre a mudança de paradigma da sociedade disciplinar para a sociedade de desempenho, onde de modo incisivo seus membros são atravessados pelo desejo “natural” de produzir cada vez mais e melhor, buscando sempre a superação de qualquer limite, que passa a ser visto como obstáculo para o alcance de um poder que não reconhece um fim. “O poder ilimitado é o verbo modal positivo da sociedade de desempenho. [...] No lugar de proibição, mandamento ou lei, entram projeto, iniciativa e motivação.” (HAN, 2017, p.24)

Para Bauman (1998) a modernidade que pretendia libertar o indivíduo da identidade herdada, assim o fez, transformando-a em identidade realizada, fazendo dela uma tarefa individual e de inteira responsabilidade do indivíduo. É a identidade como projeto. Porém, os projetos de vida individuais não encontram nenhum terreno estável em que possam se acomodar. Onde quer que estejamos em determinado momento, não podemos evitar saber que poderíamos estar em outra parte, de modo que há cada vez menos razões para ficar em algum lugar específico.

Han (2017) afirma que neste excesso de positividade (“querer é poder”, “sim, tudo é possível”), constitutivo do modo de ser da sociedade de desempenho, seus membros se entregam a uma “liberdade coercitiva” (HAN, 2017, p.30) reduzindo-se a seres produtores, produtivos, sem descanso, sem que possam parar. Nunca se valorizou tanto pessoas hiperativas, aquelas que jamais estão satisfeitas e que sempre buscam algo além. Estes são considerados os bem-sucedidos da sociedade atual, pois não se acomodam e em tempo algum, paralisam. E neste movimento incessante, desesperado por alcançar a promessa de uma felicidade e bem-estar absolutos o

homem se aprisiona a um único modo de ser, nesta paradoxal liberdade. Han (2017) fala daquele que sofre por não mais poder, visto que a obrigação de tudo poder, sempre, leva a compreensão de si mesmo como fracassado, doente, deprimido, todo aquele que não corresponde a este modo de ser. “Ela (a depressão) irrompe no momento em que o sujeito de desempenho não pode mais poder. [...] Não-mais-poder-poder leva a uma autoacusação destrutiva e a uma autoagressão.” (HAN, 2017, p. 29)

Neste momento, podemos então lançar o olhar sobre a questão do consumo de drogas, isto é, seu reconhecimento como a doença da perda de controle, ou compulsão. Ao romper, com a compreensão dicotomizada de um homem que se compõe em si, apartado do mundo e reconhecê-lo como um ser histórico, que se constitui no existir, passamos a assumir a compulsão, este movimento descontrolado e sem limites, ou nos dizeres de Gilvan Fogel “*hybris*” (2010) como um modo de ser marcadamente pós-moderno. Este autor nos fala do descompasso humano, da perda da medida existencial no contemporâneo entre *dever-ser* e *poder-ser*, havendo a soberania absoluta do poder ilimitado como perspectiva de autorrealização e sucesso dos homens. “*Quando esta atitude, a saber, a do triunfo do ilimitado, passa a ditar o ritmo da vida, então vida sai de sua via necessária e passa a ser determinada pelo querer impossível. É isso a Hybris, a sanha.* (FOGEL, 2010, p.17)

Feijoo (2017) em suas reflexões sobre as determinações sedimentadas no mundo da técnica, também nos aponta para esta cadência incessante do fazer que desconhece limites peculiar ao nosso tempo. E ressalta que apesar de ser indeterminado, o homem tende a se tomar por aquilo que já está, de antemão, determinado.

Nesse total obscurecimento daquilo que lhe é próprio, a existência se automatiza seguindo as determinações de seu horizonte histórico, de modo a tornar-se totalmente absorvida pelo mundo. E esse homem, ao se automatizar e agir na absoluta ausência de limites, tem como marca de sua ação, a compulsão. (FEIJOO, 2017, p. 87)

Neste movimento irrefletido, nesta busca compulsiva, os membros da sociedade atual, todos nós, na maior parte das vezes, nos deparamos com fortes apelos, que não são necessariamente para o uso explícito de drogas, mas para que vivenciemos infinitamente sensações semelhantes aos efeitos decorrentes deste uso. A necessidade do acúmulo de novas sensações, um desejo insaciável e sem limites, a inquietação em busca de novidades e dos prazeres daí decorrentes, a produtividade incessante, a impossibilidade de viver sem deixar de corresponder a todas essas expectativas, são marcas relevantes e comuns aos homens pós-modernos (voracidade, falta de limites, hiperatividade) e não se encontram tão distantes, como se imagina, do movimento efetuado por muitos usuários de drogas, categorizados como doentes, descontrolados.

Pode-se então afirmar que, apesar de transgredir leis e “contrariar” a opinião pública, o uso de drogas corresponde a um modo-de-estar frente a aspectos

estabelecidos e presentes na própria sociedade. Ao querer prazer, aventura, diversão e êxtase, está atendendo plenamente a uma demanda que é social; ao estabelecer-se como consumidor, desempenha um papel socialmente esperado; ao buscar vencer suas inseguranças e inquietudes, alcança a ilusão da felicidade irrestrita e bem-estar absoluto, aspectos tão almejados pela sociedade atual. Muitas vezes o uso de drogas (lícitas, ilícitas, prescritas) refere-se a uma busca por ultrapassar limites de todas as ordens, nesta correspondência por produzir mais, por desempenhar mais, por se manter na infinita superação dos próprios limites.

De posse destas reflexões, buscamos compreender o uso de drogas a partir do horizonte histórico em que tal uso se dá, marcado por modos-de-ser compulsivos, ampliando assim a perspectiva tradicional de entendimento acerca da Dependência Química.

OS PERIGOS DA TÉCNICA EM UMA RELAÇÃO DE AJUDA

A Psicologia, em sua aspiração por ser reconhecida enquanto ciência acabou por adotar uma visão naturalista do homem. E isto em função da sua intenção de aplicar a ele os mesmos axiomas válidos para os fenômenos da natureza, sobre os quais se desenvolveu a crença de controle, dominação e exploração. A partir deste modo de relação, o ente a que a Psicologia pretende compreender, perde o valor em si mesmo, sua verdade não reside mais naquilo que ele próprio manifesta e seu desvelamento passa a se dar sempre em função das teorias que a ele se almeja aplicar.

Se por um lado, tanto a Psicologia quanto a Psiquiatria e outras disciplinas afins, têm alcançado, cada vez mais, o desenvolvimento tecnológico tão almejado, que lhes permite intervir, manipular e muitas vezes “reajustar” aqueles que em algum momento não mais conseguem corresponder as determinações do horizonte histórico atual de forma “satisfatória”, por outro lado, há a perda daquilo que parece ser mais essencial na compreensão dos fenômenos humanos_ a dimensão da própria existência_ visto que estas disciplinas, na maior parte das vezes, tomam aquele a quem pretendem estudar como algo pronto, um ser simplesmente dado.

Mantendo a referência nas análises existenciais de Heidegger, faz-se necessário pensar no modo como este nivelamento histórico de sentidos da Era da Técnica alcança as relações clínicas, que pretendem ser relações de ajuda. A este respeito, Feijoo diz:

As queixas endereçadas à psicoterapia, na atualidade, aparecem, na maioria das vezes, com a marca de uma determinação moderna, qual seja o fazer ou a produtividade _ tanto no sentido daquilo que não se faz, como daquilo que se faz excessivamente. As pessoas tanto se referem à depressão, ao desânimo, à falta de vontade de fazer as coisas, à preguiça, como, por outro lado, sofrem por suas compulsões, pelas hiperatividades, pela falta de atenção. (FEIJOO, 2017, p.92)

Em correspondência, o que vemos em geral, tanto na Psicologia, como na Psiquiatria e demais profissões presentes no cuidado a usuários de álcool e outras substâncias, são relações que se caracterizam, na maior parte das vezes, pela ocupação do outro como um ser simplesmente dado, semelhante a um instrumento, onde as técnicas devem ser aplicadas. Este modo de relação é o que Heidegger (1998) denomina de preocupação substitutiva uma vez que há uma substituição do outro nas suas ocupações, de forma prévia, sempre lhe dizendo o que fazer e qual a melhor maneira (a mais normal, a mais saudável, a mais adequada). A adoção deste tipo de posição é muito comum entre os profissionais da saúde, onde se pretende através de aconselhamentos, conscientização e orientações, abarcar o homem no seu existir.

Não é raro que os profissionais acreditem que ao fornecer informações para o paciente sobre os riscos do uso de drogas, ou lhe oferecer manuais para sua educação, ou ainda aplicar técnicas como a Intervenção Breve, Redução de Danos, ou tantas outras, será possível que o usuário volte a ter controle sobre sua vida, podendo então vivê-la normalmente, ou seja, produzindo, consumindo, enfim, fazendo o que todo mundo faz. Isso reflete de forma bastante explícita o modo técnico de compreensão peculiar a nossa época. Heidegger adverte que “[...] nessa preocupação, o outro pode tornar-se dependente e dominado mesmo que esse domínio seja silencioso e permaneça encoberto para o dominado”. (HEIDEGGER, 1998, v I, p. 174)

Este modo de compreensão do homem, presente nas abordagens tradicionais ditas científicas, vem reduzindo-o apenas aos aspectos que a técnica desvela. Não se quer afirmar que tais aspectos sejam equivocados, mas é preciso refletir que muitos outros podem ser desencobertos. Não se pretende que haja um banimento da técnica ou deste modo técnico de desvelamento dos entes, mas apenas que se possa ter com eles uma relação de maior liberdade. À medida que se tornam único parâmetro de verdade, única fonte de compreensão, é aí que o perigo reside, pois o que há de mais essencial ao homem, sua condição de poder-ser, acaba restrita exclusivamente ao modo de ser técnico. Em um dos diversos diálogos travados com Medard Boss (1961-1972) Heidegger nos adverte sobre o “[...] querer ajudar médico: anotar que se trata sempre do existir e não do funcionar de algo. Quando só se visa este último, não se ajuda o Dasein.” (HEIDEGGER, 2001, p. 180)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A política do Ministério da Saúde para Atenção Integral a Usuários de Álcool e outras Drogas é um grande avanço em sua potencialidade de produzir novas perspectivas para os usuários de drogas, visto que reconheceu o uso abusivo de drogas como um problema de saúde pública, buscando romper com um processo histórico onde a origem das práticas assistenciais, nesta área, não obedeceu a lógica da saúde pública. Suas diretrizes estão em consonância com os princípios do SUS, da Reforma Psiquiátrica e da Redução de Danos, assumindo o enfrentamento dos diferentes problemas relacionados ao consumo de drogas, sem estar centrada no controle e na repressão.

Houve, sem dúvida, a ampliação das modalidades de tratamento com a adoção da Redução de Danos como perspectiva, uma vez que a atual política reforça que as práticas de saúde, em qualquer nível de ocorrência, devem sempre considerar as diversas possibilidades e escolhas inerentes à vida. O uso de novas abordagens para atuação junto a usuários de drogas tornou-se possível graças ao rompimento com o paradigma da abstinência como alternativa única de cuidado. Há também uma mudança na postura dos profissionais diante desta clientela, uma vez que devem ter respeito diante das escolhas e possibilidades de vida dos usuários, evitando julgamentos.

Porém, como dito anteriormente, é necessário sempre atentar para o modo como as práticas de cuidado estejam sendo construídas, a fim de que não se percam em seu potencial de produção de abertura, de liberdade e de outras possibilidades de existência.

Há que se ter sempre cuidado com a criação de técnicas e estratégias que visem a objetivação do homem, tornando-o passível de análises e manipulações a fim de tratá-lo. Partindo de uma visão naturalista do homem, tais abordagens acabam por desenvolver uma relação de controle, dominação e previsão do homem, onde ele perde o valor em si mesmo, sua verdade não reside mais naquilo que ele próprio expressa e seu desvelamento passa a se dar sempre em função dos aspectos sedimentados na Era da Técnica.

A Ciência, ao se decidir sobre quais modos de ser são possíveis, através da convenção e delimitação do que é normal, reduz o homem apenas aos aspectos que o pensamento calculante desvela, uma vez que tais aspectos passam a ser os parâmetros da normalidade. Desta forma se mostra excludente de todo movimento de criatividade e inovação. E excludente de todos aqueles que não se submetem ou não se ajustam a esses padrões.

Assim sendo, ao profissional de saúde que pretende ajudar, é importante que assuma o modo de relação que Heidegger chama de anteposição libertadora, onde não há uma substituição do outro, tal como se fosse uma coisa da qual se deve ocupar; há sim, um antepor-se, que busca devolvê-lo a sua condição de existente, onde se permite que haja o desvelamento de novas possibilidades para sua existência, liberando “o outro em sua liberdade para si mesmo” (HEIDEGGER, 1998, p. 169). O que se espera então, é que o indivíduo possa se posicionar com maior liberdade frente aos sentidos que parecem já estar previamente determinados em sua existência; que possa refletir sobre eles e colocá-los em xeque. Tal reflexão, no entanto, só é possível através do pensamento que medita, pois ele permite a permanência junto às coisas e a sua compreensão a partir de si mesmas, sem que necessariamente já estejam, de antemão, enquadradas num referencial técnico-calculante.

Neste modo de relação, o usuário não é mais definido a priori pelo seu uso de drogas ou quaisquer outras categorizações com as quais se costuma diagnosticar. Da mesma forma, também os propósitos se modificam, uma vez não se busca mais a sua simples adaptação/adequação a sociedade, visto que a concepção do singular, das suas possibilidades existenciais devem ser tomadas como princípios desta relação de

ajuda, libertando o homem para o devir e favorecendo a criação de novas possibilidades frente ao seu uso de drogas e a sua vida.

REFERÊNCIAS

Alcoholics Anonymous World Service, INC, (A.A.W.S.). *Os doze passos e as doze tradições*. São Paulo: JUNNAB, 1971.

BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. *Globalização e as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. SVS/CN-DST/AIDS. *A Política Do Ministério da Saúde para Atenção Integral a Usuários de Álcool e outras Drogas*. 2. ed. Rev. Ampl. – Brasília: Ministério da Saúde, 2004.

FEIJOO, A. M. L. C. *Existência e Psicoterapia: da psicologia sem objeto ao saber fazer na clínica psicológica existencial*. Rio de Janeiro: IFEN, 2017.

FOGEL, G. *O homem doente do homem e a transfiguração da dor: uma leitura de Da visão e do enigma, em Assim falava Zarathustra, de Frederico Nietzsche*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

GOULART, S. M. da S. *Modos de vida no contemporâneo: sofrimento, compulsão e tédio*. Rio de Janeiro: IFEN, 2021.

Guia de Saúde Mental: atendimento e intervenção com usuários de Álcool e outras Drogas, *Caminhos do Cuidado*, Ministério da Saúde, 2013.

HAN, Byung -Chul. *Sociedade do cansaço*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, v.I, v.II, 1998.

_____. A questão da técnica. In: *Ensaios e conferências*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001 b.

MACHADO, A. R. & MIRANDA, P. S. C. Fragmentos da História da atenção à saúde para usuários de álcool e outras drogas no Brasil: da Justiça à Saúde Pública. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.14, n3, p.801-821, jul.-set. 2007.

PASSOS, E. H. & SOUZA, T. P. Redução de danos e saúde pública: construções alternativas à política global de “guerra às drogas”. *Psicologia & Sociedade*, 2011, 23(1), 154-162.

SÁAD, A. C. Tratamento para dependência de drogas: uma revisão da história e dos modelos. Em: *Álcool e drogas: usos, dependência e tratamentos*. (Org.) Marcelo Santos Cruz e Salette Maria Barros Ferreira. Rio de Janeiro: Edições IPUB/CUCA, 2001, p. 11-32.

SILVA, D. S. *Gênero e assistência às usuárias de álcool e outras drogas: tratamento ou violência*. Rio de Janeiro, RJ. [Dissertação de Mestrado]. PUC - Rio, 2005

Submetido: 18 de julho de 2022

Aceito: 18 de agosto de 2022

¹A política do Ministério da Saúde para a Atenção Integral a Usuários de Álcool e Outras Drogas.

TRADUÇÃO

Toda a dádiva boa e toda a dádiva perfeita é do alto

Al god og al fuldkommen Gave er ovenfra

Søren A. Kierkegaard

Tradutora
Elisabete Marques de Sousa¹

154

|35|

Toda a dádiva boa e toda a dádiva perfeita é do alto²

ORAÇÃO

Da tua mão, ó Deus, queremos receber tudo; estendes a mão, a tua mão poderosa, e captas os sábios na sua loucura³; abres a mão, a tua mão clemente, e sacias com bênçãos todos os que vivem⁴. E mesmo que pareça que o teu braço fica mais curto, então, aumenta a nossa fé⁵ e a nossa confiança para que afinal venhamos a ficar contigo; e se por vezes parecer que retiras a tua mão de nós, oh!, então, saibamos realmente que só assim se passa porque tu a fechas, que só a fechas para nela guardar

¹ E-mail: elisabetemdesousa@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4984-4402>

² O discurso edificante *Al god og al fuldkommen Gave er ovenfra* é o segundo do livro *To opbyggelige Taler*, de 1843, publicado quase simultaneamente com as duas partes de *Enten-Eller, Et Livs-fragment (Ou-Ou. Um fragmento de vida)*. A indicação de página ao longo do texto remete para a terceira edição de *Samlede Værker*. Na página web sks.dk, é possível localizar tanto esta numeração de página como a da quarta edição, *Søren Kierkegaards Skrifter*, bastando para tal clicar nas duas possibilidades disponíveis. Os direitos da tradução são pertença da tradutora. Para autorização para reproduzir o texto, mesmo que parcialmente, contatar Elisabete M. de Sousa (elisabetemdesousa@mail.com).

³ 1 Coríntios, 3:19. As notas remetem para passos da Bíblia relevantes para o entendimento da frase em questão, com apenas três delas a esclarecer opções tradutivas.

⁴ Salmos, 145:16. A versão dinamarquesa da Bíblia de Lutero menciona “bênçãos”.

⁵ Lucas, 17:5.

bênçãos ainda mais abundantes, que só a fechas para de novo a abrir e saciar com bênçãos todos os que vivem.

EPÍSTOLA DO APÓSTOLO TIAGO, CAPÍTULO I, VV.17-22

Toda a dádiva boa e toda a dádiva perfeita é do alto e provém do Pai das luzes, no qual não há mudança nem sombra de variação. Segundo a sua vontade gerou-nos por meio da palavra da verdade para que houvessemos de ser as primícias das suas criações. Por isso, meus queridos irmãos, que todo o homem seja rápido a ouvir, lento a responder, lento a encolerizar-se; pois a cólera de um homem não obtém o que para Deus é justo. Por isso, renunciai a toda a imundície e a todos os resquícios de maldade e, com mansidão, recebei a palavra que em vós é implantada, e que tem o poder de salvar as vossas almas.⁶

“Toda a dádiva boa e toda a dádiva perfeita é do alto e provém do Pai das luzes, no qual não há mudança nem sombra de variação.” Estas palavras são tão belas, tão cativantes, tão comovedoras, que não seria seguramente por culpa das palavras não encontrarem estas entrada alguma nos ouvidos do ouvinte, eco algum no seu coração. São palavras de um apóstolo do Senhor e, con quanto nós próprios não tivéssemos apreendido mais profundamente | 36 | o seu significado, no entanto, ousamos esperar com confiança que não sejam uma fala solta e oca⁷, uns floreados de expressão, de um pensamento superficial, mas que sejam fiéis e indefetíveis, tão experimentadas nas tentações e provações como foi a vida do apóstolo que as deixou escritas. Não foram ditas fortuitamente, mas com especial ênfase, não [foram ditas] de passagem, mas a acompanhar uma advertência incisiva: “Não percais o rumo, meus amados irmãos” (v.16); ousamos então depositar nelas a nossa confiança; que elas, estas palavras que carregaram um apóstolo ao longo de uma vida tormentosa, não tenham simplesmente força para elevar a alma, mas também robustez para a carregar. Não foram ditas sem ligação a outras palavras; são para prevenir contra o terrível erro que é pensar que Deus haveria de tentar uma pessoa, para prevenir contra o deslumbramento do coração que quer tentar a Deus⁸, que o apóstolo diz: “Não percais o rumo, meus amados irmãos”; ousamos então estar convictos de que a palavra é igualmente poderosa para explicar o deslumbramento, poderosa para fazer parar o pensamento erradio.

“Toda a dádiva boa e toda a dádiva perfeita é do alto e provém do Pai das luzes, no qual não há mudança nem sombra de variação.” Estas palavras têm sido repetidas vezes sem conta neste mundo e, no entanto, muitos continuam a viver como se nunca as tivessem ouvido; e porventura haveria tido sobre eles um efeito perturbador, se as tivessem ouvido. Seguem o seu caminho, desinquietados; um destino amistoso torna-lhes tudo tão fácil, todo e qualquer desejo é cumprido, todo e qualquer empreendimento seu traz

⁶ Tiago, 1:17-22. A tradução respeita o original que segue a versão dinamarquesa da Bíblia de Lutero.

⁷ Lucas, 24:11.

⁸ Tiago, 1:13.

prosperidade. Sem saberem como, estão no meio do movimento da vida, um elo na cadeia que liga um passado a um futuro; sem se preocuparem como tal aconteceu, são levados pela onda do presente. Descansando na lei da Natureza que faz uma vida humana desenvolver-se no mundo tal como se estende um tapete de flores sobre a terra, continuam a viver alegres e contentes nas voltas da vida, em instante nenhum desejam desembaraçar-se delas, dão honradamente a cada um o que é seu: a gratidão a quem eles atribuem as dádivas boas; prestam auxílio a quem, em sua opinião, dele necessita e da mesma maneira que opinam ser conveniente para eles. Que há dádivas boas e perfeitas, sabem-no eles bem, e também sabem de onde vêm; pois a terra dá as suas colheitas e o céu cedo ou tarde dá chuva⁹, e parentes e amigos desejam-lhes os melhores votos, e os planos deles, sábios e sensatos, prosperam, o que é natural dado serem sábios e sensatos. Para eles, a vida nenhum enigma contém e, contudo, a vida deles é um enigma, um sonho; e a séria advertência do apóstolo “Não percais o rumo” não os faz estancar, não têm tempo para atentar nela, nem nas palavras; e preocupa-se também |37| a onda em saber de onde vem ou para onde se dirige¹⁰? Ou se alguns deles, para si cismando em algo de mais elevado, atentassem nas palavras do apóstolo, então depressa dariam isso por concluído. Deixavam o pensamento ocupar-se delas por um instante e então diziam: “Agora já as compreendemos; ora trazei novos pensamentos que ainda não tenhamos compreendido.” De fato, também não estariam a errar, pois as palavras do apóstolo não são difíceis; e, contudo, por desejarem abandoná-las depois de as terem entendido, demonstrariam que não as haviam compreendido.

“Toda a dádiva boa e toda a dádiva perfeita é do alto e provém do Pai das luzes, no qual não há mudança nem sombra de variação.” Estas palavras reconforam e aliviam tanto; e, contudo, quantos terão sido os que entenderam corretamente como extrair delas o rico alimento da consolação, que entenderam retamente como se apropriarem delas! Os preocupados; aqueles que a vida não permitiu que crescessem e morreram em crianças, que não foram criados com o leite do sucesso, antes sendo precocemente desmamados; os pesarosos, cujo pensamento buscava penetrar através do que é mutável para alcançar o permanente; estes deram conta das palavras do apóstolo e prestaram-lhes atenção. Quanto mais foram capazes de mergulhar nelas a alma e de, por elas, tudo esquecer, tanto mais fortalecidos e confiantes se sentiram. No entanto, depressa ficou à vista que essa força era uma ilusão; por mais confiança que ganhassem, não ganhavam todavia força para penetrar a vida; umas vezes, a sua mente preocupada e o seu pensamento perplexo voltavam a buscar essa rica consolação; outras vezes, voltavam a dar conta da contradição. Por fim, pareceu-lhes porventura que aquelas palavras eram quase perigosas para a sua paz, ao despertar neles uma confiança que era continuamente frustrada; as palavras davam-lhes asas que até podiam elevá-los até Deus, mas não os auxiliavam no seu caminho vida fora; não negavam a inesgotável consolação dessas palavras, mas quase as temiam, se bem que as louvassem. Se uma pessoa possuísse uma joia magnífica e, para si, nunca fosse

⁹ Tiago, 5:7.

¹⁰ João, 3:8.

hora de até negar quão magnífica era, então, ia buscá-la de quando em vez para se deliciar com ela; porém, depressa diria: “Não posso, todavia, usá-la como adorno de uso diário e, pela ocasião festiva em que ganharia todo o sentido, bem posso eu esperar em vão.” Então, decerto que poria a joia de lado e pensaria com tristeza que a vida não lhe concedera oportunidade de a ostentar com justificada alegria.

Assim prosseguiam então, vivendo num pesar silencioso, não se endurecendo diante da consolação daquelas palavras; tinham a humildade suficiente para reconhecer que a vida são palavras sombrias¹¹ e, tal como, em seu pensamento, eram lestos a escutar, caso |38| houvesse de soar alguma palavra esclarecedora, também assim eram lentos no falar, e lentos na cólera. Não se atreviam a deitar fora as palavras, só tinha de chegar a hora propícia. Se chegasse, eram de opinião que estariam então salvos; “pode ser que aconteça”, dizias tu, meu ouvinte. Ou há apenas um espírito que do céu é testemunha, mas nenhum espírito que da terra seja testemunha? Só sabe o céu, e o espírito que foge da terra, que Deus é bom e, da vida terrena, nada sabe¹²? Não há harmonia nenhuma entre o que acontece no céu e o que acontece na terra? Há alegria no céu e na terra só pesar, ou afinal só temos notícia de que há alegria no céu? Deus no céu exibe as dádivas boas, e guarda-as para nós no céu para que houvessemos de recebê-las no além? Talvez falasses desta maneira na desorientação do teu coração. Não exigias que por tua causa houvesse de acontecer sinais ou atos prodigiosos; não exigias infantilmente que cada um dos teus desejos houvesse de ser cumprido; só pedias uma testemunha, de manhã à noite, pois a tua alma preocupada guardava um desejo. Fosse este cumprido, e tudo então ficaria bem, o teu agradecimento e o teu louvor seriam então eternos, teria então chegado a ocasião festiva, de todo o coração darias então testemunho da palavra: Toda a dádiva boa e toda a dádiva perfeita desce do alto. Mas vê, isso foi-te negado; e a tua alma inquietou-se, sacudida pela paixão do desejo; não se tornou desconfiada e bravia, não te livraste com impaciência das atadeiras da humildade; não te esqueceras de que estás na terra e Deus está no céu. Com humildes súplicas, com rogos ardentes, por assim dizer, buscavas tentar Deus: “Este desejo é tão importante para mim; é a minha alegria, a minha paz, o meu futuro, tudo depende dele, para mim é tão enormemente importante, para Deus é tão fácil; pois ele é de fato omnipotente. Porém, não foi cumprido. Em vão buscaste sossego; não deixaste nada por procurar no teu infrutífero frenesi; subiste ao cume vertiginoso do pressentimento para espiares se não estaria à vista uma possibilidade. Ficasses tu em crer que havias avistado uma, e punhas-te então logo a dizer rezas para, por via deste auxílio, conseguir criar o real a partir do aparente. Mas era uma miragem. Voltaste a descer, entregaste-te à anestesiante apatia do pesar para que o tempo oxalá acabasse por passar; assim sendo, é bem certo que ele chegaria; e fez-se manhã e fez-

¹¹ Na versão da Bíblia em dinamarquês, vigente à época, ocorre a expressão “en mørk Tale”, literalmente “discurso (ou fala) obscura”, aqui usada por Kierkegaard, ao passo que na tradução portuguesa de João Ferreira de Almeida, ocorre “enigma”. Vd. 1 Coríntios, 13:12.

¹² 1 João, 5:8.

se noite, mas o dia que desejavas não rompeu. E todavia, fizeste mesmo tudo; imploraste de manhã à noite, cada vez com mais íntimo fervor, de uma maneira cada vez mais tentadora. Ai! E, afinal, não aconteceu. E renunciaste; querias consignar a tua alma à paciência¹³, |39| esperando num anseio tranquilo, se conseguisses simplesmente ganhar a certeza de que a eternidade iria trazer-te o teu desejo, trazer-te o que era a luz dos teus olhos e o ávido desejo do teu coração. Ai! Também esta certeza te foi negada. Mas quando então os laboriosos pensamentos se cansaram de trabalhar, quando os desejos infrutíferos exauriram a tua alma, porventura o teu ser ficou então mais tranquilo, porventura a tua mente, secreta e imperceptivelmente, desenvolveu em si a mansidão que acolhe a palavra que em ti foi implantada, e que é capaz de tornar a tua alma bem-aventurada: Toda a dádiva boa e toda a dádiva perfeita desce do alto. Decerto que então reconheceste, com toda a humildade, que Deus seguramente não te enganou, pois recebeu os teus desejos terrenos e insanos rogos, trocou-os para ti, e deute em permuta consolo celestial e pensamentos santos; reconheceste que Ele não te prejudicou quando te negou um desejo e que, em compensação, criou esta fé no teu coração; então, em vez de um desejo que, apesar de tudo, seria no máximo capaz de te dar o mundo inteiro, ofereceu-te uma fé por via da qual ganhaste Deus e venceste o mundo inteiro¹⁴. Reconheceste então com alegria humilde que Deus ainda era o todo-poderoso criador do céu e da terra, o qual não se limitara a criar o mundo do nada, fazendo, porém, o que ainda é o mais prodigioso — do teu coração instável e impaciente criou a essência imperecível de um espírito tranquilo¹⁵. Envergonhado, admitiste então que fora bom, extremamente bom para ti, que Deus não se deixasse tentar; apreendeste então a advertência do apóstolo e por que motivo estava associada ao tremendo erro de querer tentar Deus. Inteligiste então quão insana era a tua conduta. Querias que as ideias de Deus sobre aquilo que te poderia servir houvessem de ser as tuas ideias; mas em simultâneo querias que ele houvesse de ser o todo-poderoso criador do céu e da terra para que pudesse cabalmente cumprir o teu desejo. E, no entanto, houvesse ele de partilhar as tuas ideias, e haveria de deixar de ser o Deus todo-poderoso. Na tua pueril impaciência, querias, por assim dizer, adulterar a essência eterna de Deus, e a tua cegueira bastou para imaginares que sim, como se tu pudesses prestar ajuda, se Deus no céu, muito mais do que tu, não soubesse melhor aquilo que te poderia servir; como se um dia não descobrisses com terror que havias desejado o que homem nenhum conseguiria suportar, se tal acontecesse. Mas vamos por um instante falar desajeitadamente e em termos humanos¹⁶. Se houvesse uma pessoa em quem justificadamente fizesses confiança por creres que ela te queria bem; mas tinhás uma ideia que te servia, e ela, |40| outra; não é verdade que quando buscasses convencê-la, talvez lhe suplicassem e implorassem que cumprisse o teu desejo? Porém, quando ela continuasse a negar-to, paravas então de lhe suplicar e dirias: "Se porventura eu agora com as minhas súplicas o movesse a fazer o que ele não achava certo, então teria até acontecido algo ainda mais terrível; eu teria tido a

¹³ Lucas, 21:19.

¹⁴ 1 João, 5:4.

¹⁵ 1 Pedro, 3:4.

¹⁶ 2 Coríntios, 11:1.

fraqueza suficiente para o tornar igualmente fraco, tê-lo-ia então perdido e teria perdido a minha confiança nele, se bem que no instante do inebriamento tivesse chamado amor à sua fraqueza.

Ou talvez não fosse este o teu caso; porventura já estarias demasiado velho para alimentar ideias infantis sobre Deus, demasiado amadurecido para pensar nele em termos humanos; talvez quisesse comovê-lo com o teu desafio. Que a vida são sombrias palavras, reconhecia-lo tu bem, mas não estavas disposto a seguir a advertência do apóstolo e escutar uma palavra esclarecedora; e rapidamente subiu-te a cólera contra a advertência dele. Se a vida são sombrias palavras, pois então que seja; não deverias preocupar-te com explicações — e o teu coração endureceu. Por fora, talvez tivesses um ar tranquilo, porventura afável, a tua fala até mesmo complacente, mas por dentro, no secreto estaleiro dos pensamentos, dizias — não, não eras tu que dizias, mas ouvias lá uma voz que dizia: “Deus tenta uma pessoa.” E o frio do desespero gelava-te o espírito e a morte dele anichou-se no teu coração. Se então a vida voltasse por vezes a agitar-se no teu íntimo, erguiam-se então vozes bravias, vozes que não te pertenciam, mas que afinal soavam do teu interior. Pois por que seria tão veemente o teu queixume, tão estridente o teu grito, até mesmo tão provocadora a tua prece? Ou não seria por creres que os teus sofrimentos eram tão grandes e os teus pesares tão opressivos que, por consequência, o teu queixume era tão justificado e a tua voz tão poderosa que teria de ressoar pelos céus, clamando por Deus e fazendo-o sair das suas recônditas profundezas, onde, assim te parecia, ele se sentava, tranquilo e indiferente, sem atentar no mundo e suas criaturas? Mas o céu fecha-se diante de semelhantes falas ímpias, e está escrito que Deus não se deixa tentar por ninguém¹⁷. A tua fala era impotente, impotente como o teu pensamento, tal como o teu braço era impotente; e o céu não ouvia a tua prece; mas quando te humilhaste sob a poderosa mão de Deus¹⁸ e suspirando disseste, contrito: “Meu Deus, meu Deus, grande é o meu pecado, maior do que é perdoável”, então o céu abriu-se de novo, então Deus, como escreve um profeta, da sua janela olhou para ti¹⁹ e disse: “Só mais um | 41 | pouco²⁰, só mais um pouco e renovarei a face da terra”²¹. E vê! A tua face²² ficou renovada e a misericordiosa graça de Deus cultivara na tua mente estéril a mansidão que acolhe a palavra. Então reconheceste humildemente diante de Deus que Deus não tenta ninguém, mas que cada um é tentado quando é atraído e arrastado pela sua própria concupiscência²³, da mesma maneira que és tentado por pensamentos orgulhosos, soberbos e arrogantes. Ficaste aterrado por via do teu tremendo erro, que é o

¹⁷ Tiago, 1:13.

¹⁸ 1 Pedro, 5:6.

¹⁹ Salmos, 14:2.

²⁰ João, 16:16.

²¹ Salmos, 104:30.

²² No texto, e na tradução dinamarquesa da Bíblia, o termo usado para “face”, nesta e na ocorrência anterior, é *skikkelse*, ou seja “forma”, “figura” ou “aspecto”.

²³ Tiago, 1-14.

pensamento de Deus tentar uma pessoa haver de explicar a vida; pois se a vida, para ti, havia sido então sombrias palavras, então terias até de escutar esta explicação, a qual, como terias de admitir, tornava tudo justamente inexplicável. Então reconheceste, com humildade e vergonha, que era bom que Deus não se deixasse tentar, que ele era o Deus todo-poderoso que pode esmagar qualquer fala ímpia, que no teu desespero não haverias de ter encontrado uma explicação para as sombrias palavras da vida, que pessoa nenhuma era capaz de manter.

“Toda a dádiva boa e toda a dádiva perfeita é do alto e provém do Pai das luzes, no qual não há mudança nem sombra de variação.” Estas palavras são tão inteligíveis, tão simples, e, no entanto, quantos haverá que realmente as tenham compreendido, compreendido realmente que eram uma moeda comemorativa mais magnífica do que todos os tesouros do mundo, mas também eram moeda miúda de uso corrente no quotidiano da vida.

“Toda a dádiva boa e toda a dádiva perfeita provém de Deus.” O apóstolo usa duas expressões. “Toda a dádiva boa”, diz ele, designando por essa via a mais íntima essência da dádiva, e como ela é o fruto abençoado e sadio que não esconde em si nenhum excipiente insalubre ou nocivo. “Toda a dádiva perfeita”, diz o apóstolo, designando por essa via a circunstância mais próxima, na qual a dádiva boa, com a assistência de Deus, entra em cada pessoa particular que a recebe para que o bem em si e para si não venha a ser para seu dano e perdição. A estas duas expressões respondem outras duas. “A dádiva é do alto e provém do Pai das luzes”. “É do alto”, diz o apóstolo e por este meio volve o pensamento do crente na direção do céu, onde de facto mora tudo o que é bom, a bênção que sacia a boca e aquela que sacia o coração; na direção do céu, de onde saem os bons espíritos para salvação dos homens; na direção do céu, de onde as boas intenções regressam na qualidade de dádivas celestes. “Do Pai das luzes”, diz o apóstolo designando por esse meio como Deus na sua eterna clareza penetra tudo, como de longe ele entende os pensamentos dos homens e conhece com rigor todos |42| os seus caminhos²⁴; e que o seu eterno amor se adianta e tudo prepara²⁵ e é dessa maneira que transforma “a dádiva boa” numa “dádiva perfeita”. Pois Deus no céu não é como uma pessoa que, tendo uma boa dádiva para dar, a desse, porém, às escuras e como que ao acaso, decerto que alegremente, porque era uma boa dádiva e ele era um alegre doador²⁶, mas também pesaroso, porque não sabia se seria realmente para proveito do outro ou não. “Toda a dádiva boa e toda a dádiva perfeita”, diz o apóstolo; “toda”, o que quer isto dizer? Designará o apóstolo por esta via que o baluarte que pelos céus se estende é um grande depósito de provisões e que afinal tudo o que o céu contém são dádivas boas? Designará o apóstolo por esta via que Deus retira algo desse farto depósito e, de vez em quando, envia, segundo o tempo e a oportunidade, ora para um ora para outro, para um mais e para outro menos, para um particular, absolutamente nada, mas que aquilo que envia é bom e perfeito? Atentemos nas seguintes palavras: “no qual não há mudança nem sombra de variação”. Se o apóstolo quisesse exprimir tal coisa, então, no lugar

²⁴ Salmos, 139: 2-5.

²⁵ João, 14:2-3.

²⁶ 2 Coríntios, 9:7.

daquelas palavras, teria antes acrescentado estas: “do Deus do amor, do Deus da consolação e da clemência, o doador das dádivas boas”, ou seja lá qual for a maneira como ele, aliás, o tivesse expressado, melhor ou com mais ênfase do que nós somos capazes; quereria antes ter exortado os crentes à gratidão, segundo o tempo e a circunstância, de acordo com as dádivas boas que lhes coubessem em parte? Não foi isso que ele fez. Aquilo contra o qual ele previne é o tremendo erro de se pensar que Deus haveria de tentar uma pessoa, o tremendo erro de se pensar que Deus haveria de se deixar tentar; o que ele inculca é que Deus é aquele que é constante, que permanece o mesmo, enquanto tudo muda; aquilo a que ele exorta é a amar a Deus de tal maneira que o nosso ser venha a ser como o dele, para que oxalá ganhemos Deus pela constância e salvemos a nossa alma na paciência²⁷. Com estas palavras, nada diz então sobre a natureza das dádivas particulares, antes fala da relação eterna de Deus com o crente. Quando a alegria transfigura [explica]²⁸ a vida e tudo é luminoso e claro, então, adverte contra esta transfiguração [explicação], exortando a atribuí-la ao Pai das luzes no qual não há mudança nem sombra de variação. Quando o pesar lança a sua sombra sobre a nossa vida, quando o desalento tolda o nosso olhar, quando a nuvem da preocupação o encobre dos nossos olhos²⁹, faz-se ouvir então a advertência do apóstolo de que em Deus não há mudança nem sombra de variação. O apóstolo adverte contra o perturbar-se a essência bem-aventurada de Deus por via da inquietude da tentação, como se o seu coração tivesse arrefecido ou tivesse enfraquecido; o que ele inculca é que, tal como a omnipotente mão de Deus fez tudo o que é bom³⁰, também assim ele, o Pai das luzes, faz, até |43| continuadamente, em cada instante, tudo de bom, tudo, até uma dádiva boa e perfeita para aquele cujo coração lhe chegue para ser humilde, cujo coração lhe chegue para ter confiança.

No entanto, a dúvida é engenhosa e astuta, de modo algum vocifera ou se obstina, como por vezes até se proclama; é modesta e dissimulada, não é desaforada nem arrogante e quanto mais modesta tanto mais perigosa é. Não nega que aquelas palavras sejam belas nem que sejam consoladoras; se fizesse tal coisa, o coração rebelar-se-ia então contra ela; a dúvida limita-se a dizer que as palavras são difíceis, quase enigmáticas. Quer ajudar a mente preocupada a compreender a fala do apóstolo: que toda a dádiva boa e toda a dádiva perfeita é do alto. “O que quer isto dizer? Que outra coisa a não ser que tudo o que provém de Deus é uma dádiva boa e perfeita e que tudo o que é uma dádiva boa e perfeita é de Deus.” Esta explicação é tão simples e óbvia e, afinal, a dúvida escondeu-se nela, dissimuladamente. Por isso, prossegue dizendo: “Portanto, para que uma pessoa, na sua vida, consiga encontrar paz nestas palavras, então terá de ser capaz ou de determinar o que é que provém de Deus ou o que, com justiça e verdade, pode ser chamado de dádiva boa e perfeita. Mas como é

²⁷ Lucas, 21:19.

²⁸ O verbo *forklare* e o substantivo *forklaring* designam explicar/explicação, mas também transfigurar/transfiguração. Neste passo, ambas as valências confluem.

²⁹ Atos, 1:9.

³⁰ Génesis, 1:31.

isso possível? Então a vida humana é uma corrente ininterrupta de milagres? Ou é possível ao entendimento humano abrir para si um caminho por entre a infindável série de causas e consequências derivadas, introduzindo-se através de tudo o que fica no meio, e dessa maneira encontrar Deus? Ou é possível ao entendimento humano ter a certeza para decidir o que é para ele uma dádiva boa e perfeita? Não esbarra nisso vezes sem conta? Quantas vezes a humanidade, quantas vezes cada pessoa singular não vivenciou a dolorosa experiência de ser uma loucura, que não passa sem ser punida, querer ousar o que foi negado ao homem?" A dúvida dera então por acabada a sua explicação das palavras e em simultâneo acabara de vez com as palavras. Havia transformado o apostólico e avalizado discurso em palavreado que corria de boca em boca sem vigor nem significado. Tinha modéstia suficiente para não exigir que as palavras houvessem de ser obliteradas, destinadas ao eterno esquecimento; arrancou-as do coração e pô-las nos lábios.

Foi assim que se passou, meu ouvinte? Porventura, não se devem aquelas palavras a um apóstolo do Senhor? Porventura dever-se-ão a essa hoste de espíritos debaixo do céu³¹? Foi uma maldição que se abateu sobre elas? Deveriam ficar sem morada neste mundo e não encontrar casa no coração do homem? Foi esta a determinação delas para deixar os homens perplexos? | 44 | Não é possível estancar esse angustiante movimento, no qual o pensamento se esgota sem, afinal, nunca avançar? Terá porventura sido dessa forma, afinal, que Deus tenta uma pessoa, se não for de um outro modo então por via de proclamar uma palavra que somente lhe confunde o pensamento?

Diz o apóstolo Paulo: "Toda a criação de Deus é boa, quando é recebida com gratidão."³² É quase para prevenir contra uma argúcia terrena, que tornaria os crentes escravos do serviço de cerimónias, que o apóstolo diz estas palavras. O que faz entretanto o apóstolo? Eleva a mente do crente acima das preocupações terrenas e finitas, acima da argúcia e da dúvida mundanas, por via de uma observação piedosa: deve-se sempre agradecer a Deus. Pois a gratidão de que fala o apóstolo não pode de todo ser uma gratidão para ser exibida por uma pessoa a outra, e o que esses falsos mestres queriam também dizer era que os crentes, não indo às cerimónias, pecavam contra Deus. Não haveria de se aplicar o mesmo na relação de cada pessoa com Deus, que toda a dádiva é uma dádiva boa e perfeita, quando é recebida com gratidão?

Não é verdade, meu ouvinte, que interpretaste deste modo essa palavra apostólica, sem te sentires perplexo por saber se era uma dádiva boa e perfeita, ou se provinha de Deus; pois, dizias tu, toda a dádiva é boa, quando é recebida com gratidão da mão de Deus, e de Deus provém toda a dádiva boa e perfeita. Não perguntaste, angustiado, o que era isso que provinha de Deus, dissesse com alegria e franqueza: "Isto, que eu agradeço a Deus." Não inquietaste a tua mente com reflexões sobre o que era uma dádiva boa e perfeita; pois dissesse confiadamente: "Sei o que é aquilo que eu agradeço a Deus e, por isso, lho agradeço." Interpretaste a palavra apostólica na medida em que o teu coração se dilatava, não exigias aprender mais da vida, querias

³¹ Efésios, 6:12.

³² 1 Timóteo, 4:4.

apenas aprender uma só coisa: agradecer sempre a Deus e por essa via aprender a entender uma única coisa: que àqueles que amam a Deus todas as coisas lhes servem para o bem³³.

Então a palavra apostólica – que toda a dádiva boa e toda a dádiva perfeita é do alto e que provém do Pai das luzes – é um discurso sombrio e difícil? E se opinas não seres capaz de o entender, ousas então afirmar que quiseste entendê-lo? Quando duvidaste se provinha de Deus ou se era uma dádiva boa e perfeita, arriscaste então o ensaio? E quando o jogo ligeiro da alegria te saudou, agradeceste então a Deus? | 45 | E quando foste tão forte que parecia não necessitares de auxílio, agradeceste então a Deus? E quando a parte que te calhou era pequena, agradeceste então a Deus? E quando a parte que te calhou eram sofrimentos, agradeceste então a Deus? E quando viste o teu desejo ser negado, agradeceste então a Deus? E quando foste tu mesmo a ter de negar-te esse desejo, agradeceste então a Deus? E quando as pessoas foram injustas contigo e te ultrajaram, agradeceste então a Deus? Não estamos a dizer que a injustiça das pessoas deixa por essa via de ser injustiça; de que serviria um discurso assim tão pernicioso e insano! Se era injusto, serias tu mesmo a decidir; porém, encaminhaste para Deus a injustiça e os ultrajes e, por intermédio do teu agradecimento, recebeste isso da mão Dele como uma dádiva boa e perfeita? Foi isto que fizeste? Sim, então interpretaste dignamente a palavra apostólica, para honra de Deus, para tua salvação; pois é belo que uma pessoa reze e muitas promessas são concedidas a quem ora sem cessar³⁴; mas o que é mais bem-aventurado é sempre agradecer. Então interpretaste dignamente aquela palavra apostólica, com maior glória do que se todos os anjos falassem com línguas de fogo³⁵.

No entanto, quem teria semelhante coragem, semelhante fé, quem amaria Deus dessa maneira? Quem seria o lutador alegre, perseverante e devoto que continuou tão zeloso no seu posto que nunca se deixou dormir? E se fizeste isto, meu ouvinte, não o ocultaste então de ti mesmo? Não dissesseste então para ti mesmo; é certo que entendo a palavra apostólica, mas entenderei eu, concomitantemente, que sou demasiado covarde ou demasiado orgulhoso, ou demasiado indolente para querer entendê-la retamente? Admoestaste-te a ti mesmo? Não ponderaste que também o pusilânime, embora possa parecer que são palavras duras, que também o pusilânime tem um coração desleal e não é de todo um amante sincero? Ponderaste que também sobre o acima citado se aplica um juízo, mas que o coração humilde não chega a ser julgado? Ponderaste que também o pesaroso não ama a Deus com todo o seu coração, mas que aquele que se alegra no bem triunfou sobre o mundo? Cuidaste de ti, ao menos? Tomaste a palavra apostólica como santa? Guardaste-a num coração puro e belo³⁶, e por preço nenhum, por nenhum suborno engenhoso da argúcia, quiseste resgatar-te

³³ Romanos, 8:28.

³⁴ 1 Tessalonicenses, 5.17.

³⁵ Atos, 2:3.

³⁶ Lucas, 8:15.

da dor profunda de teres de confessar vezes sem conta que nunca amaste como foste amado³⁷? Que foste infiel, quando Deus foi fiel³⁸; que foste brando, quando Ele foi ardente; que Ele te enviou dádivas boas que transformaste para teu dano; que Ele te fez perguntas, mas não quiseste responder; que Ele te chamou, mas não quiseste dar ouvidos; que Ele te falou amistosamente, mas fizeste que não o ouvias; que Ele te falou com seriedade, mas entendeste mal; que Ele cumpriu o teu desejo e que em retribuição lhe trouxeste novos | 46 | desejos; que Ele cumpriu o teu desejo, mas tu não tinhas desejado da forma certa e subiu rápida a tua ira. Sentiste realmente com profundidade o quanto digno de pesar é necessitares de tantas palavras para descrever a tua relação com Deus? Foste, ao menos, igualmente sincero para contigo mesmo e para com Deus na tua relação com Ele? Não adiaste a prestação de contas, nem, na tua solidão, preferiste ter vergonha de ti mesmo? Foste rápido a suportar as dores da prestação de contas; ponderaste que ele te amou primeiro³⁹? Tiveste pressa em julgares tu mesmo que Ele haveria de continuar a amar-te, ao passo que demorarias a amar de novo? Se fizeste isto, então pode ser que de vez em quando ganhes coragem para agradecer, quando também o que acontecer for aos teus olhos estranho; coragem para confessar que toda a dádiva boa e toda a dádiva perfeita é do alto, coragem para explicar isto com amor, fé para aceitar esta coragem; pois também ela é uma dádiva boa e perfeita.

Toda a dádiva boa e perfeita é do alto e provém do Pai das luzes, no qual não há mudança nem sombra de variação." Estas palavras são tão regeneradoras, tão curativas, e, contudo, quantas vezes terá a alma arrependida entendido retamente que devia deixar-se regenerar por elas; quantas vezes terá ela entendido a seriedade judicante dessas palavras, mas também a sua graça misericordiosa.

Ou talvez, meu ouvinte, não houvesse na tua vida nenhuma ocasião para achar difíceis aquelas palavras? Ficaste sempre satisfeito contigo mesmo, tão satisfeito que porventura agradeceste a Deus não seres como as outras pessoas⁴⁰? Havia-te talvez tornado tão sabedor que apreendeste o sentido profundo do discurso vazio de sentido quanto magnífico: que era magnífico não ser como as outras pessoas?... Então o que foi que, para ti, as tornou difíceis? Se uma pessoa fosse ela própria uma dádiva boa e perfeita, se ela simplesmente mantivesse um comportamento recetivo e recebesse tudo das mãos de Deus, sim!, como haveria ele de poder receber outra coisa que não fossem dádivas boas e perfeitas? Mas quando te inclinaste sob o destino universal do homem, confessaste então que nem eras bom nem perfeito, que não mantinhais simplesmente um comportamento recetivo, mas que, com tudo o que recebeste, ocorreu uma mudança. Pode então o semelhante ser entendido por outra coisa que não o seu semelhante? Pode o bem continuar a ser bom noutra coisa que não no bem? Pode o alimento sadio conservar a sua saúde na alma doente? Uma pessoa não mantém um comportamento puramente recetivo, ele próprio participa na comunicação e tornou-se difícil | 47 |, para ti, entender como o que é insalubre e proveio de ti não pôde tornar-se noutra coisa a não ser dano para os outros. Entendeste bem como era só por meio

³⁷ 1 João, 4:10; 19.

³⁸ 2 Timóteo, 2:13.

³⁹ 1 João, 4:10; 19.

⁴⁰ Lucas, 18:11.

de dar graças a Deus que tudo para ti se tornava uma dádiva boa e perfeita; retiveste que a outra pessoa teria de se apropriar de tudo do mesmo modo; mas até o próprio amor que fez nascer a ação de graças, terá ele sido puro? Não transformou ele o que foi recebido? Pode então uma pessoa fazer mais do que amar? O pensamento e a linguagem não têm uma expressão mais elevada para o que é amar do que agradecer sempre? De modo nenhum, tem uma mais baixa, uma mais humilde; pois mesmo aquele que quer sempre agradecer, ama, afinal, segundo a sua perfeição, e a Deus uma pessoa só consegue amar, na verdade, segundo a sua imperfeição. Qual é então este amor? É o do arrependimento, o qual é mais belo do que qualquer outro amor; pois é com ele que amas a Deus! Mais fiel e com mais íntimo fervor do que qualquer outro amor, pois no arrependimento é Deus que te ama. No arrependimento, recebes tudo de Deus, até mesmo o dar graças que até Ele levas, então, até mesmo isso é aquilo que a dádiva dos filhos é aos olhos dos pais, um gracejo, o recebimento de algo que o próprio havia dado. Não foi assim que se passou, meu ouvinte? Querias agradecer sempre a Deus, mas até mesmo isso era tão imperfeito. Entendeste então que Deus é aquele que em ti tudo obra e que te concede a alegria pueril de pensar que ele aprecia o teu agradecimento como uma dádiva da tua parte. Concede-te esta alegria quando não temeste a dor do arrependimento e o profundo pesar, com que uma pessoa se alegra em Deus como uma criança, quando não temeste entender que este é o amor, não o amarmos nós a Deus, mas Deus que nos ama.

E tu, meu ouvinte, que, de um modo mais simples e mais humilde, entendeste o profundo significado do pensamento de que não eras como os outros homens, foi igualmente fácil para ti não teres entendido mal a palavra apostólica? Apreendeste cabalmente que toda a dádiva boa e toda a dádiva perfeita provém de Deus; mas, ai!, não foste capaz de apreender que em ti poderia tornar-se outra coisa que não dano? O orvalho e a chuva são deveras uma boa dádiva do alto, mas se a erva daninha bem entendesse que podia falar, porventura diria então: "Oh! Pára, regressa de novo ao céu, oxalá eu sucumba de segura, não refresques a minha raiz para que eu não vingue e cresça, tornando-me ainda mais daninha!" E tu, nem te entendeste a ti mesmo, nem entendeste a palavra apostólica; pois se assim tivesse sido, não seria então verdade que toda a dádiva perfeita provém de Deus? Deus não era então maior do que o coração angustiado de uma pessoa⁴¹? E como haveriam então toda a dádiva boa e toda a dádiva perfeita de provir Dele?

| 48 | Porventura houve alguma coisa na tua vida que desejaste ver desfeita; fosse isto possível, e então tomarias da mão de Deus com alegre gratidão toda a dádiva perfeita. A tua alegria, só de pensar nela, seria tão grande que era como se quisesse tentar Deus para que Ele houvesse de fazer com que o feito fosse desfeito. Mas Deus por ninguém é tentado. Talvez te esforçasses por esquecer que o teu agradecimento não deveria ser débil e que se esfuma como um pavio⁴². Ai! E se conseguisses esquecê-

⁴¹ 1 João, 3:20.

⁴² Isaías, 42:3.

lo, como haveria então de para ti ser possível entender a palavra do apóstolo? Se te fosse possível esquecê-lo, então toda a dádiva boa e toda a dádiva perfeita não provinham realmente de Deus; havias-te excluído a ti mesmo da bênção, não por aquilo que fizeras, mas por via do teu pobre, egoísta e arbitrário entendimento da palavra; da mesma maneira que aquele cujo desejo foi negado se excluiria da bênção por via de querer achar que o desejo negado também não é uma dádiva boa e perfeita, se bem que, para ti, acabaria por ser bastante mais duro do que para ele ousar entender isso.

Porventura entendeste a palavra apostólica de forma diferente – que também o castigo de Deus é uma dádiva boa e perfeita. No teu íntimo, a cólera como que viria em auxílio da cólera divina, para que o castigo acabasse por te aniquilar; e, no entanto, o castigo que sofreste era diferente do que para ti havias suposto. Porventura atingiu vários para além da ti; e, no entanto, eras tu realmente o culpado; talvez o castigo alcançasse mais em redor e, no entanto, eras tu realmente aquele que deveria ter sido objeto desse castigo. Se bem que, nos teus pensamentos silenciosos, reconhecesses que a divina providência sabia atingir uma pessoa, sabia fazer-se entender por ela, até quando nenhuma outra o entendesse, a palavra apostólica permanecia obscura para ti, era como se o próprio castigo passasse a ser uma nova tentação. Tornou-se para ti equívoco o que era castigo e o que era incidente; se fosse um mero incidente, então a tua alma exigia castigo; se tudo fosse castigo, não poderias assumi-lo. Quererias renunciar a tudo, cada desejo, cada ávido anseio; quererias abdicar da ideia de que o melhor que havias feito, dentro do mais extremo esforço da tua alma, assegurava que era bom, que era não mais do que insânia e pecado; quererias sofrer cada castigo; mas conseguirias tu suportar o mais que a ele estivesse associado? Seria também uma dádiva boa e perfeita? A tua alma então ensombrou-se; não conseguias entender a palavra? Porém, que fizeste tu então? Rejeitaste a palavra? Oh, não! Em toda a tua miséria, retiveste-a. E quando todos os demónios estavam prontos para vir salvar a tua alma da loucura do desespero, recorrendo à explicação de que Deus não é amor, não é verdade que te agarraste então firmemente à palavra, se bem que |49| não a entendesses, porque punhas nela a tua esperança, embora pálida, e deixá-la escapar seria mais terrível do que tudo o mais?

Foi isto que fizeste, meu ouvinte? Por mais que a pessoa exterior então se corrompesse, também assim a pessoa interior, afinal, se renovou⁴³; entendeste então que toda a dádiva boa e toda a dádiva perfeita é do alto, quando é recebida com gratidão; entendeste que o arrependimento não é simplesmente um agradecimento pelo castigo mas também pelo desígnio divino; e que aquele que no seu arrependimento se limitar a querer sofrer o castigo, em sentido mais profundo, não quer amar segundo a sua imperfeição. Tal como o próprio Senhor diz então “ainda hoje”⁴⁴, diz também o apóstolo do Senhor: “ainda hoje toda a dádiva boa e toda a dádiva perfeita é do alto e provém do Pai das luzes, no qual não há mudança nem sombra de variação”; ainda hoje, e isto, apesar de ele hoje ser o mesmo que era ontem⁴⁵.

⁴³ 2 Coríntios, 4:16.

⁴⁴ Lucas, 23:43.

⁴⁵ Hebreus, 13:8.

“Toda a dádiva boa e perfeita é do alto e provém do Pai das luzes, no qual não há mudança nem sombra de variação.” Estas palavras são tão belas, tão cativantes, tão comovedoras, tão reconfortantes e consoladoras, tão simples e singelas, tão regeneradoras e curativas, por isso, queríamos pedir-te, ó Deus!, que moldasses os ouvidos dos que até agora em ti não atentaram para que se disponham a aceitá-las; que por intermédio do entendimento da palavra sarasses o coração desentendido para que ele entendesse a palavra; que fizesses o pensamento errado inclinar-se sob a obediência salvadora da palavra; que desses à alma arrependida sinceridade para ousar entender a palavra; e que tornasses aquele que a houvesse entendido cada vez mais bem-aventurado por cada vez mais a ter entendido. Ámen.

Submetido: 18 de julho de 2022

Aceito: 15 de agosto de 2022

TRADUÇÃO

O lírio do campo e o pássaro sob o céu: Três discursos piedosos. Copenhague, 1849
[Tradução do primeiro discurso]

Lilien paa Marken og Fuglen under Himmel

168

Søren A. Kierkegaard

Tradutor
Ramon Bolívar C. Germano
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)¹

PREFÁCIO₂

Espero que este livrinho (que, em vista das circunstâncias em que aparece, me recorda o meu primeiro [livro], e especialmente as primícias do primeiro, o prefácio dos dois discursos edificantes de 1843, publicados imediatamente depois de "Ou-Ou") recorde a mesma coisa "àquele indivíduo a quem eu chamo com alegria e gratidão de meu leitor", a saber: "que ele deseja permanecer oculto, como que se escondendo – uma

¹ E-mail: bolivargermano@gmail.com, Orcid: [0000-0002-4175-2108](https://orcid.org/0000-0002-4175-2108)

² Nota do tradutor: É importante ressaltar que esta é a tradução do primeiro discurso de uma série composta por três. Minha tradução segue o texto constante nos *Søren Kierkegaards Skrifter* (version 1.8.1, 2014, abreviatura: *SKS*) disponível em versão digital no sítio <http://sks.dk/forside/indhold.asp>. A tradução foi feita a partir do texto original em dinamarquês em cotejamento com outras duas traduções: 1) A tradução para o espanhol de Demetrio Gutiérrez Rivero disponível em *Los Lirios del Campo y las Aves del Cielo*, Madrid: Trotta, 2007. 2) A tradução para o inglês de Edna H. Hong e Howard V. Hong disponível em *Without Authority*, Princeton University Press, Princeton: 1997.

florzinha no esconderijo do grande bosque". É isso que, em vista das circunstâncias, pretende recordar-lhe; e de novo espero que ele recorde, como eu me recordo, o prefácio dos dois discursos edificantes de 1844: "que [este livrinho] é oferecido com a mão direita" – em contraste com as [obras] dos pseudônimos, que se entregaram e se entregam com a esquerda.

5 de maio de 1849.
S.K.

PRECE

Pai celeste! O que é tão difícil de conhecer na companhia dos homens, especialmente em meio ao tumulto humano, e o que, se se conheceu em outro lugar, é facilmente esquecido na companhia dos homens, e especialmente no tumulto humano – o que é ser homem, e quão divina é a exigência de ser homem: que o aprendamos ou, se tivermos esquecido, que aprendamos novamente com o lírio e o pássaro; que aprendamos, se não tudo de uma só vez, ao menos alguma coisa, pouco a pouco; que desta vez aprendamos do lírio e do pássaro: silêncio, obediência e alegria³.

EVANGELHO DO 15º DOMINGO APÓS A TRINDADE

"Ninguém pode ser escravo de dois senhores. Ou odiará um e amará o outro, ou dedicar-se-á a um e desprezará o outro. Não podeis servir como escravos a Deus e ao dinheiro. Por isto vos digo: não vos preocupeis a respeito da vossa vida sobre o que comereis e bebereis, nem a respeito do vosso corpo sobre o que vestireis. Não é a vida mais do que comida? Não é o corpo mais do que roupa? Olhai para as aves do céu: é que elas não semeiam nem ceifam nem recolhem para os celeiros. E o vosso Pai, o celeste, alimenta-as. Não valeis vós mais do que elas? Quem de vós, pelo fato de estar preocupado [com isso], consegue aumentar um côvado à duração da sua vida? E preocupai-vos com roupa? Examinai de perto os lírios do campo como crescem! Não trabalham nem fiam. Digo-vos que nem Salomão em toda a sua glória se vestiu como um deles. Se Deus veste assim a erva do campo, que hoje existe e a amanhã será lançada ao fogo, como não fará muito mais por vós, gente de pouca fé! Não vos preocupeis, dizendo: 'que comeremos?' ou 'que beberemos?' ou 'que vestiremos?' Todas essas coisas os pagãos procuram. Sabe o Pai vosso, o celeste, que tendes necessidade dessas coisas todas. Procurai, antes, primeiro o reino de Deus e a justiça d'Ele; e todas essas coisas vos serão dadas. Não vos preocupeis

³ Silêncio, obediência e alegria são os temas dos três discursos respectivamente. Aqui apresentamos apenas o discurso sobre o silêncio (N. do T.).

com o dia de amanhã, pois o dia de amanhã preocupar-se-á consigo mesmo. Basta ao dia [de hoje] o mal que lhe pertence" (Mat 6, 24-34)⁴.

I

"Olhai as aves do céu; contemplai o lírio do campo"

Mas talvez digas com o "poeta", e te atrai muitíssimo ouvir o poeta falar assim: oh, quisera eu fosse um pássaro, ou quisera ser como um pássaro, como o pássaro livre que, com desejo viajante, voa muito, muito além do mar a da terra, tão próximo do céu, até o mais longínquo rincão – ai, eu que apenas me sinto cativo, e de novo cativo, cravado no lugar – [lugar] que os cuidados, sofrimentos e tribulações me designam como morada, e para toda a vida! Oh, quisera eu fosse um pássaro, ou quisera ser como um pássaro, que mais leve que toda a gravidade se eleva no ar, mais leve que o ar, oh, quisera ser como o pássaro leve, que ao buscar um ponto de apoio, constrói seu ninho mesmo na superfície do mar – ai, eu, para quem até mesmo o menor movimento, um mero mover-me, me faz sentir o peso que cai sobre mim! Oh, quisera eu fosse um pássaro, ou quisera ser como um pássaro, livre de todas as considerações, como o passarinho canoro, que canta humildemente, ainda que ninguém o ouça, ou que – canta orgulhosamente, ainda que ninguém o ouça: ai, eu que não tenho nem um instante nem nada para mim mesmo, dividido no serviço a mil considerações! Oh, quisera eu fosse uma flor, ou quisera ser como uma flor do campo, felizmente enamorado de mim mesmo e nada mais – ai, eu, que sinto em meu coração essa discórdia do coração humano, que nem é capaz de romper com tudo egoisticamente, nem é capaz de sacrificar tudo amorosamente!

Assim o "poeta". Ao ouvi-lo vagamente, parece que quase está dizendo o que diz o Evangelho, já que decerto ele elogia com as mais fortes expressões a fortuna dos pássaros e dos lírios. Mas continua ouvindo: "Sendo assim, não está longe de ser como que uma crueldade da parte do Evangelho exaltar o lírio e o pássaro e dizer: tu deves ser assim – ai, eu, em que esse desejo é tão sincero, tão sincero, tão sincero, 'oh, quisera eu fosse como um pássaro sob o céu, como um lírio no campo'. Mas que eu possa ser assim, é certamente uma impossibilidade; e é exatamente por isso que o desejo em mim é tão íntimo, tão melancólico, tão ardente. Quão cruel então é o Evangelho ao falar assim comigo, como que me forçando a perder o entendimento: que eu *deva* ser o que eu sinto profundamente, tal qual o desejo que está em mim, que eu não sou e que não posso vir a ser. Eu não posso

⁴ Esta passagem dos Evangelhos serve de motivo para os três discursos piedosos de Kierkegaard. O texto original traz os versículos do Evangelho de Mateus transcritos na íntegra. Optamos por reproduzir a passagem segundo a versão em português do Novo Testamento realizada por Frederico Lourenço (*Novo Testamento: os quatro Evangelhos*. Tradução do grego, apresentação e notas por Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2017).

entender o Evangelho; há entre nós uma diferença de linguagem tal que, se eu tivesse que entendê-lo, matar-me-ia".

E assim acontece constantemente com o "poeta" em relação ao Evangelho, o que ocorre igualmente em relação ao discurso evangélico sobre o tornar-se criança. "Oh, quisera eu fosse uma criança", diz o poeta, "ou quisera ser como uma criança", "ah, uma criança inocente e alegre" – ai, eu que cedo me fiz velho, culpado e lúgubre.

Estranho! Pois é justo dizer que o poeta é uma criança. E, no entanto, o poeta não pode se entender com o Evangelho. Pois a razão da vida do poeta reside propriamente no desespero de poder se tornar aquilo que ele deseja; e esse desespero engendra o desejo. Mas "desejo" é a invenção do desalento. Pois é verdade que o desejo alenta por um instante, porém, sondando mais de perto, vê-se que ele não alenta; e por isso dizemos que o desejo é o alento que o desalento inventa. Peculiar autocontradição! Sim, mas também essa autocontradição é o poeta. O poeta é o filho da dor, a quem o pai chama, contudo, de filho da alegria. Na dor nasce o desejo no poeta; e esse desejo, esse desejo ardente agrada o coração do homem mais do que o vinho o regozija, mais do que o primeiro broto da primavera, mais do que a primeira estrela, quando alguém, cansado do dia, saúda a noite com alegria e anelo, mais do que a última estrela no céu, da qual alguém se despede ao amanhecer. O poeta é filho da eternidade, mas carece da seriedade da eternidade. Quando pensa no pássaro e no lírio, põe-se a chorar; no pranto, encontra alívio para tudo o que chora, então nasce o "desejo" e, com a eloquência do desejo [lamenta]: oh, quisera eu fosse um pássaro, como o pássaro sobre o qual li quando criança, no livro de ilustrações; oh, quisera eu fosse uma flor do campo, como a flor que havia no jardim de minha mãe. Mas caso se lhe dissesse com o Evangelho: isto é sério, é exatamente a seriedade que faz do pássaro seriamente um mestre, então o poeta teria que rir – e faria um gracejo tão espirituoso com o pássaro e com o lírio que levaria todo mundo a rir, até o homem mais sério que já viveu; mas ele não pode demover o Evangelho para tal. O Evangelho é tão sério que toda a nostalgia do poeta não o altera, como altera até mesmo o homem mais sério, que por um instante cede, introduz-se no pensamento do poeta, suspira com ele e diz: meu caro, é realmente uma impossibilidade para você! Sim, tampouco me atrevo a dizer "tu deves"; mas o Evangelho ousa ordenar ao poeta que ele *deve* ser como o pássaro. E tão sério é o Evangelho que a mais irresistível invenção do poeta não consegue arrancar-lhe um sorriso.

Tu "deves" te tornar criança novamente, e para tanto, ou para tal fim deves começar por poder e querer compreender essa palavra, que está como que destinada à criança e que qualquer criança comprehende, essa palavra que deves compreender como a criança a comprehende: *tu deves*. A criança não pergunta nunca pelas razões, a criança não se atreve, a criança nem precisa disso – e uma coisa corresponde à outra: justamente porque a criança não se atreve, por isso mesmo ela não precisa perguntar pelas razões; pois para a

criança já é razão suficiente o fato de que se *deve*, sim, todas as razões juntas não seriam, nessa medida, razão suficiente para a criança. E a criança nunca diz: eu não posso. Ela não ousa, e isto tampouco é verdade – uma coisa corresponde totalmente à outra: precisamente porque a criança não ousa dizer “eu não posso”, por isso mesmo não é verdade que não possa, e por isso se manifesta que a verdade é que ela pode, pois é impossível que não possa quando não se ousa outra coisa, nada é mais seguro – trata-se apenas de mostrar que não se pode fazer outra coisa. E a criança nunca procura desculpa ou escapatória; pois a criança entende com uma certeza terrível que não há desculpa ou escapatória porque não há para ela nenhum esconderijo, nem no céu, nem na terra, nem na sala de estar, nem no jardim, onde possa esconder-se desse “tu deves”. E quando se está convencido de que não existe tal esconderijo, então tampouco há qualquer escapatória ou desculpa. E quando se sabe, com uma terrível certeza, que não há escapatória ou desculpa – então naturalmente deixa-se de encontrá-las, já que o que não existe não pode ser encontrado – mas também se deixa de procurá-las; e então se faz o que se deve. E a criança tampouco precisa de longas deliberações; pois quando se deve, e talvez imediatamente, então não há qualquer oportunidade para deliberação; e mesmo que este não fosse o caso, quando se deve – sim, ainda que lhe dessem uma eternidade para deliberar, a criança não precisaria disso, a criança diria: para que todo esse tempo se eu, contudo, devo? E tivesse a criança esse tempo, então o usaria de outras maneiras, para brincar, alegrar-se e coisas afins; pois a criança deve, a criança deve, isto é coisa fixa, e não tem absolutamente nada que ver com as deliberações.

Agora, segundo a seriedade da indicação do Evangelho, consideremos com seriedade o lírio e o pássaro como mestres. Com seriedade, pois o evangelho não é tão excessivamente espiritual que não possa lançar mão do lírio e do pássaro; mas também não é tão terreno que só possa considerar o lírio e o pássaro com nostalgia, ou com um sorriso.

Do lírio e do pássaro, como mestres, aprendamos
silêncio, ou aprendamos a calar.

Pois decerto que é a linguagem que faz com que o homem se destaque acima do animal, e assim, se alguém o desejar, mais ainda acima do lírio. Mas, do fato de que é uma vantagem poder falar, não se segue que não deva ser uma arte o poder calar, ou que deva ser uma arte inferior; pelo contrário, precisamente porque o homem pode falar, justamente por isso é uma arte poder calar, e exatamente porque essa sua vantagem tão facilmente o tenta, por isso mesmo é uma grande arte poder se calar.

“Buscai primeiro o reino de Deus e sua justiça.”

Mas o que isso significa? O que eu devo fazer, ou que empenho é esse sobre o qual se pode dizer que se busca, que se aspira ao reino de Deus? Devo buscar um trabalho que corresponda às minhas habilidades e forças, para atuar nele? Não, tu deves *primeiro* buscar o reino de Deus. Devo dar toda a minha fortuna aos pobres? Não, *primeiro* tu deves buscar o reino de Deus. Devo então sair e anunciar essa doutrina no mundo? Não, tu deves *primeiro* buscar o reino de Deus. Mas então, em certo sentido, eu não devo fazer nada? Sim, de fato, em certo sentido não é nada; no mais profundo sentido da palavra, tu deves fazer a ti mesmo nada, tornar-te nada diante de Deus, aprender a calar; nesse silêncio está o começo que consiste em buscar *primeiro* o reino de Deus.

Deste modo, piedosamente, se chega ao começo, em certo sentido, retrocedendo. O começo não é aquilo com que se começa, mas aquilo a que se chega; e se chega retrocedendo até ele. O começo é a arte de *tornar-se* silencioso; pois ser silencioso como a natureza não é arte nenhuma. E dessa maneira, tornar-se silencioso no sentido mais profundo, silencioso diante de Deus, é o começo do temor a Deus; pois como o temor a Deus é o começo da sabedoria, então o silêncio é o começo do temor a Deus. E como o temor a Deus é mais do que o começo da sabedoria, é “sabedoria”, assim também o silêncio é mais que o começo do temor a Deus, é “temor a Deus”. Nesse silêncio, em temor a Deus, emudecem os muitos pensamentos do desejo e do anseio; nesse silêncio, em temor a Deus, emudece a loquacidade da ação de graças.

A vantagem do homem sobre o animal é a de ser capaz de falar; mas em relação a Deus, pode facilmente tornar-se uma perdição para o homem que ele possa e queira falar. Deus está nos céus, o homem na terra: por isso eles não podem dialogar bem. Deus é onisciência, o que o homem sabe é palavreado vã: por isso não podem dialogar bem. Deus é amor, o homem, até mesmo no que diz respeito ao seu próprio bem, é, como se diz para uma criança, um bobo: por isso não podem dialogar bem. Só com muito temor e tremor o homem pode falar com Deus; com muito temor e tremor. Mas falar com muito temor e tremor é difícil por outra razão: pois assim como a angústia embarga fisicamente a voz, assim também o muito temor e tremor faz a linguagem emudecer em silêncio. Nisso se conhece a oração correta; e quem não orou corretamente, talvez tenha aprendido justamente isso em oração. Havia algo que trazia muito em mente, um assunto que era tão importante para ele que o impelia a fazer-se compreensível para Deus, e temia que na oração pudesse esquecer-se de algo, ai, e se ele tivesse esquecido disso! Tanto que temia que o próprio Deus por si só não se lembrasse disso: por esse motivo ele queria concentrar a sua mente para orar com a devida interioridade. E o que aconteceu com ele, se de fato orou interiormente? Aconteceu-lhe uma coisa maravilhosa; na medida em que se tornava mais e mais interiorizado na oração, ele tinha menos e menos para dizer, até finalmente tornar-se completamente calado. Tornou-se silencioso, sim, ou o que possivelmente é ainda mais contrário ao falar do que o silêncio: tornou-se um ouvinte. Antes ele acreditava

que orar era falar; agora aprendeu que orar não é apenas fazer silêncio, mas ouvir. E realmente é assim; orar não é escutar a si mesmo falando, mas chegar a calar-se e, permanecendo calado, orar, até que o orante ouça a Deus.

Sendo assim, as palavras do Evangelho, buscai *primeiro* o reino de Deus, educam o homem como que lhe fechando a boca, respondendo a cada pergunta que ele faz sobre se é isto que deve fazer: não, tu deves *primeiro* buscar o reino de Deus. E por isso pode-se parafrasear assim as palavras do evangelho: tu deves começar orando, não como se – o que já temos mostrado – a oração sempre começasse com o silêncio, mas porque quando a oração se torna prece, então ela se torna silêncio. Buscai *primeiro* o reino de Deus, quer dizer: ora! Se tu perguntas, sim, se atravessas todos os questionamentos particulares perguntando: é isso que eu devo fazer e, quando o faço, é isso então buscar o reino de Deus? Aí deve ser respondido: não, tu deves *primeiro* buscar o reino de Deus. Mas orar, quer dizer, orar genuinamente, é tornar-se silencioso, e isso é buscar *primeiro* o reino de Deus.

Esse silêncio tu podes aprender junto do lírio e do pássaro. Quer dizer que o silêncio deles não é arte nenhuma, mas quanto te tornas silencioso como o lírio e o pássaro, aí estás no começo, que consiste em *primeiro* buscar o reino de Deus.

Quão solene não é lá fora, sob o céu de Deus, junto ao lírio e ao pássaro, e por quê? Pergunte ao “poeta”; ele responde: porque há silêncio. E ele anseia por este silêncio solene, longe da mundanidade do mundo dos homens, onde há tanto discurso, longe de toda a mundana vida humana, o que apenas prova de maneira lamentável que o homem se destaca sobre os animais pela linguagem. “Pois”, dirá o poeta, “se é isso se destacar, não, eu prefiro muito mais o silêncio lá fora; eu o prefiro, não, não há comparação, esse silêncio destaca-se infinitamente em relação aos homens capazes de falar”. No silêncio da natureza o poeta pensa captar a voz da divindade; pensa que no falar agitado dos homens, não só não se capta a voz divina, mas nem mesmo se percebe que o ser humano está em parentesco com a divindade. Diz o poeta: a linguagem é a vantagem do homem sobre o animal, sim, de fato – desde que seja capaz de *calar-se*.

Mas ser capaz de calar-se, isso tu podes aprender lá fora, junto ao lírio e ao pássaro, onde há silêncio e também algo divino nesse silêncio. Ali fora há silêncio; e não somente quanto tudo se cala na noite silenciosa, mas também durante o dia, quando as mil cordas estão vibrando e tudo é como um mar de som, há ainda silêncio lá fora: cada uma faz [sua parte] tão bem que nenhuma delas, nem todas juntas, rompem com o silêncio solene. Ali fora há silêncio. A floresta está em silêncio; mesmo quando sussurra é silenciosa. Pois as árvores, mesmo quando se adensam em quantidade, mantêm a palavra, coisa que os seres humanos muito raramente mantêm, apesar da promessa dada de que “isso ficará entre nós”. O mar está em silêncio; mesmo quando se enfurece ruidoso, é contudo silencioso. Em um primeiro momento talvez escutes errado e ouças que ele faz barulho. Caso te apresses e te deixes levar por essa impressão, fazes injustiça ao mar. Se, por outro lado, dedicas tempo e escutas com atenção, então tu escutas – maravilhoso! – tu escutas o

silêncio; pois a uniformidade também é silêncio. Quando o silêncio da tarde repousa sobre a paisagem, e tu desde o prado ouves o mugido distante; ou longe da casa da fazenda ouves a voz doméstica do cachorro: então não se pode dizer que esse mugido ou essa voz perturbem o silêncio, não, eles fazem parte do silêncio, e misteriosamente, na medida em que entram em tácito acordo com o silêncio, eles o aumentam.

Contemplemos agora mais de perto o lírio e o pássaro, dos quais nós devemos aprender. O pássaro cala e espera: ele sabe, ou melhor, ele acredita plena e firmemente que tudo acontece em seu devido tempo, por isso o pássaro espera; sabe que não lhe compete conhecer o dia ou a hora, por isso cala. Certamente isso vai acontecer em um tempo oportuno, diz o pássaro, mas não, o pássaro não diz isso, ele cala; mas seu silêncio é eloquente, seu silêncio diz que ele crê nisso, e porque crê nisso, logo cala e espera. Quando então chega o instante, o pássaro silencioso entende que este é o instante; serve-se dele e nunca fica desapontado. O mesmo acontece com o lírio, que cala e espera. Não pergunta impaciente: “quando chegará a primavera?”, pois ele sabe que ela chegará em tempo oportuno, e sabe que seria de pouco proveito que se lhe fosse permitido determinar as estações do ano; tampouco diz “quando nos virá a chuva?”, ou “quando nos virá o sol”, ou “agora temos chuva demais”, ou “agora faz muito calor”; não pergunta de antemão como será o verão este ano, quão longo ou quão curto: não, ele cala e espera – tão simples ele é, e no entanto nunca foi enganado, o que só pode acontecer com a sagacidade, não com a simplicidade, que nem engana nem é enganada. Então chega o instante, e quando o instante chega, o lírio silencioso entende que este é o instante, e o aproveita. Oh, profundos mestres da simplicidade! Não seria também possível, falando, encontrar o “instante”? Não, só calando se encontra o instante; quando se fala, basta que se diga uma só palavra, perde-se o instante; só no silêncio há instante. E por isso, porque não pode calar, acontece muito raramente que um homem venha a entender corretamente quando se dá o instante, e que assim possa aproveitá-lo devidamente. Ele não pode calar e esperar, daí que se possa explicar que o instante de maneira nenhuma chegue para ele; ele não pode calar, daí que se possa explicar que ele não perceba quando lhe chega o instante. Pois o instante, embora prenhe de seu rico significado, não manda nenhum mensageiro à sua frente para anunciar a sua chegada, para tal ele vem demasiado rápido quando chega, nem um instante antes; nem tampouco vem com barulho e alarde, por mais significativo que seja em si mesmo, não, vem suavemente, com passo mais leve do que o mais leve andar de qualquer criatura, pois vem com o leve passo do repentina, sorrateiramente: por isso é preciso estar completamente em silêncio para poder captar esse “agora está aí”; e no instante seguinte ele já se foi, por isso, deve ter ficado completamente em silêncio aquele que conseguiu aproveitá-lo. E, no entanto, tudo depende do “instante”. E este é certamente o infortúnio ao longo da vida da grande maioria dos homens, que eles nunca

puderam captar o “instante”, que em sua vida o eterno e o temporal sempre estiveram separados, e por quê? Porque eles não foram capazes de se calar.

O pássaro *cala e sofre*. Por maior que seja o seu pesar, ele cala. Mesmo as suas lamentações soturnas no deserto e na solidão calam. Suspira três vezes, depois se cala, suspira novamente três vezes; mas essencialmente cala-se. Pois não diz o que se passa, não se queixa, não acusa ninguém, apenas suspira para novamente voltar a calar-se. É como se o silêncio fosse arrebentá-lo, por isso tem que suspirar, para poder calar. O pássaro não está livre dos sofrimentos; mas o pássaro silencioso está livre daquilo que torna o sofrimento mais pesado: a presença incompreensiva dos outros; daquilo que torna o sofrimento mais duradouro: falar demais do sofrimento; daquilo que faz do sofrimento algo ainda pior que o próprio sofrimento: o pecado da impaciência e da melancolia. Pois não penses que é uma mera falsidade do pássaro que ele se cale quando sofre, como se em seu interior, por mais silencioso que pareça para os outros, não se calasse, e se queixasse de seu destino acusando a Deus e aos homens e deixando “o coração pecar na aflição”. Não, o pássaro cala e sofre. Ai, o homem não faz isso. Mas, de onde vem que o sofrimento humano, em comparação com o do pássaro, pareça tão terrível? Acaso não provém do fato de que o homem possa falar? Não, não provém disso, pois isso é certamente uma vantagem, mas provém do fato de que o homem não possa calar. Realmente não acontece como pensa o impaciente e, de modo ainda mais violento, o desesperado, quando ele – e isso já é abuso da fala e da voz – quando ele fala ou grita: “quisera ter uma voz como a da tempestade para poder expressar todo o meu sofrimento como eu o experimento!” Oh, este seria um recurso miserável que apenas o faria experimentar [o sofrimento] com mais força. Não, mas se tu pudesses te calar, se tivesses o silêncio do pássaro, então o sofrimento se tornaria menor.

E assim como o pássaro, também o lírio se cala. Ainda que aguente e sofra enquanto murcha, se cala; esta criança inocente não pode fingir – tampouco precisa disso e é uma felicidade para ele não poder fazê-lo, pois certamente a arte de poder fingir custa muito caro – não pode fingir porque logo muda de cor, de modo que a palidez que assume com essa mudança denuncia que ele sofre; mas ele se cala. Bem que gostaria de se manter erguido, para esconder que sofre, mas não tem forças nem domínio sobre si para tal, sua cabeça vai se curvando e afunda, de modo que o passante – se é que algum passante tem tanta compaixão para reparar nele – o passante entende o que isso significa, isso já fala o suficiente; mas o lírio cala. Assim com o lírio. Mas de onde vem que o sofrimento do homem, comparado com o do lírio, pareça tão terrível? Será porque o lírio não pode falar? Se o lírio pudesse falar e se, neste caso, ai, como acontece com o homem, não tivesse aprendido a arte de calar: acaso o seu sofrimento também não seria terrível? Mas o lírio cala. Pois para o lírio sofrer é sofrer, nem mais nem menos. E justo quando o sofrer não é nem mais nem menos do que sofrer, o sofrimento, tanto quanto possível, é singularizado e simplificado, e se torna assim tão pequeno quanto possível. Menor não pode ser, já que o sofrimento está aí e, por conseguinte, é o que é. Por outro lado, pode se tornar

infinitamente maior quando não se torna precisamente o que é, nem mais nem menos. Quando o sofrimento é o que é, nem mais nem menos, ou seja, quando o sofrimento é determinado, então: ainda que tenha sido o maior sofrimento, será contudo o menor possível. Mas quando se torna indeterminado, quanto grande não se torna o sofrimento, se torna ainda maior; essa indeterminação aumenta o sofrimento ilimitadamente. E essa indeterminação emerge exatamente desta ambígua vantagem do homem de ser capaz de falar. Pelo contrário, a determinação do sofrimento, o fato de que não seja nem mais nem menos do que é, só se alcança quando se é capaz de calar; e esse silêncio tu podes aprender do pássaro e do lírio.

Ali fora, junto ao lírio e ao pássaro, há silêncio. Mas o que expressa esse silêncio? Expressa a reverência a Deus, que é Ele quem aconselha, e só a Ele pertencem a sabedoria e o entendimento. E justamente porque esse silêncio é respeito a Deus e, como pode ser na natureza, é adoração, por isso mesmo esse silêncio é tão solene. E porque esse silêncio é tão solene, por isso mesmo percebe-se Deus na natureza – que maravilha quando tudo se cala em reverência a Ele! Ainda que Ele não fale, o fato de tudo se calar em reverência a Ele serve para nós como se Ele falasse.

Pelo contrário, o que nenhum “poeta” pode te ajudar a aprender sobre esse silêncio ali fora, junto ao lírio e ao pássaro, o que apenas o Evangelho pode te ensinar, é que há seriedade, e que deve haver seriedade em que o pássaro e o lírio sejam mestres, que tu deves segui-los e com toda a seriedade aprender com eles que deves tornar-te silencioso como o lírio e o pássaro.

E isso já é de fato seriedade – quando entendida corretamente, não como a entende o poeta sonhador, o poeta que deixa que a natureza sonhe com ele – que tu, ali fora junto ao lírio e ao pássaro, que *tu sintas que estás diante de Deus*, coisa de que com frequência nos esquecemos completamente nas falas e conversas com os outros homens. Pois quando simplesmente conversamos, dois homens juntos, e ainda pior se formos dez ou mais, esquecemo-nos facilmente que tu e eu, nós dois, ou mesmo os dez, estamos diante de Deus. Mas o lírio, que é mestre, é profundo. Não se envolve nem um pouco contigo, se cala, e calando-se exprime para ti que estás diante de Deus, que te lembres de que estás diante de Deus – e que tu também, com seriedade e verdade, deves te tornar silencioso diante de Deus.

E tu *deves* tornar-te silencioso diante de Deus como o lírio e o pássaro. Não deves dizer: “para o lírio e o pássaro é muito fácil calar, afinal eles não podem falar”; não deves dizer isso, no geral não deves dizer nada, não deves fazer a menor tentativa de tornar impossível a instrução [que se dá] em silêncio e, ao invés de calar-te seriamente, confundir o silêncio, tola e disparatadamente, dentro de um discurso, talvez como objeto de uma discussão, de modo que já não exista qualquer silêncio, mas pelo contrário se faça um discurso: um discurso sobre o silenciar. Diante de Deus não deves dar a ti mesmo ar de

maior importância do que um lírio ou um pássaro – no entanto, quando com seriedade e verdade estiverdes diante de Deus, disso se seguirá aquilo. E ainda que o que almejaste no mundo tenha sido a mais assombrosa façanha: tu deves reconhecer o lírio e o pássaro como teus mestres e, diante de Deus, não querer tomar ar de maior importância que o lírio e o pássaro. E ainda que o mundo não fosse grande o suficiente para acomodar os teus planos quando queres desdobrá-los: tu deves aprender do pássaro e do lírio, como mestres, a reunir com simplicidade todos os teus planos diante de Deus, naquilo que ocupa menos espaço que um ponto e faz menos barulho que a mais insignificante ninharia: no silêncio. E ainda que o que tu sofreste no mundo tenha sido tão doloroso como jamais se pôde experimentar: tu deves reconhecer o lírio e o pássaro como teus mestres e não tomares ar de maior importância do que o lírio e o pássaro em suas pequenas aflições.

Assim acontece quando o evangelho exige seriamente que o pássaro e o lírio sejam mestres. Diferente do que acontece ao poeta ou ao homem que, precisamente porque lhe falta seriedade, em silêncio junto ao lírio e ao pássaro não se torna completamente silencioso – mas se torna poeta. De fato, sabe-se que o discurso do poeta é muito diferente do discurso comum dos homens, tão solene que, comparado ao discurso comum, é quase como o silêncio, mas contudo não é silêncio. O “poeta” tampouco busca o silêncio para chegar a calar, mas pelo contrário, para chegar a falar – como fala um poeta. Lá fora, no silêncio, o poeta sonha com a façanha que ele jamais executará – pois o poeta não é um herói; e então se torna eloquente – e talvez se torne eloquente justamente porque é um amante infeliz da façanha, enquanto o herói é o seu amante feliz; assim, porque a carência o torna eloquente, a perda essencialmente o faz poeta – tornando-o eloquente; e esta sua eloquência é o poema. Lá fora, no silêncio, ele traça grandes planos para transformar e alegrar o mundo inteiro, grandes planos que nunca se tornam realidade – não, eles se tornam poema. Lá fora, no silêncio, quando jaz sobre sua dor, ele deixa tudo – sim, até os mestres, o pássaro e o lírio, têm que servi-lo ao invés de ensiná-lo – ele deixa tudo ecoar a sua dor; e esse eco da dor é o poema, pois um grito, puro e simples, não é um poema, mas o ecoar infinito do grito é em si mesmo o poema.

Portanto o poeta não se torna silencioso no silêncio que há junto ao lírio e ao pássaro. E por quê? Precisamente porque inverte a relação, faz a si mesmo o mais essencial em comparação com o lírio e o pássaro, imagina inclusive que tem o mérito de, como se diz, emprestar a palavra e a linguagem ao pássaro e ao lírio, embora a tarefa fosse a de aprender o silêncio do lírio e do pássaro.

Oh, meu ouvinte, que o evangelho, com a ajuda do lírio e do pássaro, tenha sucesso em te ensinar – e também a mim – a seriedade, e fazer-te completamente silencioso diante de Deus! Que em silêncio chegues a esquecer de ti mesmo, como te chamas, teu próprio nome, o nome famoso, o nome miserável, o nome insignificante, para em silêncio suplicardes a Deus: “Santificado seja o vosso nome!” Que no silêncio te esqueças de ti mesmo, de teus planos, teus grandes e abrangentes planos, ou dos planos limitados a

respeito de tua vida e de teu futuro, para suplicar a Deus em silêncio: "Venha a nós o vosso reino!" Que no silêncio te esqueças de tua própria vontade, de teu capricho, para suplicar a Deus em silêncio: "Seja feita a vossa vontade!" Sim, se tu pudesses aprender do lírio e do pássaro a tornar-te silencioso diante de Deus, quanto o Evangelho não poderia te ajudar? Nada te seria impossível. Mas se com a ajuda do lírio e do pássaro o Evangelho te ensinou apenas o silêncio, em que mais ele poderia te ajudar? Pois, como se disse, o temor a Deus é o começo da sabedoria e o silêncio é o começo do temor a Deus. Diz Salomão: vai ter com a formiga e torna-te sábio; e diz o Evangelho: vai ao pássaro e ao lírio e aprende silêncio.

"Buscai *primeiro* o reino de Deus e a sua justiça". Mas a expressão de que se busca *primeiro* o reino de Deus é, de novo, silêncio, um silêncio como o do lírio e do pássaro. O lírio e o pássaro buscam o reino de Deus, nenhuma outra coisa, e todo o resto lhes é acrescentado. Mas, se não buscam nenhuma outra coisa, não buscam *primeiro* o reino de Deus? Por que então o Evangelho diz: buscai *primeiro* o reino de Deus, como se a sua opinião fosse de que há outra coisa a se buscar depois disso, não obstante seja evidente que a opinião do Evangelho é a de que o reino de Deus é a única coisa que deve ser buscada? Isso se deve ao fato de que é inegável que o reino de Deus só pode ser buscado quando é buscado *primeiro*; quem não busca *primeiro* o reino de Deus, não o busca de modo algum. Ademais, isso se deve ao fato de que a capacidade de buscar algo inclua em si a possibilidade de buscar algo outro, e por esse motivo o Evangelho – que até agora é algo estranho ao homem e este, por isso mesmo, também pode buscar outra coisa – diz: deves buscar *primeiro* o reino de Deus. E finalmente isso se deve ao fato de que o Evangelho, terna e amorosamente condescende com o homem, fala tão suave com ele, para atraí-lo até o bem. Se o Evangelho dissesse prontamente: tu deves buscar única e exclusivamente o reino de Deus; então o homem pensaria que isso é exigir demais dele e, meio impaciente, meio angustiado e temeroso, recuaria. Mas então o Evangelho se adapta um pouco a ele. Aí está o homem com muitas coisas em vista, [coisas] ele deseja buscar – então o Evangelho lhe dirige a palavra e diz: "busca *primeiro* o reino de Deus". Então o homem pensa: pois bem, uma vez que tenho a permissão para buscar outras coisas, então me deixe começar buscando *primeiro* o reino de Deus. Se ele realmente começa dessa maneira, o Evangelho sabe muito bem que o que resultará daí é que ele ficará tão satisfeito e saciado com essa busca que simplesmente se esquecerá de buscar outra coisa, sim, nada desejará menos do que buscar qualquer outra coisa – de modo que agora se torna verdade que ele busca única e exclusivamente o reino de Deus. Assim se comporta o Evangelho, e assim fala certamente o mais velho com a criança. Pensa em uma criança que está com muita fome; enquanto a mãe coloca a comida na mesa e a criança vê o que se dispõe ali, está prestes a chorar de impaciência e dizer: "de que serve esse pouquinho, se depois de comer vou continuar com fome"; talvez a criança fique tão impaciente que nem mesmo

começará a comer, "porque esse pouquinho não pode ajudar em nada". Mas a mãe, que sabe muito bem que tudo não passa de um mal-entendido, diz: "sim, sim, meu amiguinho, primeiro coma isso, e sempre podemos trazer um pouco mais". Então a criança se põe a comer, e o que acontece? Fica cheia antes mesmo de comer a metade. Se a mãe prontamente repreendesse a criança e dissesse: "é o bastante, é mais do que suficiente", nisso não estaria errada, mas com a sua conduta não daria um exemplo da sabedoria propriamente educativa que ela pelo contrário soube demostrar. O mesmo acontece com o evangelho. O mais importante para o Evangelho não é reprovar e repreender; o mais importante para o Evangelho é fazer com que os homens o sigam. Por isso ele diz: "buscai primeiro". Ao fazê-lo, por assim dizer, tapa a boca de todas as objeções do homem, trazendo-o para o silêncio, e fazendo com que ele realmente comece primeiro com essa busca; e assim essa busca sacia o homem de tal maneira que agora se torna verdade que ele busca única e exclusivamente o reino de Deus.

Busca primeiro o reino de Deus, isto é, torna-te como o lírio e o pássaro, ou seja, torna-te completamente silencioso diante de Deus: assim todo o resto te será acrescentado.

Submetido: 18 de julho de 2022

180

Aceito: 14 de agosto de 2022

RESENHA



CHIURAZZI, Gaetano. *Compreensão, história e contingência: Ensaios sobre Heidegger e a hermenêutica*. 181
Jundiaí - SP: Paco Editorial, 2022.

Wandeilson Silva de Miranda¹
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

HERMENÊUTICA E EXISTÊNCIA

Há, hoje, em andamento, um importante trabalho de difusão e acesso ao pensamento italiano contemporâneo no Brasil. Resultado de uma parceria entre o trabalho dos pesquisadores Íris Fátima da Silva Uribe e Luis Uribe Miranda e a editora Paco editorial, a coleção de filosofia italiana já conta com os seguintes títulos: *A experiência da Verdade*, de Gaetano Chiurazzi, *O quiasmo da tradução*, de Carla Canullo e *Ontologia e estética em Luigi Pareyson*, de Íris Fátima da Silva Uribe. Soma-se a esse conjunto, agora, a recém traduzida para o português *Compreensão, História, Contingência*, obra que apresenta uma interpretação cuidadosa da filosofia de Heidegger, a qual põe em evidência tanto aspectos espinhosos quanto outros ainda pouco analisados pelos intérpretes deste autor.

¹ E-mail: wandeilson.miranda@ufma.br, Orcid: [0000-0001-5018-9655](https://orcid.org/0000-0001-5018-9655)

Dividida em três sessões, nomeadas com o próprio título da obra destacado acima, o livro reúne os artigos produzidos ao longo da formação do autor, com destaque para aqueles que estão em estreita relação com sua pesquisa sobre a constituição da hermenêutica contemporânea. A tensão da filosofia heideggeriana com as demais correntes filosóficas é privilegiada, destacando-se, entre elas, a Fenomenologia. Chiurazzi analisa exatamente os aspectos que podemos considerar centrais no percurso do filósofo alemão, entretanto, sua abordagem se constrói de modo a não apenas tratar da filosofia heideggeriana, mas em apresentar uma interpretação pessoal desses aspectos. Já nas primeiras páginas somos levados a perceber o confronto e a comparação dos postulados de correntes filosóficas diversas, em sua maior parte contemporâneas (Descartes, Kant, Hegel, Frege, Wittgenstein, principalmente Husserl), assim como incursões no solo da tradição ocidental (Aristóteles, Platão, os Estoicos, Anaximandro *etc.*), todos eles observados a partir do plano de interpretação heideggeriano. Nesse percurso, por diversas vezes, como dissemos, a forma pela qual são justapostos, confrontados e analisados apresenta a própria atividade filosófica de Gaetano Chiurazzi, no caso, a análise dos conceitos (Compreensão, História, Contingência) segue o rigor filosófico, para, em seguida, serem levados a um plano heurístico que permite a abertura e a novidade do pensamento. Essa característica revela, por sua vez, o mérito do trabalho de tradução: ele não se resume apenas a tornar disponível o acesso à filosofia italiana, é ao método do filosofar italiano que somos apresentados durante a leitura, afinal, a arguta crítica e análise do professor Chiurazzi nos envolve com uma interpretação pontual dos conceitos centrais da hermenêutica.

Concentremo-nos, a partir de agora, na apresentação da obra. Se é que podemos resumir desta forma, o livro objetiva trazer à tona os múltiplos questionamentos que a hermenêutica desenvolveu, desde o problema exegético e textuais – o que o próprio autor identifica com a questão da produção de sentido (compreensão) – até o caráter temporal desses objetos (história), bem como a condição ontológica que pressupõe a contingência. A obra em questão, não deixa de ser uma cuidadosa apresentação dos aspectos fundamentais que atravessam os dilemas e tensões filosóficos da atualidade, de modo que a leitura nos leva ao cerne da crise epocal.

A primeira parte (Compreensão) demora-se no problema mesmo da interpretação, as condições e pressupostos que afirmam a possibilidade da compreensão dada. Essa análise revela o próprio método que acompanha o percurso crítico da obra, o tensionamento de representações completamente opostas, como no caso do “diagrama da verdade” e do “diagrama do desejo”, comparando e confrontando a lógica matemática de Frege e a psicanálise. O essencial para Chiurazzi é entender como a escrita nos leva a pensar a relação sujeito e objeto, enquanto a condição de uma “visibilidade” de um acontecimento mundo, evidenciando a passagem da condição gráfica da mera representação para a própria existência. A lógica tenta formular uma lógica sem sujeito. E a psicanálise, um sujeito “sem” lógica, pois em último caso cabe ao intérprete ser o guia da subjetividade, emendar os

RESENHA

CHIURAZZI, Gaetano.

Compreensão, História e Contingência: ensaios sobre Heidegger e a hermenêutica.

fragmentos do trabalho onírico. A hermenêutica afasta-se da condição firmada da leitura dual do aspecto lógico ou ilógico (do sujeito ou do real); de certo modo, o principal, segundo Chiurazzi, é compreender que o sentido não se expressa por meio dessa dinâmica, antes o sentido expressa mais intensivamente quando do esvaziamento do sentido, por isso a angústia é o signo do paradoxo, pois não subtrai o real ou sujeito, mas suspende o juízo que se tem do que é o real e o sujeito. Há um “conteúdo minimalista”, que permite o sentido e disponibiliza a compreensão num plano ontológico que possibilita o próprio sentido: “Por isso *compreender*, no seu grau mínimo, vale dizer *radical*, é compreender uma existência.” (CHIURAZZI, 2022, p. 37, grifos do autor). Compreender é colocar em jogo a existência, uma hermenêutica que se atém à vida em sua pluralidade, pois a condição da interpretação se firma na possibilidade sempre dada de ser uma interpretação no-Ser. A compreensão, deste modo, não está presa ao psicológico, ela é uma condição “física” do homem, diante da pedra que não tem mundo, diante do animal que é pobre de mundo, é sua capacidade eminente o de formar mundo, ou seja, o sentido tem como pressuposto que todo sentido é uma existência. A existência é a própria sintaxe fundamental que possibilita toda compreensão. Aqui, Chiurazzi procura definir o aspecto “físico” da hermenêutica, constituir um solo de interpretação no qual o território habitado não é signos abstratos, mas uma existência compreendida.

Essa tese é parte fundamental da crítica de Heidegger ao Husserl e define de modo muito claro a diferença entre a fenomenologia e a hermenêutica. Ao analisar o significado da intuição e da compreensão, Chiurazzi coloca em questão o método fenomenológico, pois ao fazer do sentido um problema central, acaba por procurá-lo noutro lugar que não na compreensão. É o que denomina de “estrabismo teórico” de Husserl”, ou seja, o ato constitutivo da fenomenologia é a redução com a qual se substitui das coisas o seu sentido, enquanto para a hermenêutica a sua constituição se dá na descoberta que o sentido é o ser. A pergunta sobre o sentido do ser permite uma dinâmica autêntica do pensamento que coloca em jogo o próprio sentido e o que significa compreender. O sentido, para Husserl, seria o que preenche uma forma lógica, enquanto para a hermenêutica o sentido é uma construção relacional. No primeiro caso, o sentido determinaria o real, no qual a relação lógica é a relação verdadeira; já o sentido enquanto construção relacional estaria ligado ao “mundano”, o aspecto simbólico. Heidegger irá ater-se ao simbólico para refutar a *epoché* do mundo pretendida pela fenomenologia. O sentido é relação “se... então”, é hipotético-projectual, explícita, manifesta uma compreensão. Deste modo, a compreensão tem um caráter prático, ela não pode sofrer uma redução tética, ou seja, sem uma ancoragem ontológica, o sentido não possibilitaria uma orientação no mundo, por isso, o sentido permite uma práxis:

Heidegger observa que se não se partir do ser do utilizável, toda a problemática ontológica pode ser iniciada em estrada falsa, porque permanece ancorada ao mero presente (a sensação, ou intuição) e não

tem acesso ao possível com o qual se abre a compreensão.²" (CHIURAZZI, 2022, p. 63).

Chiurazzi, desde as primeiras páginas, demonstra uma preocupação em apresentar a hermenêutica não apenas como trabalho do pensamento com o texto, mas como uma relação entre o tempo e a realidade, ou seja, com as condições fáticas e concretas da vida. Exemplo interessante dessa preocupação é definir o sentido como uma "grandeza vetorial física", como a força, de forma a levar-nos a um entendimento que o sentido indica uma orientação, uma direção, um ponto de aplicação. Estratégia que permite afastar-se do paradigma objectual (Platão, Frege) e do paradigma estrutural (estruturalismo). A ideia defendida aqui é a de libertar o sentido do esquema que o limita ao conteúdo proposicional, daí "concebe a força como um elemento externo a ele". Ao definir o sentido como força ele passa a ser inserido num campo que possui linhas, orientações, com efetualidade própria, de modo a ser denominado como "mundo". Nessa condição sentido e mundo são indissociáveis, há mútua reciprocidade: "não existe compreensão senão de um sentido, e o sentido é essencialmente referido, não a um 'estado de coisas', mas um mundo, e uma rede de referências e experiências vividas." (CHIURAZZI, 2022, p. 76). Compreensão é existência, porém, a existência é um campo de relações que devemos denominar mundo e o sentido e o mundo são indissociáveis, pois é o acontecimento que produz a rede de referências e de experiências que permite a força do sentido: habitar, viver enquanto modo efetivo do *Dasein*. A fórmula "existir é habitar" assume todo o seu significado, pois o habitar não é uma ocorrência espacial, por mais que a envolva, antes é dinâmica (movimento), temporalidade que expressa os modos de vida em seus múltiplos sentidos. A hermenêutica heideggeriana volta-se para uma física, para uma dinâmica contínua das forças, contrariando o pensamento metafísico-representacional que encontra na matemática o modelo espacial adequado. O trabalho da hermenêutica, neste caso, não se faz a partir de um distanciamento da vida; na verdade, sua condição efetiva está no enraizamento com o mundo. Relação menos lógica e mais gramatical, pois esta tem um maior envolvimento nas "formas de vida".

Como afirma Chiurazzi, uma relação entre gramática e vida, em último caso, permite uma "liberação da gramática da lógica". A gramática contra a lógica, pois aquela pode expressar a forma de um certo mundo vital e não cair na abstração formal completamente. Esta proposta de imediato permite inverter o elemento fundador da metafísica: a determinação da lógica sobre a ontologia. Tal inversão permitirá as condições de uma gramática que expressa a modalização, ou seja, uma dimensão dinâmica da vida: "A relação dinâmica é, pois, a verdadeira relação originária, constitutiva, do ser-no-mundo, é, por assim dizer, a 'essência' mesma daquele elemento prepositivo que é o 'no' do 'no-ser'." (CHIURAZZI, 2022, p. 85). Essa inversão seria, na realidade, a continuidade da inversão proposta por Plotino que, de

² Seria, no caso, o que o autor denomina de "singularidade ontológica", pois a compreensão é a existência.

RESENHA

CHIURAZZI, Gaetano.

Compreensão, História e Contingência: ensaios sobre Heidegger e a hermenêutica.

Leibniz a Heidegger, defende a superioridade e a prioridade da possibilidade sobre a realidade. Para Heidegger, o mundo é um conceito semântico e sua construção é de cunho pragmático, realizado pelo ser no mundo, mundo enquanto possibilidade: “o sentido do ser em geral, ou mais simplesmente o sentido, é possibilidade, projeto, *dynamis*.” (CHIURAZZI, 2022, p. 94). O que se torna evidente nessa análise é a ênfase da hermenêutica heideggeriana numa defesa da dimensão física e não metafísica do sentido.

Das análises que o autor apresenta na obra, talvez, a mais importante seja a sua leitura do problema da relação entre hermenêutica e *dynamis*. O problema da relação entre o trabalho hermenêutico e sua relação com *physis* parece se incorporar aos elementos centrais da análise dos problemas da compreensão, da história e da contingência. Clément Rosset (1989, p. 07), que não tem muito apreço pela filosofia heideggeriana, ironiza ao declarar que é “inútil ‘desconstruir’ a metafísica, sem que se comece a desconstruir previamente a simples *física*”. Chiurazzi faz exatamente este trabalho de apresentar um aspecto pouco estudado na obra do Heidegger: o movimento hermenêutico como uma interpretação da Natureza, trazendo à luz a interpretação heideggeriana da *Física* de Aristóteles e os momentos cruciais dessa interpretação que desloca e aprofunda a noção de *dynamis* e *enérgeia*. Há, aqui, uma noção profunda de que existe uma relação entre a filosofia prática e a física, pois ambas se ocupam com entes em movimento. Essa abordagem revela a conexão entre a filosofias de Heidegger e Aristóteles, quando de uma preocupação em entender a dimensão dinâmica do sentido.

A tarefa heideggeriana desde sempre foi demolir o núcleo parmenídeo, entretanto, esta tarefa tem como ponto central de suas análises um confronto com a fenomenologia. Não seria estranho, pois, que esse confronto se estendesse ao longo da formulação da obra de Heidegger, da juventude ao seu pensamento tardio. Um destes aspectos é o problema da negação: ela demonstra bem a diferença entre Husserl e Heidegger, a contraposição entre a fenomenologia e a proposta hermenêutica. Se para a fenomenologia a negação possui um aspecto qualitativo, ou seja, apresenta uma diferença no ser, uma mudança objetual; para Heidegger a diferença seria modal, pois não implica numa mudança qualitativa no-ser, mas uma relação entre dois modos de ser. Por essa leitura, Chiurazzi nos leva a compreender a própria noção de ser em Heidegger, a qual não se atém ao complexo identitário da lógica, antes permite estabelecer um plano de compreensão que se abre aos diferentes modos de ser, sem com isso cair na contradição ou na ambiguidade da compreensão. Interessa a ele “os múltiplos significados do ser”. Nesse sentido, Heidegger apenas levou as consequências da fenomenologia aos seus últimos aspectos, a condição da experiência que é sempre temporal, mas a temporalidade já é, enquanto percepção mundana, uma conexão entre a presença e a ausência. A diferença modal supõe, então, a possibilidade, ou seja, a compreensão de uma ordem ontológica que arranca do ser a sua “monoliticidade e atualidade parmenídea”. (CHIURAZZI, 2022, p. 111). Essa questão torna-se mais clara quando se apresenta o problema da diferença ontológica. Enquanto para Husserl ela está destinada a ser apagada, para Heidegger não haveria experiência

sem a diferença. Talvez o que fique desta questão, aventada por Heidegger, é que a procura dogmática pela verdade não deixa de ser um profundo desdém pela contingência. Em Heidegger, seria a própria diferença a transcendência, enquanto o caráter não superável da experiência é a raiz de toda e experiência dada. Ou seja, sem a diferença ontológica não há mundo e, se não há mundo, não há compreensão. É nesse ponto que a análise revela o seu caráter crítico, ao demonstrar a superação da fenomenologia pela hermenêutica e ao propor de forma clara como estabelecer a *dynamis* como aspecto central da compreensão da diferença e da própria condição da existência. Esta síntese pretende demonstrar como a hermenêutica permite uma experiência de compreender de outro modo, sem deixar de ser.

Na atitude do estudo de Chiurazzi, pois, destaca-se a sua defesa da hermenêutica como uma proposta não naturalista, mas realista, num sentido antirepresentacional, ou seja, um sentido de realidade que se afasta do realismo metafísico. Por isso, é importante todo o debate e análise da questão física em Heidegger, concepção que se afasta da ideia de essência em prol de uma compreensão da realidade concebida a partir das relações entre existências, uma realidade completamente dinâmica. Essa concepção não apenas caracteriza a hermenêutica heideggeriana, mas a física contemporânea. No caso, Chiurazzi lembra que o nascimento das ciências modernas está atrelado ao abandono da concepção metafísica da realidade (*Relatität*) e se elabora outra, essa mudança produz uma substituição das conexões objetuais pelas causais. O novo conceito de realidade (*Wirklichkeit*) é correlativo ao novo conceito de verdade que se afirma com as ciências experimentais. Verdade, aqui, repousa sobre a capacidade de transformação do conhecimento, na produção de efeitos. É nesse sentido que a história é uma história dos efeitos, num sentido da sua permanência substancial, sem, contudo, recair em falsos abstracionismo. A história aparece como um campo de forças. Para Chiurazzi (2022, p. 135), esta proposta da história dos efeitos une ciências humanas e ciências naturais:

[...] o conceito de *Wirklichkeit*, mais uma vez, longe de aprofundar o suposto abismo entre ciências da natureza e ciências do espírito, consente sua reunificação em virtude da estrutura formal comum tanto da explicação quanto da compreensão: uma “estrutura implicativa”, que, como seria facilmente demonstrável, é a estrutura geral do signo, e logo, de todo fenômeno de compreensão.

É a partir desta relação que Chiurazzi faz a defesa do “escopo crítico” da hermenêutica, a superação de uma atitude meramente filológica, ou seja, uma reflexão sobre contextos de domínio, de condições vitais e de relação de força. Em suma, trata-se de uma atitude crítica que apresenta uma dimensão de ações políticas.

Pode-se observar que, com essa possibilidade crítica da hermenêutica, ao estabelecer um plano ou campo de forças, ela não está determinada a apontar para a atualidade, para o presente. A análise que Chiurazzi faz de Foucault e de Vattimo

RESENHA

CHIURAZZI, Gaetano.

Compreensão, História e Contingência: ensaios sobre Heidegger e a hermenêutica.

possui uma grande abertura para pensar o papel crítico da hermenêutica, ao posicionar sua tarefa na própria compreensão da realidade (*Wirklichkeit*), na qual o papel da atualidade (*aktuell*) já não “desempenha um papel de centro gravitacional” (CHIURAZZI, 2022, p. 147). A noção de realidade, aqui, leva a pensar um novo conceito de historicidade, uma historicidade que assimila o inatual, o passado e o futuro como definidores do curso da vida. O que se pode perceber é que tal conceito nos leva a pensar o problema da virtualidade, pois a realidade histórica não é definida pela atualidade, mas põe em questão o próprio atual. É na relação entre historicidade, virtualidade e crítica que aparece o elemento radical da ontologia heideggeriana, contrariando a metafísica parmenídica e o dualismo platônico que precisa recorrer a um além-do-mundo, com normas a-históricas e atemporais. Cito Chiurazzi (2022, p. 149-150): “Só assim – como o questionamento do atual a favor do virtual – a ontologia pode na verdade ser crítica. [...]. Nesta concepção da história, no entanto, a história é imediatamente crítica de si mesma, com base nas suas constitutivas virtualidades inatuais ou reatualizáveis”. Condição expressa diversas vezes no livro por meio da afirmação de Heidegger que anuncia “acima da realidade está a possibilidade.”. A tese defendida demonstra que não pode se compreender a radicalidade da hermenêutica heideggeriana, caso não se entenda a constituição de uma ontologia dinâmico-material alternativa àquela noético-material de Husserl.

Assim, a questão levantada por Chiurazzi é um convite para pensar os aspectos centrais da fundação da hermenêutica, os dilemas e contradições da filosofia contemporânea. O leitor é convidado a dimensionar o lugar da experiência por meio de uma temporalidade que não está subordinada ao princípio metafísico da identidade, em suma, o leitor-intérprete tem de passar de uma arte da interpretação para uma ontologia da interpretação. O *ter* é aqui, no sentido em que Chiurazzi analisa este termo, a exclusão na descrição da constituição do *Dasein* de qualquer identidade permanente, qualquer substancialização, “antes implicando uma diferença e uma modificação possível”. (CHIURAZZI, 2022, p. 204). Como em toda grande escrita, a obra de Chiurazzi floresce exatamente quando terminamos, se abre exatamente quando concluímos a leitura.

Sendo, pois, uma obra que é resultado de ensaios produzidos ao longo dos anos, essa característica apontada acima demonstra uma grande coerência dos temas, expressa uma reflexão filosófica que unifica cada um dos textos num todo coeso e, ao mesmo tempo, aberto, pois a obra não pretende ensinar uma doutrina, determinar uma visão de mundo, antes propõe levar o pensamento a deslizar da atualidade para a uma ontologia da inatualidade, compreender a existência como sentido e, principalmente, apresentar o problema da *dynamis* como cerne da hermenêutica de forma a construir uma crítica que permite a abertura fundamental para uma compreensão do fundo narrativo da experiência ocidental, “a ontologia heideggeriana à apenas o desenvolvimento da concepção dinâmica, modal da matéria.” (CHIURAZZI, 2022, p. 189). A nova noção de realidade permite experimentar a finitude como chave de compreensão dos sentidos da existência. A condição dessa experiência é possível quando o homem habita, num sentido de que ele existe e,

portanto, habita a linguagem, é ser-no-mundo, e, logo, ser-de-linguagem. Experiência do tempo, do vir a ser, horizonte da incerteza, da precariedade, essa condição inverte a metafísica da presença, pois apresenta a contingência fundamental, oposta ao *ergo sum*, que anuncia a finitude, que pode ser compreendida, mas não pode ser experimentada. Essa é a fragilidade do pensamento hermenêutico, pois ele não se propõe determinar, dogmatizar, encerrar, a existência. A resposta para pergunta "o que é, então, a verdade para Heidegger?", é respondida por Chiurazzi (2020, p. 260) desta forma cuidadosa: "a *alétheia* é a experiência mesma do tempo, do vir a ser e do querer fugir, do descobrir-se e do ocultar-se, do nascer e do morrer, a experiência suspensa do ser que é – mas poderia não ser". Esse cuidado é exatamente o que torna a hermenêutica e o hermeneuta agentes de um modo de fazer filosofia que coloca no centro de todo pensamento a liberdade.

Por fim, a leitura do livro de Chiurazzi, mesmo operando com um número considerável de autores e problemas, tem ao seu favor uma clareza de exposição, o que consegue tornar límpido um conceito ou problema onde é fácil se perder na confusão. Entretanto, essa clareza exige do leitor toda a sua atenção, todo um cuidado na leitura, uma concentração contínua. Ao estilo de Nietzsche, Chiurazzi exige um leitor que saia do mau hábito de permanecer na margem do texto e inicie uma arte de interpretação, exige que o seu leitor deva ser calmo, efetuando uma leitura sem pressa, não pode exercer um privilégio de si mesmo e não esperar um resultado. A leitura de *Compreensão, História, contingência* exige, pois, esse leitor calmo, que não interrompe o argumento e não espera um resultado, ou, voltando ao Nietzsche (1998, p. 14-15, prólogo § 8?) para melhor definir esse leitor: é preciso que exerça uma arte de interpretação:

É certo que, a praticar desse modo a leitura como *arte*, faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido – e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam "legíveis" –, para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e *não* um "homem moderno": o *ruminar...*

REFERÊNCIAS

CHIURAZZI, G. *Compreensão, História e Contingência: ensaios sobre Heidegger e a hermenêutica*. Trad. Íris Fátima da Silva Uribe; Luís Uribe Miranda. Jundiaí – SP: Paco Editorial, 2022.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ROSSET, C.. *A antinatureza: elementos para uma filosofia trágica*. Trad. Getulio Puell. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

Submetido: 03 de julho de 2022

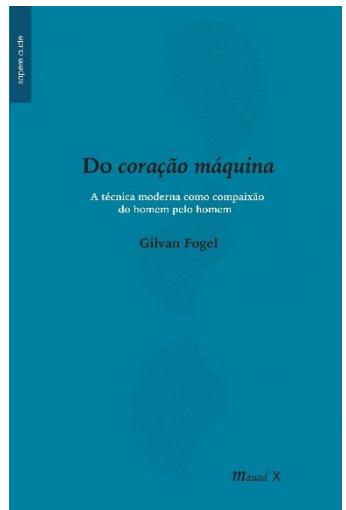
Aceito: 02 de agosto de 2022

RESENHA

CHIURAZZI, Gaetano.

Compreensão, História e Contingência: ensaios sobre Heidegger e a hermenêutica.

RESENHA



FOGEL, Gilvan. *Do coração máquina – A técnica moderna como compaixão do homem pelo homem*. Rio de Janeiro: 189
MAUAD X, 2022, 216p.

Francisco Wiederwild
UNIOESTE – Toledo, PR¹

Em seu mais novo livro intitulado *Do Coração Máquina – a Técnica Moderna como Compaixão do Homem pelo Homem*, Gilvan Fogel presta uma contribuição significativa para o cenário filosófico brasileiro, ao abordar um tema fundamental de nossa época: a questão da técnica moderna. Trata-se de um tema fundamental, pois, atualmente vige o *imperialismo da técnica*, que determina os modos de ser do homem contemporâneo. Por isso, o fundamental se revela como tema atual de interesse e, por conseguinte, o progresso da tecnologia se torna um assunto constante na mídia tradicional e nos mais diferentes meios de comunicação.

A obra de Fogel é ensaística, composta pela coletânea de quatro capítulos, contendo um ensaio inédito e os demais já publicados anteriormente, mas que, aqui, aparecem acrescidos e aprimorados em função de uma urgência. A reunião desses ensaios numa única obra se faz oportuna, atualmente, pois, com a vigência do

¹ E-mail: wiederwild@hotmail.com

imperialismo tecnológico, a essência do fenômeno técnico permanece inquestionada. Em meio a abundante difusão da tecnologia, acadêmicos de diferentes áreas do conhecimento prestam contributo ao progresso tecnológico e, com isso, reforçam a acepção comum acrítica acerca da técnica – que, no fundo, ao enumerar os inestimáveis resultados atingidos pela tecnologia e idealizar para ela novos fins, prestam reverência à técnica sem questionar o seu fundamento. Ao conservar impensada a essência da técnica, concebem o fenômeno técnico como instrumento, meio para fins e uma atividade humana. A técnica, então, deixa de ser um *problema*. Se a técnica é só um instrumento, então o problema está no modo como o homem a utiliza. Com isso, se ignora o imperialismo da técnica que submete incondicionalmente o homem a um poder que ele não domina.

Com *Do Coração Máquina*, Fogel corrobora com a ruptura da filosofia com o senso comum vislumbrado com o progresso tecnológico, redirecionando o olhar para a região ontológica em que se desvela a essência da técnica moderna. O filósofo define este olhar direcionado à região ontológica como *o ver* próprio do pensamento, que “entra e afunda no que é para ver, isto é, compreender.” (FOGEL, 2022, p. 9). Esta compreensão é, com efeito, uma conquista para o homem contemporâneo: é a conquista de si e de sua época, é a consumação da difícil tarefa de tornar-se contemporâneo de si mesmo, pois tudo, hoje, se mostra e se realiza tecnicamente, desde um computador, ao míssil nuclear, ao ser do homem.

O autor, neste ínterim, propõe como tarefa do primeiro capítulo da obra, intitulado *Martin Heidegger, Et Cetera e a Questão da Técnica – a colocação de um problema*², definir o problema do fundamento, determinar a essência da técnica moderna e, por conseguinte, articular fundamento e técnica. Martin Heidegger, portanto, é o filósofo que, ao colocar em questão a essência da técnica moderna, oferece condição de possibilidade para vincular a técnica e o fundamento da civilização moderna.

Em *A Questão da Técnica* (1953), Heidegger designa a essência da técnica moderna como um poder que o homem não domina e que o provoca a explorar o real como fonte de recursos e informação. Reduzido, assim, às relações meramente técnicas com o mundo, o ser humano já não se comprehende como o ente privilegiado que comprehende ser e toma a si mesmo como mais um ente presente na natureza, incapaz de questionar a razão de ser das coisas. Neste sentido, a técnica moderna perfaz um tema primordial da contemporaneidade, mas que só ganha radicalidade quando articulado com o problema do fundamento, “a medida em que, desde sempre, a filosofia se propôs a responder à pergunta: o que é o real, enquanto real? Ou seja, qual a realidade do real?” (FOGEL, 2022, p. 13).

Ao longo da tradição filosófica, o fundamento recebeu muitos nomes: *psyché*, *physis*, *idéa*, *dymanis-enérgeia*, *Deus creator*, *cogito* etc. Fogel sustenta que, na

² Este ensaio foi publicado pela primeira vez no vol. 2, nº 10, da revista *O que nos Faz Pensar*, em 1996. Além disso, aparece no primeiro livro de Fogel, atualmente esgotado, intitulado *Da Solidão Perfeita*, pela editora Vozes, 1999.

RESENHA

FOGEL, Gilvan. *Do Coração Máquina – A técnica Moderna como Compaixão do Homem pelo Homem*

Modernidade, a técnica se torna expressão do fundamento ou da realidade do real mediante o *cogito* cartesiano. Ao determinar *cogito* como substância pensante e princípio de realidade, o filósofo francês René Descartes define o homem (sujeito) como absoluto doador e instaurador de “mundo” (objeto) de sentido e significação. Com isso, Descartes funda a Modernidade, inaugura a acepção de real como objeto de exploração técnica e do homem como mestre e possuidor da natureza.

No segundo capítulo da obra, Fogel apresenta um ensaio inédito onde examina a condição do homem moderno cartesiano a partir da análise da figura e do pensamento de um dos mais insignes heterônimos de Fernando Pessoa: Álvaro de Campos, o poeta da técnica moderna. O autor sustenta que, com a poesia de Campos, o modo de ser do homem moderno ganha voz e vem à luz: ao dar expressão ao humor de nossa época, o poeta da máquina revela o fundamento da técnica e da civilização moderna, sem produzir teoria e silogismos.

O humor que configura a poética da poesia de Álvaro de Campos, portanto, compõe o modo de ser da civilização moderna: melancolia, angústia, tédio, cansaço. Esses afetos ganham expressão em sua poesia como consequência da vontade de infinito. O projeto existencial de Álvaro de Campos estipula como meta atingir a causa primeira como “coisa”, que sempre se furtá, se coloca para além e se adia infinitamente. Com isso, a vontade de infinito do poeta permanece insaciada, ele se perde e lamenta, angustiosa e cansadamente, no poema *Opiário*: “Não posso estar em parte alguma. A minha/ Pátria é onde não estou”.

Pátria é casa, lar e, conforme a interpretação de Fogel, no caso do poeta, representa a determinação de sua essência. Neste sentido, onde quer que ele esteja, nunca se sente em casa e sua vontade padece insaciada. Sua essência sempre se adianta, se coloca para além, se adia infinitamente. A vida finita, então, se mostra insuficiente e carente, com o poeta se sentindo deslocado, fora de lugar, fraco, como “o que não devia ser”. Por isso, inquietação e desassossego são permanentes.

Neste ínterim, Álvaro de Campos se revolta contra a finitude da condição existencial humana e brada, em *Ode Triunfal*: “Ah, poder exprimir-me todo como um motor se exprime!/ Ser completo como uma máquina!” Fogel assevera que Campos dá voz à vontade não apenas de um indivíduo isolado, mas do homem cartesiano, o homem moderno, que enseja a autossuficiência de um autômato. Tornando-se completo como uma máquina, funcionando no automático, não haveria angústia, tédio, cansaço, rugas, cabelos brancos, em suma, incorporando a máquina o homem se livraria de sua condição existencial finita.

Entulhado pelo sobrepeso da angústia, do tédio e do cansaço transmitidos pela poesia de Álvaro de Campos, Fogel, seguindo o exemplo do poeta da técnica que busca o consolo de um “Oriente do Oriente”, como para tomar fôlego, se dirige para o pensamento chinês. Assim, o terceiro capítulo do livro, *Do Coração Máquina*³, se inicia com a análise de uma estória do pensador Chuang Tzu, intitulada *O Puxador de Água*.

³ Este ensaio foi publicado originalmente no vol. IV, nº 2, pelo Departamento de Filosofia – UFRJ, em outubro de 1988. Ademais, compõe um dos capítulos do livro de Fogel intitulado *Da Solidão Perfeita*, pela editora Vozes, 1999.

Tzu narra o episódio em que um velho camponês, ao exercer um trabalho extenuante em sua horta, é aturdido por um jovem que se sensibiliza diante de seus esforços e lhe sugere o uso de uma máquina, para realizar o mesmo trabalho numa velocidade maior e com menor esforço. O velho camponês, contudo, recusa a recomendação do jovem sob o pretexto de que, quem usa máquina, rege seus afazeres segundo a medida da máquina e, consequentemente, ganha um *coração máquina* e se extravia do que é puro e singelo.

Fogel enxerga nesta recusa do camponês a confrontação com a mecanização racional e sistemática da existência. O camponês, neste sentido, não se opõe ao uso da máquina, mas a existir sob a medida da máquina: conduzir todas as ações sob a perspectiva da exploração da natureza como fonte de recurso e informação. Este modo de ser dota o homem de um coração máquina, que pulsa no ritmo acelerado regido pela vontade de apoderamento da natureza. Na vigência da máquina predomina o funcionalismo levado às últimas consequências: tudo se transforma em meio para fins, então desaparece o caráter de inutilidade e suficiência das coisas; nada mais se determina em si mesmo, as metas são estipuladas sempre *para fora* e *para além*.

Operando sob o pulso do coração máquina, o homem moderno, atribuindo-se da *técnica como uma forma de poupar esforço*, visa reduzir maximamente o trabalho. E se este projeto de eliminar o trabalho e esforço se concretizasse? Seria, então, a extinção do homem, “pois vida, homem, desde e como necessidade do finito, da finitude, não pode não ser ação, atividade, esforço.” (FOGEL, 2022, p. 177). Em suma, se a existência não pode ser esforço e finitude, o projeto técnico do homem moderno deve se cumprir com a reforma e correção da existência, substituindo o *puro e singelo* (isto é, a existência como gratuidade, mistério sem porquê) pela completa incorporação da máquina.

Este projeto da técnica moderna é analisado pormenoradamente por Fogel no quarto e último capítulo da obra, denominado *A Técnica Moderna como Compaixão do Homem pelo Homem*⁴. Friedrich Nietzsche, na sessão nº 15 de *O Nascimento da Tragédia*, assevera que a metafísica comporta a inabalável fé de que pode não apenas conhecer os abismos mais profundos do ser, mas que se encontra em condições de corrigir a existência. O ímpeto de corrigir, reformar e substituir a vida compõe o *espírito de vingança* como essência da metafísica. Na esteira das problematizações de Nietzsche, Fogel sustenta que a técnica moderna é a consumação da metafísica e, com isso, a radicalização do espírito de vingança, que visa corrigir a existência, mediante sua racionalização e sistematização, e substitui-la pelo virtual e pela lógica.

Álvaro de Campos, imbuído da fé de que a razão pode tudo conhecer e representar, herdou o instinto metafísico que objetiva reformar a substituir a vida. Por isso Campos é o poeta da técnica moderna, pois ele é o porta-voz do homem cartesiano que objetiva consumar a vingança contra a vida como “*o que não devia ser*”. Isso não

⁴ Este ensaio, que aqui aparece acrescido e aprimorado, veio à público pela primeira vez em 2017, no vol. 1 da edição da revista Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics, com o título *Anotações Sobre o Tema da Técnica Moderna (Devaneios, Cismas)*.

RESENHA

FOGEL, Gilvan. *Do Coração Máquina – A técnica Moderna como Compaixão do Homem pelo Homem*

torna a sua poesia “reprovável”; pelo contrário, torna-a fundamental: a poética de Campos é responsável por dar expressão ao humor de nossa época – a nossa angústia, tédio e cansaço – e por revelar a essência da técnica moderna como espírito de vingança. Afinal, por que o homem objetiva se vingar da vida? Fogel sustenta a tese de que este fenômeno se deriva da compaixão do homem pelo homem, que idealiza eliminar o sofrimento. Este ideal resplandece na figura do deus cristão que morre na cruz de compaixão pelo homem. A técnica moderna, em última análise, visa a consumação do projeto da metafísica: poupar esforço, eliminar o sofrimento, apagar o limite da existência, a finitude, dotando o homem de um coração máquina, que nada anseia, que não se angustia nem se entedia com nada.

Não obstante, realizar o projeto de tornar o homem completo como uma máquina, que nada quer, que não sofre, que não se angustia ou se entedia, é aspirar o impossível. Por isso, Fogel encerra o livro sublinhando a necessidade de refrear o coração máquina, que pulsa no ritmo acelerado, e adotar a postura serena de quem enxerga a finitude como o suficiente, que vê o sofrimento como imperativo da ação, e a ação como transfiguração da dor em plena satisfação. Pode-se alegar, com isso, que Gilvan exige muito de nós. Sim, mas ele exige somente o necessário para a consumação do projeto de uma vida cujo sentido é determinado nela mesma, sem estipular metas para fora e para além da finitude que caracteriza e delimita a existência humana.

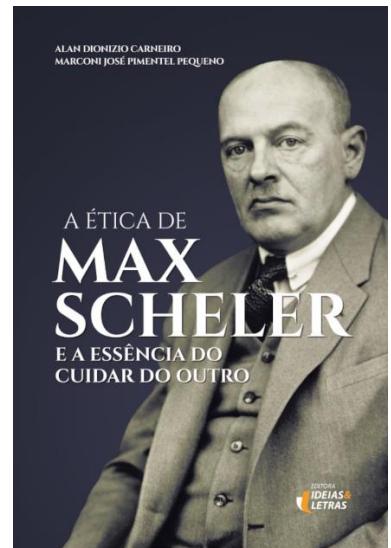
Do Coração Máquina – a Técnica Moderna como Compaixão do Homem pelo Homem integra o vigésimo primeiro volume da coleção *Sapere Aude*, da Editora Mauad X, que, desde 1994, contribui com a edição e promoção de obras de Literatura, História, Política e Filosofia etc. Assumindo como mote o fomento de “livros que valorizam o seu tempo”, a Editora Mauad X apresenta ao leitor a possibilidade de, por um lado, refletir sobre questões cruciais a sua época e, por outro, preencher o seu tempo com livros de qualidade. É neste sentido que Gilvan, com a primeira edição de *Coração Máquina*, valoriza o nosso tempo, isto é, considera como digna de questão o fundamento da civilização moderna e oferece ao leitor, cotidianamente aturdido pelo imperialismo da técnica, a oportuna possibilidade de pensar criticamente a nossa época e os modos de ser do homem nela sedimentados.

193

Submetido: 03 de julho de 2022

Aceito: 02 de agosto de 2022

RESENHA



194

CARNEIRO, Alan; PEQUENO, Marconi.
A ética de Max Scheler e a essência do cuidar do outro.

Willian C. Kuhn

Instituto Federal do Mato Grosso – IFMT
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE¹

No primeiro capítulo do livro intitulado “A ética de Max Scheler e a essência do cuidar do outro” os autores Alan Dionizio Carneiro e Marconi José Pimentel Pequeno iniciam tecendo uma análise sintética do conceito de pessoa, sua etimologia e a contextualização de tal conceito dentro da obra do autor. Carneiro e Pequeno (2021) trazem à lume o debate de outros filósofos em torno do tema do homem e a sua relação com a vida, como é o caso de Nietzsche, Dilthey e Bergson, autores de peso na discussão que Scheler quer desenvolver, visando com isso assentar as bases sobre as quais o pensamento scheleriano é fundado.

¹ E-mail: willianckuhn@gmail.com

RESENHA

CARNEIRO, Alan. & PEQUENO, Marconi.
A ética de Max Scheler e a essência do cuidar do outro.

Em uma análise mais profunda, são, então, apresentados alguns temas que o filósofo alemão lida no trato do conceito de pessoa. Tal é o caso de seu valor próprio enquanto pessoa (não em relação a outros seres) que se mostra intrinsecamente ligado à sua constituição tanto essencial quanto existencial de liberdade. Sua relação com o corpo, portanto, mostrar-se-á de modo destacado dos demais seres vivos, o que possibilitará Scheler a dizer que a pessoa “tem um corpo” ao invés de identificá-la como “sendo um corpo”. Assim, a pessoa é inobjetivável. Os autores também delineiam esta que é uma das características mais peculiares a ontologia da pessoa em Scheler, a qual conduzirá a investigação a uma antropologia filosófica, a saber: a relação da pessoa com o ser infinito, ou como o filósofo gosta de nomear “o fundamento do mundo”. É nesse sentido que se faz digno de ênfase a abordagem direta da última fase de pensamento do filósofo, isto é, sua antropologia filosófica. Faz-se ver então, com os comentadores, que se trata de uma parte de seu pensamento que se manteve fragmentária, ainda que uma das ideias mais características tenha sido mantida sob certo alinhamento sistemático, como é o caso da construção que o filósofo faz da estrutura fundamental na qual o ser do homem aparece, a saber: a hierarquia do ser psicofísico. Para finalizar o primeiro capítulo os autores fazem uma breve retomada dos conceitos centrais de algumas das obras elementares de Scheler, nas quais são tratados o conceito de pessoa e a problemática do homem, como é o caso de “Sociologia do saber” e “Metafísica da liberdade”.

Em segundo lugar na ordem capitular, os autores tratam daquele tema que talvez tenha rendido maior reconhecimento de Scheler, a saber: a axiologia fenomenológica. De fato, ao tratar do ser da pessoa, a fim de explicitar a ideia fundamental de Scheler, parece fazer-se necessária a abordagem do conceito de valor, uma vez que para o autor, a pessoa é aquele ser no qual o valor alcança seu ápice enquanto depositário. Resta aos autores explicitarem em que sentido o valor é “ser”, uma vez que aí resida uma polissemia. Como fazem compreender, os valores são transcendentais à pessoa e constituem-se como realidades próprias.

Ora, inegável se torna aqui a explícita conexão com o conceito platônico de “ideia”. Conexão esta que não deve ser confundida com uma conciliação perfeita entre tais autores. Carneiro e Pequeno mostram, então, o procedimento scheleriano em sua Ética, de separar “bens” de “valores”, sendo que estes últimos são anteriores ontologicamente, e portanto, independentes de seus bens. Em paralelo a essa análise, faz-se também ver na obra acerca de Scheler sobre a qual aqui se resenha, a relação entre “valor”, e “dever”. Este último divide-se, pois em uma faceta ideal e outra normativa. Assim, o dever-ser *ideal* mostra-se como funcionalização da conquista moral do indivíduo, enquanto que o *normativo* mostra-se mais enquanto uma instância da obrigação. Aprofundando-se no exame dos valores, os comentadores de Scheler tratam, inclusive da questão do conhecimento dos valores: para estes, o conhecimento dos valores se dá no terreno da experiência fenomenológica (e não no campo empírico), ainda que os valores sejam “a priori material”. Os valores, como são conteúdos *a priori* são intuídos como essências. Para trazer clareza a esse tema denso em Scheler, os autores trazem uma das definições de Scheler do que este entende com

o termo “*a priori*”: uma “unidade significativa ideal dada por si mesma no conteúdo da intuição imediata”. A seguir, então, mostra-se em que sentido os valores podem ser *a priori* no sentido “emocional”.

Ora, Scheler, conforme explicitam os autores, é partidário da ideia de que a pessoa humana, em seu aspecto moral e prático é primariamente seguidora de uma lógica emocional, diferentemente do que tradicionalmente se admitiria. Isto não significa que a razão seria colocada de lado na esfera das decisões práticas, mas colocada como secundária e subserviente à “lógica do coração”. No mesmo capítulo, segue ainda uma explicitação mais profunda da axiologia de Scheler ao apresentarem a herança scheleriana das relações onto-axiológicas de Brentano, mostrando a tabela de valoração em termos dos casos de existência de valores positivos e negativos. Com base nisso, Scheler também torna-se apto a mostrar como o dever pode se apoiar nos valores. Mostra-se a seguir em que sentido as ações se diferenciam em boas e más.

Seguindo na exposição, chega o momento de apresentar um dos pontos mais distintos da axiologia scheleriana, a saber: a hierarquia dos valores. Nesse contexto é que se mostram os valores do agradável e do desagradável (que se derivam no útil e seu antípoda); os valores vitais (onde o nobre e o vulgar); os valores espirituais (valores estéticos, justiça e conhecimento da verdade, por exemplo); e, por fim, os valores do Santo e do profano (valores pessoais). Um critério bem valioso que os autores fazem notar em sua explicitação é o critério que encontram como distintivo na classificação da hierarquia, isto é, o caráter de desprendimento do vital ou, ainda, de sublimação, distinção tal que faz com que haja efetivamente um ordenação hierárquica. Na prática, os valores mais baixos assim se constituem porque estão mais atados à vida, à esfera do vital, enquanto que os mais altos se mostram como tais por conta justamente de seu desprendimento do vital, uma vez que caracterizam-se como essências espirituais valorativas. Ora, o caráter “espiritual” da pessoa certamente não deve ser entendido como uma forma de misticismo, mas, de uma ontologia/metafísica.

Para completar a análise sobre os escritos de Scheler, Carneiro e Pequeno (2021) dão enlevo àquele que seria uma pretendida continuidade da Ética scheleriana, isto é, a teoria postumamente publicada por Maria Scheler: a teoria dos modelos de líderes. Aqui se consuma a teoria dos valores no sentido de mostrar quem são os reais depositários dos valores, desde os mais baixos (agradáveis) até os mais altos (do sagrado). Um *modelo* para Scheler é um guia no sentido moral que, por apresentar valores positivos mais elevados molda o caráter de seus seguidores. Inevitável se torna, então, mencionar quais seriam os tais modelos de pessoas valiosas nos quais determinados valores ou virtudes estariam depositados. Ora, os primeiros valores, do agradável e do útil estariam no artista e pioneiro da civilização; os valores vitais se concentrariam no herói; os espirituais no gênio; e, por fim, os valores do sagrado, ou seja, os mais elevados espiritualmente (menos atados ao orgânico) se plasmariam no Santo.

Após terem apresentado as concepções centrais da pessoa e da axiologia, os autores seguem para uma análise da fenomenologia das emoções, tema que dispõe a abordagem da percepção sentimental, a simpatia, a percepção do outro e o *ordo amoris*. Inicialmente os comentadores se esforçam por introduzir o tema da fenomenologia dos afetos buscando elucidar a diferença entre afetos, paixões e sentimentos, e para isso recorrem a outros autores. Ao retornarem a Scheler, mostram que a intencionalidade para Scheler é própria da pessoa, no sentido de ser uma “função percipiente do ser” (das *fühlen*) a qual se distingue claramente de um estado de sentimento. Em Scheler, a vida afetiva é na compreensão dos comentadores melhor compreendida a partir de uma distinção entre esferas nas quais variados tipos de sentimentos se manifestam: a esfera dos sentimentos sensíveis (ligados ao corpo); dos sentimentos vitais e corporais (estados corporais como o bem-estar); dos sentimentos anímicos puros (a tristeza e a alegria) e dos sentimentos espirituais (felicidade suprema e serenidade).

A análise da fenomenologia dos afetos scheleriana se desdobra, então, no livro aqui resenhado, em uma exposição do fenômeno afetivo da simpatia. A profundidade de Scheler é então explicitada quando se vê tal fenômeno que *prima facie* sugere-se como algo simples, em um fenômeno multifacetado e dividido em camadas de expressão, que vai desde o “sentir algo com o outro” (*Das unmittelbare Mitföhlen*); passando pelo “simpatizar algo” (*Das Mitgefühl an etwas*) e o “contágio afetivo” (*Die blosse gefühlsansteckung*); até chegar na “genuína unificação afetiva” (*Die echte Einfühlung*). Finalizando o terceiro capítulo é tecida uma síntese daquele conceito que certamente recebeu alguma influência de Pascal, a saber: *Ordo Amoris*. Tal conceito se encontra nos escritos postumamente publicados pela esposa de Scheler em 1933, mas que foram escritos contemporaneamente à Ética, em 1913 a 1916. Os comentadores de início advertem para se evitar a confusão entre uma análise fenomenológica acerca do fenômeno afetivo do amor (a qual é o caso de Scheler) e um texto qualquer de conotação sentimentalista. Trata-se, portanto, de uma análise filosófica, que coloca um fenômeno não só humano, como também concernente ao fundamento da realidade, sob o foco da razão. Aqui mostra-se uma síntese das ideias de Scheler acerca do amor, sendo este: o fundamento de todos os atos de vontade de percepção e de pensamento, além de ser a tendência para o bem maior da pessoa.

No quarto e último capítulo nota-se a ênfase que os autores dão ao título do livro: “A Ética de Max Scheler e a essência do cuidar do outro” pois é todo ele dedicado às múltiplas formas pelas quais o fenômeno do cuidado pode ser entendido. A análise principia da análise etimológica do termo latino “cura” como “zelo”, “encargo”. A princípio, consonante à forma como os autores apresentar tal fenômeno, o cuidar se mostra como uma ação pessoal em prol de outrem que não necessariamente consiga preservar de modo intacto a liberdade e a vontade do outro. É, sim, uma disposição de ânimo, ou ainda, uma ação espontânea do indivíduo que se mostra como avessa à posse e ao paternalismo, visto que anulariam a personalidade do outro. O cuidar mostra-se, se passamos a uma análise axiológica, um valor positivo contrário ao descuidar. Ou seja, o cuidar é um ato que promove o bem-estar, é concernente ao bem

pessoal de cada ser atendido. O cuidar para Scheler, conforme os autores, se trata também de atenção e solicitude. Nesse sentido até os animais poderiam ser portadores de tal ato. Entretanto, para Scheler o ato do cuidar demanda algo a mais, demanda um amor espiritual na aceitação prévia do outro como um igual e, além disso, a humildade, isto é, a “disposição da pessoa para servir”, o que, por sua vez, não deve ser confundido com servidão. Acabada a apresentação sintética de cada capítulo, percebe-se de modo geral que os autores se utilizam de uma linguagem clara e abrangente do pensamento scheleriano, oferecendo um panorama a um leitor inicial do filósofo alemão.

Submetido: 03 de julho de 2022

Aceito: 02 de agosto de 2022

Dos interpretaciones de la angustia: Heidegger y Boss

Two interpretations of anxiety: Heidegger and Boss

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE¹

RESUMEN

El presente artículo asume por tema el fenómeno de la angustia. Tal temática es considerada a partir de la fenomenología existencial del filósofo alemán Martin Heidegger (1889-1976) y de su apropiación por parte del psicoterapeuta suizo Medard Boss (1903-1990), la cual se hizo conocida por la designación: *Daseinsanalyse*. Tenemos el objetivo de aclarar las diferencias de comprensión que los mismos hacen del fenómeno en cuestión, para tal, determinaremos las diferencias conceptuales existentes en la angustia y, específicamente, presentar los pormenores de las posiciones defendidas por Heidegger y Boss, respectivamente, cuando se trata de abordar clínicamente tal fenómeno. Utilizando del método descriptivo, daremos a estas hipótesis la presentación adecuada y validación en el texto integral del artículo. Las ideas aquí consignadas se justifican por la relevancia que el concepto de angustia tiene en el ámbito de la analítica existencial heideggeriana y por la recurrencia de la angustia, como psicopatología, en la clínica fenomenológico-existencial de Boss.

199

PALABRAS-CLAVE

Angustia; Tonalidad afectiva; *Daseinsanalyse*; Heidegger; Boss

ABSTRACT

The present article assumes as a theme the phenomenon of anxiety. Such a theme is considered from the existential phenomenology of the German philosopher Martin Heidegger (1889-1976) and from his appropriation by the Swiss psychotherapist Medard Boss (1903-1990), which became known as *Daseinsanalyse*. With the objective of clarifying the differences in comprehension that they make of such a phenomenon, the conceptual differences found in anxiety and, specifically, present the details of the positions defended by Heidegger and Boss, respectively, when clinically addressing the phenomenon. Using the descriptive method, these hypotheses are appropriately presented and validated in the integral

¹ E-mail: kahlmeyermertens@gmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8572-8302>

original text of the article. The ideas here consigned are justified by the relevance of the concept of anxiety in the realm of Heidegger's existential analytic and by the recurrence of anxiety, as a psychopathology, in the phenomenological-existential clinic of Boss.

KEY-WORDS

Anxiety; Affective tonalities; *Daseinsanalyse*; Heidegger; Boss

1 LA «TONALIDAD AFECTIVA» EN LA ANALÍTICA EXISTENCIAL

En su obra *Ser y tiempo*, Heidegger al caracterizar la experiencia paradigmática del humano como ser de posibilidades y comprensiones, indica que tal comprender no se da «a frío», pero que, al comprender e interpretar el mundo que es el suyo, el ser-ahí (*Dasein*) ya siempre lo hace a partir de un modo de *encontrarse-en...* Por lo tanto, es siempre en una situación (y desde disposiciones propias a esta circunstancialidad) que el ser-en-el-mundo existe de manera significativa.

Recurriendo a un abordaje y lenguaje más técnicos para desdoblar lo sumariamente presentado arriba, indicamos que, en la analítica existencial, el ser-ahí es lo que se conforman a partir de una experiencia de apertura, a saber: la disposición comprensiva de un ser que, proyectándose al espacio fenomenal del mundo, se encuentra, en el inicio y en la mayoría de las veces, junto a los entres intrínsecos a este mismo mundo. En el contexto mundano aquí delineado, estos entes ya siempre se presentan al ser-en-el-mundo como pasibles de uso, lo que significa que, al ser-ahí proyectado en el mundo, los entes intramundanos no se presentan según la mera apariencia de cosa, o sea, no son entes simplemente dados. A este ente, para quien el mundo es espacio de realización de la existencia, los seres intramundanos se muestran como utensilios disponibles para el uso: son entes de utilidad y – interpretados como tal a partir del proyecto significativo del ser-ahí – sirven a los propósitos de la existencia del ser-en-el-mundo

En el contexto propio a la mundanidad del mundo del ser-ahí, el manejo con los utensilios se conforma en una red de relaciones, configurando las totalidades referencial, coyuntural y la significancia de la cual surgen las significaciones de los entes. Todavía, como dicho en párrafos anteriores, las conductas del ser-en-el-mundo y las mencionadas correlaciones no se dan puramente, o sea, no son desprovistas de una tónica que resuena en su ocurrencia. Esto porque, las conductas del ser-en-el-mundo, modo por medio de los cuales este ente existe, se dan orientados por una «clave», que determina el modo con que el ser-ahí se encuentra (*sich befindet*) en el mundo. ¿Es esto lo que el autor denomina *Befindlichkeit*, un encontrarse en..., una determinidad de la existencia? En las palabras de Heidegger, un modo de saber «cómo uno esta y cómo a uno le va» (GA 2, p. 179).

Es en la experiencia de este *cómo alguien está* que se traduce lo que llamamos de *tonalidades afectivas*². Las tonalidades afectivas son modos constitutivos de la experiencia del ser-en-el-mundo, y este modo de *ser/estar* no se refiere a una posición locativa. Del mismo modo que el *ahí*, del *ser-ahí*, él señala a la apertura en la cual todo fenómeno se hace y se deja ver/ser. En este caso, el dejar ver/ser en juego en las tonalidades afectivas del ser-ahí consiste en un modo de dar voz al fenómeno que él es. El término *voz* (*Stimme*, en alemán) está en el radical de la expresión *gestimmt* traduciendo aquí lo que llamamos de «dar voz», el mismo vocablo es aún encontrado en la etimología del término *bestimmt* (que dice algo determinado, cierto, bien definido) también utilizado para designar el modo de encontrarse del ser-en-el-mundo. Es, ciertamente, teniendo en vista esta semántica de voz y ton que Heidegger eligió el término *Stimmung* para nombrar a este carácter afectivo del ser-en-el-mundo. Expresión que, al ser traducida al español, no se puede dejar de indicar la voz que el fenómeno «entona» o la tonalidad que define el fenómeno. Una tonalidad afectiva, por lo tanto, es lo que da al ser-ahí el tono de su existencia, sintonizándolo a la circunstancialidad de su mundo: es la voz que, conjugando la estructura ontológico-existencial del ser-en-el-mundo, lo «afina» en sus conductas de modo a definir maneras de ser y estar. Estas asertivas ganan respaldo en las palabras de Heidegger, cuando el filósofo nos dice que:

201

En la tonalidad afectiva, el ser-ahí ya está siempre afectivamente abierto como aquel ente al que la existencia le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo. Abierto no quiere decir conocido como tal. Y justamente en la más diferente y anodina cotidianidad el ser del ser-ahí puede irrumpir como el nudo factum de «que es y tiene que ser» [...] (GA 2, p. 179).

Muchas son las tonalidades afectivas fenomenológicamente descritas por Heidegger en sus trabajos de la década de 1920. Entre ellas podríamos mencionar: el temor, la angustia, el tedio, el éxtasis, la admiración... (Cf. BORGES-DUARTE, 2012), todavía, entre estas, Heidegger guarda especial atención para las dichas tonalidades afectivas fundamentales (*Grundtimmungen*). ¿Qué de tan especial existiría en estas tonalidades? ¿Qué haría de ellas, finalmente, tonalidades *fundamentales*? En cuanto tonalidades afectivas serían modos a partir de los cuales el ser-ahí se afecta en su ser-en-el-mundo, las tonalidades afectivas fundamentales, adicionalmente, son afecciones que provocan un colapso radical en la existencia fática del ser-ahí cotidiano. O sea, al afinar la existencia del ser-ahí, estas tonalidades afectivas anulan los muchos sentidos prescritos por la facticidad sedimentada del mundo, esto hace con que el ser-ahí (libre de determinaciones

² A pesar de que las traducciones de Heidegger para el español se inclinan a traducir *Befindlichkeit* por disposición afectiva, seguimos la tendencia actual en el mundo lusófono de usarlo como *tonalidad afectiva*, lo que sirve, en nuestro contexto, para preservar las asociaciones con las ideas de sonido y sonar.

impersonales que le impregnán en la cotidianidad mediana) sea confrontado con su modo de ser más propio, su carácter de poder-ser.

2 LA ANGUSTIA: TONALIDAD AFECTIVA FUNDAMENTAL

Con la descripción supra ofrecida, es posible identificar que, para Heidegger, tonalidades afectivas fundamentales son más que apenas emociones, disposiciones de ánimo, estados de alma o afectaciones del humor. Todas estas expresiones, apenas formuladas mediante una interpretación del carácter de afinación del ser-ahí bajo el prisma de la subjetividad, indican aspectos derivados de la existencia del ser-en-el-mundo, aspectos que, en vez de evidenciar la dimensión ontológico-existencial del ser-ahí que somos (RUBIO, 2015, p.32), se refieren al que de óntico posee nuestra existencia; subministrando, por lo tanto, rasgos existenciales de nuestro ser-en-el-mundo.

De este modo, por extensión, también la angustia, en el ámbito de la analítica existencial de *Ser y tiempo*, pasa a ya no ser tomada como mera emoción (como tal vez fuera pensada en el psicologismo). Por otro lado, en la pauta de ciertos «existencialismos», proposiciones sobre la angustia nos llegan metidas en traje retórico: por esto, no es raro encontrar en la literatura de comentario proposiciones como estas:

Angustiado, el ser-ahí se aprehende como abandonado por el ente, sorprendido repentinamente por un sabotaje total y silencioso; en la angustia los entes se retiran; en la angustia el mundo aparece mientras los entes todos desaparecen; delante de la angustia el mundo aparece bajo la figura de la nada; la angustia en cuanto una vacuidad de la existencia vacía también el sentido de los entes del mundo... (BICCA, 1999, p. 29).

Sin embargo, estas líneas fuera del contexto propio a la analítica existencial son sólo ambigüedad y no se prestan a evidenciar el fenómeno enfocado.

¿Qué significa, entonces, decir que: «¿La angustia revela la nada?» (GA 9, p. 112) ¿Sería algo que nos pone delante de un mundo vacío, del mundo como espacio vago, desierto? ¡La angustia no es delirio! Del mismo modo, ¿tendría sentido pensar que en la angustia el ser-ahí deja de conocer los significados de los entes? Ciertamente no, después de todo, si angustiado entro en mi biblioteca, ¿acaso dejo yo de saber lo que es este recinto? Cuando angustiado, ¿paso a ya no saber que son los libros o cómo usarlos? Al ver el ejemplar de los *Seminarios de Zollikon* en la estantería, ¿Dejo de tener comprensión de qué libro es este, ignorando sus premisas y el contexto de ideas en el cual se insiere? Solamente sería plausible responder estas indagaciones por la negativa, esto porque los entes continúan todos allá, ellos no se desintegran en su materialidad y sus significados tampoco fueron anulados. Lo que sucede es que en la angustia no tiene sentido algún que yo me ocupe de ellos. En la angustia, son los sentidos proyectados por la existencia del ser-en-el-mundo que se recogen; de este modo, aún que comprendamos los significados

de *Seminarios de Zollikon*, libro y biblioteca, nada hay que podamos hacer, pues los sentidos que movilizarían cualquier conducta con ellos quedan inhibidos en la angustia.

En suma, angustia, para Heidegger, es una tonalidad afectiva fundamental que al afinar el ser-ahí retrae los sentidos de sus proyectos existenciales cotidianos suspendiendo aquello que llamaríamos de *lógica de las ocupaciones*, y, en la medida en que estos son retraídos y las ocupaciones suspendidas, muestran el horizonte de mundo en el cual este proyecto se da. Puesto a la muestra este horizonte intencional, se evidencia, de manera simultánea y correlacionada, la condición no esencial del ser-ahí, o sea, se elucida el hecho de el ser-ahí no ser un ente dotado de propiedades o detenedor de atributos substanciales, pero que él es un puro poder-ser. Poniéndolo de modo claro, en la angustia el ser-en-el-mundo se comprende como aquel que no es nada más allá de sus posibilidades. Distarte, es la angustia que revela que el ser-ahí, en su indigencia de determinaciones, es libre para poder ser.

Con la frase anterior podemos desobstruir el fenómeno de la angustia generalmente embotado por la dramatización que algunos discursos lo revisten. Con la referida formulación, es posible evidenciar que la angustia, así como toda tonalidad afectiva, es una afectarse delante de un correlato. Por lo tanto, valiéndose de una lección husserliana aprendida en las *Investigaciones lógicas*, Heidegger bien sabe que, en la estructura intencional que es válida para una figura de conciencia (incluso para el ser-ahí), para todo temer hay un temible, en todo tediarse hay un correlato tedio³ y para todo admirar debe haber algo admirable (HUSSERL, Hua XII, p. 98). Sin embargo, diferentemente de otras tonalidades afectivas, lo angustiante de la angustia no constituye un correlato óntico, o sea, el ser-en-el-mundo no se angustia como un ente intramundano determinado que pueda caracterizarse como ofensivo, como en el caso del temor. Pero, ¿con qué se angustia el mundo, entonces? Según Heidegger, lo angustiante es esencialmente indeterminado, lo que significa que en la angustia nos angustiamos frente de la nada, nos angustiamos, precisamente, delante de la nada de nuestra posibilidad de ser (*Seinsmöglichkeit*) en el mundo. Así, respaldando nuestra asertiva con Heidegger:

En el ante qué de la angustia se revela el «no es nada, no está en ninguna parte». La rebeldía del intramundano «nada y en ninguna parte» viene a significar fenoménicamente que *el ante qué de la angustia es el mundo en cuanto tal*. La completa falta de significatividad que se manifiesta en el «nada y en ninguna parte» no significa una ausencia de mundo, sino que, por el contrario, quiere decir que el ente intramundano es en sí mismo tan enteramente insignificante que, en virtud de esta *falta de significatividad* de lo intramundano, sólo sigue imponiéndose todavía el mundo en su mundanidad (GA 2, p. 187).

³ Optamos por tedio y tediarse puesto que el término español «aburrido» no traduce con claridad la noción de «Langweilig», como entiende Heidegger.

Al remate de esta descripción, no podría faltar el énfasis de una caracterización negativa: a partir de todo lo que fue visto hasta ahora, es posible percibir que la angustia, tal como comprendida por Heidegger, no se resume a una emoción intimidador o tormentoso causado por algo determinado, sea él un temor, carencias, inhibiciones, ansiedades o culpas (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 123). En estos términos, angustia para Heidegger no consiste en un trastorno psíquico sujeto a las cualificaciones de esquizoide, depresivo, obsesivo o histérico (Cf. REIMANN, 1978).

3 LA ANGUSTIA INTERPRETADA COMO SUFRIMIENTO PSÍQUICO Y EL DASEINSANÁLISIS CLÍNICO

De donde quiera que se parta, parece haber unanimidad cuanto al hecho de la angustia ser, de algún modo, fundamental. Entretanto, el significado de este fundamental variará conforme la posición, la visada y la conceptuosidad previa de cada abordaje. Así, para la analítica existencial de Heidegger, la angustia es esencial al ser-ahí por revelar a este su carácter de poder-ser y la posibilidad de conquista de su sí propio (*Selbst-sein*) en detrimento de la existencia impersonal (*man-selbst*); para la clínica daseinsanalítica, la angustia es factor dominante en la vida humana, a punto de Boss indicar que muchos las juzgan «[...] más poderosas y abismales que el hambre y el amor» (BOSS, 1981, p. 15); a la luz del método del psicoanálisis, la angustia, desde los principios de las investigaciones freudianas, se mostró fundamental para el tratamiento del sufrimiento psíquico y la comprensión del desarrollo humano (Cf. DASTUR, CABESTAN, 2015; HOLZHEY-KUNZ, 2018).

El interés que el daseinsanálisis tiene en la angustia es, antes de todo, clínico (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 221). Por este motivo, la tematización que Boss hace de este fenómeno parte del dominio óntico-existencial en el cual la angustia se manifiesta de modo más inmediato, a saber: «el ámbito de los psíquicamente enfermos» (BOSS, 1981, p. 15). Indicando la angustia como un factor presente en casi todos los males psíquicos de nuestra época, el psicoterapeuta evalúa que ella se esconde bajo la apariencia de un vacío y un dolor psíquico que todo nivela. Según Boss, tal descripción sería fácilmente alineada por las psicologías del siglo XIX a la sintomática de una «neurosis del vacío», a una «neurosis de la falta de sentido» (BOSS, 1981, p. 27), o, en último análisis, a un cuadro histérico. Al tejer estas consideraciones, Boss tiene en vista el modelo de las psicologías explicativas y, siguiendo Wilhelm Dilthey y Edmund Husserl, hace coro a la crítica a una psicología, psicopatología y psicoterapia aún caudatarios del modelo lógico-causal que, en su modo de abordar fenómenos psíquicos como la angustia, intentarían deducirla como efecto de una causa, contando con hipótesis apoyadas en un lastro empírico-positivo.

En crítica al que puede ser llamado de *psicoterapia de la era técnica*, Boss denuncia que la búsqueda de determinadas teorías y métodos psicológicos por resultados (como, por

ejemplo, el psicoanálisis) es permeado por el «espíritu violador de la tecnocracia» (Boss, 1981, p. 19). Parte de esta crítica es lo que se ve en los siguientes pasajes de su obra *Angustia, culpa y liberación*:

El método de trabajo psicológico de Freud presupuso aquella opinión acerca del ser humano, a la cual cree que también sus [así llamados] fenómenos psíquicos hacen parte de ellos una especie de objeto, de un aparato psíquico. Por esto, sólo necesitarían ser encontrados los nexos causales psicodinámicos, en él reinantes, de las cosas psíquicas entre sí, para poder eliminar las «causas» de los efectos psíquicos y entonces tornar la máquina nuevamente eficiente (BOSS, 1981, p. 20).

Y, además:

De esta manera, desde luego, renunciamos toda posibilidad de comprender las cosas mismas en su realidad verdadera e inmediata. Indiscutiblemente tales teorías de causa y de expresión dejan también una incertidumbre total acerca de la naturaleza de las cosas, de aquello que se quiere expresar, y de lo que se supone estar por detrás de los fenómenos. [...] Con la apresurada elaboración de fuerzas que actúan por detrás de los fenómenos, desde luego perdemos los fenómenos de vista. Pues, como ya dijimos, todas las explicaciones causales-genéticas, psicodinámicas, degradan siempre el conjunto dado de fenómenos inmediatos a algo puramente derivado, no auténtico, incluso irreal. [...] Por esto, para nosotros psicoterapeutas, nada se presenta más urgente, que desistir de una vez por todas, y con toda sinceridad, de siempre descomponer el ser humano con la ayuda de teorías psicológicas. Antes, se trata de recuperar el debido respeto delante de la autenticidad y originalidad dada de cada fenómeno humano (BOSS, 1981, p. 25).

205

Boss nos permite reconocer, aquí, con facilidad, elementos de la crítica diltheiana a las ciencias naturales y su modelo positivista, abstractivo e hipotético; del mismo modo, los rasgos del proyecto hermenéutico de la fundamentación de las ciencias humanas (incluso de la psicología) con base en las *vivencias*; el esfuerzo de la fenomenología de Husserl en partir de la experiencia de la cosa para reconducir su fenómeno al suelo que le es propio y, aun, una aproximación, por parte de Boss, de la idea de «intencionalidad», estructura que permitiría pensar fenómenos para más allá de las cadenas de causa y efecto (Cf. ZAHAVI, 2018).

Aquí, sin embargo, no hay pistas de cómo una clínica psicológica (aun poseyendo fundamentos fenomenológico-existenciales) podría abstraerse de la teoría y prácticas de las modernas psicologías y de sus procedimientos objetivadores, clasificadores de los fenómenos humanos. Esto fomenta cuestiones: ¿cómo la psicología, la psicopatología y la

psicoterapia podrían abordar el fenómeno humano sin el uso de los procedimientos usuales? ¿Cómo un psicoterapeuta actúa, por ejemplo, delante de la angustia sin contar con el amparo de las teorías psicológicas? ¿Cómo el daseinsanálisis, en cuanto psicoterapia, lidiaría con la angustia? Y, incluso antes de esto, ¿qué el daseinsanálisis toma por angustia?

Antes de presentar la lectura que los daseinsanalistas hacen de la angustia, sería necesario definir que entender aquí por *análisis*.

En los protocolos de los *Seminarios de Zollikon* (sesión de 23 de septiembre de 1965), Heidegger nos ofrece unas de las más esclarecedoras páginas de aquel documento. Allí, el filósofo no sólo establece diferencias y similitudes entre la analítica existencial y el daseinsanálisis, pero también señala a la comprensión de *análisis* vigente en las dos, permitiendo, así, que sepamos cómo el análisis ocurriría en una clínica fenomenológico-existencial. Según el filósofo, el uso arcaico-originario de la palabra *analysis* está en la *Odisea*. Ahí, Homero usa el término para referirse al hacer de Penélope que, habiendo tejido durante el día el sudario de Laertes, su suegro, por la noche deshace su trabajo diurno jalando el hilo del tejido para ganar tiempo en la espera de su marido Ulises, que fue luchar en Troya. Así, el *análisis* significaría un disolver, un deconstruir y, en aquel caso, el destejer de un tejido, el deshacer de nosotros, el deslindar de algo... Es posible entender, así, el psicoterapeuta como un colaborador en aquello que sería una disolución/resolución de lazos de sentidos y significados que (dependiendo de la manera con que fueron engendrados a partir del proyecto existencial de un ser-ahí a su mundo) pueden ser interpretados (a partir de la facticidad consolidada de un mundo) como psíquicamente sufribles y, incluso aún, patológicos. Así, el terapeuta daseinsanalista es quien (colocándose delante del fenómeno que cada individuo presente) subministra (sin tipificar o tomar el paciente bajo su tutela por medio de consejería psicológica) maneras del analizando desmontar una significancia crítica permitiendo que este cuide por renviarse a un proyecto singular de existencia (de acuerdo con sus posibilidades) y a contextos reinterpretados de mundo. Es esto que Boss tiene en vista cuando afirma:

Como psicoterapeutas, tenemos que abstenernos sobre todo del actuar presumido de llevar, de nuestra parte, cualesquiera máximas y dogmas a nuestros pacientes. Tenemos que contentarnos en remover del camino, aquí y allí, una piedrita, un obstáculo, para que aquello que ya está aquí, y que siempre formó esencia del paciente, pueda salir, por sí, al abierto, de su reserva hasta ahora mantenida (BOSS, 1981, p. 43).

Estas prescripciones sobre la clínica daseinsanalítica se complementan cuando en *Angustia, culpa y liberación* Boss refuerza que tal «Eros psicoterápico» necesita guardar atención frente al fenómeno analizado, nunca dejando de orientarse por este, actitud fenomenológica que denotaría respeto delante de la singularidad del analizando. Allí, también se ve indicada la conducta del terapeuta en el proceso de análisis, cura y

liberación del analizando, es sólito en la liberación del otro para sí mismo, en la medida en que ejerce una especie de «preocupación anticipadora»

4 LA SUPUESTA CONEXIÓN ENTRE EL TEMOR DE LA MUERTE E LA ANGUSTIA

Preparando el camino para una conceptualización de la esencia de la angustia, Boss teje consideraciones sobre los modos con que las psicopatologías tradicionales tienden a entender tal fenómeno. Para tal psicoterapeuta, de manera general, la angustia (y también la culpa) serían «exclusivamente como defectos de una psique o de un aparato psíquico, los cuales impiden el funcionamiento sin conflicto de las estructuras organizacionales» (BOSS, 1981, p. 20). Boss aún nos enseña que existen hipótesis extremas en juego en el intento de las psicologías en explicar la génesis de la angustia en cuanto trastorno psíquico. Tendríamos, así, un rol de supuestas causas de la angustia que va desde el trauma del parto, hasta incluso a la creencia en «complejos preparados hereditariamente o estructuras arquetípicas como causas primordiales de la angustia» (BOSS, 1981, p. 21). Siendo médico psiquiatra de formación; habiendo estudiado psicoanálisis con Freud y Reich, y trabajado por más de diez años con Jung en la *Universidad de Zúrich*, Boss conoce a fondo estas premisas. Sin embargo, manteniendo la coherencia con las prescripciones hechas anteriormente, no se permite adherir a ninguna de estas tesis.

Interpretando la angustia como una emoción, Boss la toma como provocada por el temor de un daño al ser-ahí que somos. En las palabras del autor:

El *de qué* cada angustia es siempre un ataque lesivo a la posibilidad del ser-ahí (*Dasein*) humano. En el fondo, cada angustia teme la extinción de este, o sea, de la posibilidad de un día ya no estar aquí. El *por lo que* de la angustia humana es por esto el propio ser-ahí, en la medida en que ella se preocupa y cela sólo por la duración de este (BOSS, 1981, p. 26).

O mejor: angustia para Boss sería la emoción que emerge del temor de tener nuestra existencia perjudicada de modo contundente e irreparable a punto de no más existir, de no más ser, en fin, de morir. Al hacer esta afirmación, Boss se encuentra en franca oposición a aquella indicación heideggeriana, vista en párrafos anteriores, según la cual: «[...] en el ante qué de la angustia se revela él no es nada, no está en ninguna parte» (GA 2, p. 187). Al tratar la angustia como lo que surge para el ser-ahí delante del riesgo de corrosión de la conformidad «de su vida [...] segura y convenientemente adaptada, y de su mundo estructurado» (BOSS, 1981, p. 27), Boss reduce la angustia a un temor y, incluso, a una fobia (como él mismo llega a aludir).

Cualquier duda sobre algún mal entendido cuanto a esta posición asumida por Boss se disipa cuando lo vemos ratificar categóricamente la relación entre angustia y temor de

la muerte. Esto es lo que se corrobora en los siguientes trechos: «[...] una presión externa de las cosas siempre más temibles, provocará apenas angustia y cada vez más angustia» (BOSS, 1981, p. 29); y aún: «[...] ya dijimos que toda angustia es fundamentalmente miedo de la muerte. Del no-poder-ya-estar-aquí; y la muerte delante de la esencial limitación del ser humano, está inevitable y constantemente delante de nosotros» (BOSS, 1981, p. 29). Buscando legitimar su posicionamiento, Boss recurre a la etimología del término alemán *Angst*, usado por Heidegger para referirse a la angustia. Remontando a los étimos del término griego (*ánchos*) y en latín (*angustia*), Boss nos muestra que su significado primero denotaría un estrechamiento, un estrangulamiento, un aprieto: la situación concreta de opresión proveniente del miedo de la muerte. Evaluamos que, en este caso específico, el recurso generalmente aclarador de las etimologías griega y alemana, no presta gran favor, incluso porque, si Heidegger en su analítica existencial pretendiera utilizar el término *Angst* para referirse al temor, él no tendría reservado el vocablo alemán *Furcht* para nombrar tal temer⁴.

Por fin, como terapeuta, Boss agrega que la angustia, en cuanto una emoción ardua y aplastadora, es algo de lo cual el ser-ahí necesitaría librarse a través del procedimiento clínico daseinsanalítico que liberaría la creación de un espacio para su desdoblamiento y cura. Una referencia a esto es lo que se ve en los *Seminarios de Zollikon*, cuando se dice que a la luz del concepto de «ser-enfermo» que: «[...] toda la cuestión del poder-ser-enfermo está conectada a la imperfección de su esencia. Toda enfermedad es una pérdida de libertad, una limitación en la posibilidad de vivir» (HEIDEGGER, 1987, p. 202). Posicionamiento que, una vez más, parece guardar diferencias de acuerdo con la analítica existencial de Heidegger.

CONSIDERACIONES FINALES

Habiendo conceptualizado las tonalidades afectivas, señalando la angustia como un modo fundamental de encontrarse-en... y, trazando de una manera muy general las líneas directrices de una daseinsanalítica, observamos que esta (en cuanto clínica fenomenológico-existencial) toma la angustia como trastorno psíquico. De este modo, la angustia, para Boss, sería una emoción ocasionada por opresión o, aún, un temor, precisamente el de la muerte; temor este que daría voz a la negatividad del ser-enfermo (la angustia es óntico-existencial). Vimos también que, al interpretar la angustia de este modo, el psicoterapeuta suizo se mantiene en posición diversa de la de Heidegger.

Como vimos, la angustia para el filósofo es una tonalidad afectiva que suspende los sentidos de la existencia cotidiana confrontando el ser-ahí a la desnudez de su mundo y

⁴ La improcedencia de la aproximación del argumento de Boss, en este caso, aún podría ser evidenciada con un recurso comparativo. Equivaldría al intento de utilizar el término alemán *Sorge* (utilizado por Heidegger para referirse a la experiencia decisiva del cuidado) para traducir ansiedades, aprehensiones o atribulaciones cotidianas, tensiones que incluso podrían ser asociadas al temor e incluso a la angustia, pero no sin tener su plausibilidad comprometida.

la de su propio modo de ser. Con Heidegger, por lo tanto, la angustia no constituye un cuadro necesariamente patológico del cual dependeríamos de curarnos y vernos libres. Para este, la angustia, ella misma, ya sería lo que nos coloca delante de la posibilidad de liberación, al paso que nos presenta la *posibilidad* de liberarnos del yugo de la impersonalidad vigente en la existencia cotidiana, y de la conquista de una existencia singular posible, o sea, de nuestro ser más propio (la angustia es ontológico-existencial). Tal posibilidad – se subraya – siendo necesaria, aún no es suficiente, pues el ser-ahí aún dependería de decidir por hacerse libre y singular. En fin: para Boss, tal ente se angustia porque teme morir, al paso que, para Heidegger, el ser-ahí se angustia justamente por ser un existente, un posible.

REFERENCIAS

BICCA, L. Ipseidade, angústia e autenticidade. In: *O mesmo e os outros*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999, p. 7-54.

BORGES-DUARTE, I. A afectividade no caminho fenomenológico heideggeriano. *Phainomenon*, n.24, 2012, p, 115-131.

BOSS, M. *Angústia, culpa e libertação*. Trad. Bárbara Spanoudis. São Paulo: Duas Cidades, 1981.

DASTUR, F.; CABESTAN, P. *Daseinsanálise*: Fenomenologia e psicanálise. Trad. Alexander de Carvalho. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

HEIDEGGER, M. *Zollikoner Seminare*: Protokolle – Gespräche – Briefe. Ed. Medard Boss. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.

_____. GA 2, *Sein und Zeit*. Frankfrurt am Main: Klostermann, 1977.

_____. GA 2, *Was ist Metaphysik?*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfrurt am Main: Klostermann, 1976.

HOLZHEY-KUNZ, A. *Daseinsanálise*: O olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Band. Erster Teil. Halle a. d. S.: Max Niemeyer, 1968.

RICHARDSON, W. J. *Seminário de Zollikon de Martin Heidegger* – Analítica do ser-ahí e Psicanálise. (Protocolos de curso ministrado durante os dias 09-11 de junho de 2003) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2003.

RIEMANN, F. *Formas básicas de la angustia*. Trad. Alfredo Guerra Miralles. Barcelona: Herder, 1978.

RUBIO, R. Afectividad y significaciones en la analítica del Dasein. *Studia Heideggeriana* – Afectividad. Ed. Ángel Xolocotzi. vol. IV, 2015, p. 23-46.

ZAHAVI, D. *Phenomenology: The basics*. New York: Routledge, 2018.

Enviado: 18 de julio de 2022

Aceptado: 16 de agosto de 2022

Do design e de uma ética coerente à vida, um ensaio com
Hans Jonas

Design and a coherent ethics of life, an essay with Hans
Jonas

Marli T. Everling
Universidade da Região de Joinville – UNIVILLE¹

210

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE²

RESUMO

Frente aos enormes e complexos desafios em que a tecnologia crescentemente se apodera de processos produtivos e decisórios sem a interferência humana - apesar de refletir sínteses e padrões resultantes de toda a sorte de elementos associados a nossa visão de mundo -, o design se constitui um dos campos do conhecimento que participa da configuração das relações entre o ser, o meio e a cultura material. Nesse sentido, o estudo objetiva compreender o pensamento de Jonas (2006) e investigar indícios contribuintes à elaboração de critérios éticos autorregulatórios para o campo do design, traduzindo significados associados que possam orientar a profissão, situando a vida na Terra no centro do processo. A metodologia é de cunho bibliográfico com leitura de aproximação de *Princípio Responsabilidade*, seguida de perspectiva mais analítica dos capítulos I (A Natureza Modificada do Agir Humano) e II (Questões de Princípio e Método) e de outros tópicos quando oportunos. Os resultados apresentam pistas para articular o Princípio responsabilidade em termos de design, bem como contradições formuladas sob a forma de perguntas cuja intenção é fomentar novas reflexões.

PALAVRAS-CHAVES

Design; Ética para vida; Hans Jonas

¹ E-mail: marli.everling@gmail.com, Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-1310-9502>

² E-mail: kahlmeyermertens@gmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8572-8302>

ABSTRACT

Faced with the enormous and complex challenges in which technology increasingly takes over productive and decision-making processes without human interference - despite reflecting syntheses and patterns resulting from all sorts of elements associated with our worldview - design constitutes one of the fields of knowledge that participate in the configuration of relationships between being, the environment and material culture. In this sense, the study aims to understand the thinking of Jonas (2006) and investigate evidence contributing to the elaboration of self-regulatory ethical criteria for the field of design, translating associated meanings that can guide the profession, placing life on Earth at the centre of the process. The methodology is of a bibliographic nature with an approximation reading of the *Responsibility Principle*, followed by a more analytical perspective of chapters I (*The Modified Nature of Human Action*) and II (*Questions of Principle and Method*) and other topics when appropriate. The results present clues to articulate the Responsibility Principle in terms of design, as well as contradictions formulated as questions intentioning evolve new debates.

KEYWORDS

Design; Ethics for life; Hans Jonas

INTRODUÇÃO

Hans Jonas escreveu o *Princípio Responsabilidade* em 1979 em compasso com uma série de publicações das décadas de 1960 e de 1970 que influenciaram o pensamento ambientalista. Além de estar relacionado com o espírito de seu tempo, e coroar o trabalho de uma vida, as reflexões de Jonas (2006) dialogam com o pensamento de Martin Heidegger e Hannah Arendt. A nossa reflexão aqui, por sua vez, toma corpo em um contexto de lenta conscientização das consequências do intenso desenvolvimento tecnológico e a percepção inescapável do seu impacto sobre a vida na Terra. Nossa objetivo é compreender o pensamento de Jonas (2006) e investigar indícios para elaboração de critérios éticos autorregulatórios orientadores do *design* considerando o atual cenário de crise ecológica.

A metodologia de cunho bibliográfico considerou dois capítulos de *Princípio Responsabilidade*: *Capítulo I - A Natureza Modificada do Agir Humano* e *Capítulo II - Questões de princípio e método*³. A escolha decorreu da intenção de compreender a formulação do novo imperativo adequado à mentalidade tecnológica do qual o *design* faz parte, o *Imperativo responsabilidade*, bem como questões relacionadas ao compromisso com a existência. A referência principal de *design* foi *Becoming human by Design* da autoria de Tony Fry (2012) por estar alinhado com questões oriundas da

³ Enfatizamos entretanto que outros capítulos foram consultados sempre que pertinente, especialmente quando se desejava verificar o significado de termos como liberdade, por exemplo. Do capítulo I foram utilizados os tópicos: O homem e a natureza; Características da época até o momento presente, Tecnologia como vocação da humanidade, *homo faber* acima do *homo sapiens*, A cidade universal como segunda natureza e o dever ser do homem no mundo, e por fim, Velhos e novos imperativos. Do segundo capítulo foram observados: O dever para com o futuro, O dever diante da posteridade, ser e dever, dever-ser de algo, e Voltando-se para a questão sobre o status de valor.

filosofia, instrumentos e relações de uso. De modo complementar foram consultados outros autores de acordo com a progressão do pensamento. A estrutura do artigo abrange: (i) Da constituição do *homo faber*, da cidade e suas relações de metabolismo com a natureza, *design* e ética; (ii) Ajustando as lentes sobre o *design* (iii) As questões do dever, existir e do futuro em Jonas: relações com uma ética da responsabilidade e *design*; (iv) considerações finais.

1. DA CONSTITUIÇÃO DO *HOMO FABER*, DA CIDADE E SUAS RELAÇÕES DE METABOLISMO, NATUREZA, *DESIGN* E ÉTICA

Princípio *Responsabilidade* inicia com a ilustração da relação do humano com a natureza a partir de Antígona, tragédia grega de Sófocles que louva o engenho humano para arar, capturar, subjugar, comunicar, abrigar, curar, e o relaciona à civilização e à violação da natureza. Jonas observa que os empreendimentos e a construção do reino humano enaltecidos por Sófocles são a face visível do reconhecimento da insignificância humana em relação à Terra, ao ar, ao mar e seus ciclos. O autor ilustra visões de mundo correntes daquele tempo e empreendimentos humanos associados às atividades humanas, é o que vemos aqui:

212
Estava implícito para aquela época, a consciência de que, a despeito de toda a grandeza ilimitada de sua engenhosidade, o homem, confrontado com os elementos, continua pequeno: é justamente isso que torna as suas incursões naqueles elementos tão audaciosas e lhe permite tolerar a sua petulância. Todas as liberdades que ele se permite com os habitantes da terra, do mar e do ar, deixam inalterada a natureza abrangente desses domínios e não prejudicam suas forças geradoras. Elas não logram dano real quando, das suas grandes extensões ele recorta o seu pequeno reino. Elas perduram, enquanto os empreendimentos humanos percorrem efêmeros trajetos (JONAS, 2006, p. 34).

Para Jonas, nas circunstâncias daquele tempo o humano, diante da imensidão do mundo, percebia-se a extensão de seu poder como braço curto diante do implacável mundo natural. O reconhecimento do mundo como ameaçador, o desconhecimento dos efeitos cumulativos de suas atividades e o limitado alcance geográfico da atividade humana possibilitou uma mentalidade de “salvo-conduto” – que também afeta o *design* – para que o humano subjugasse e torturasse a Terra e dela tirasse mais do que o seu sustento:

Ainda que ele atormente ano após ano a terra com o arado, ela é perene e incansável; ele pode e deve fiar-se na paciência perseverante da terra e deve ajustar-se ao seu ciclo. Igualmente perene é o mar. Nenhum saque das suas criaturas vivas pode esgotar-lhe a fertilidade, os navios que o cruzam não o danificam e o lançamento de rejeitos não é capaz de contaminar a sua profundez. E, não importa para quantas doenças

o homem acha a cura, a mortalidade não se dobra à sua astúcia (JONAS, 2006, p. 34).

O filósofo analisa que as percepções de Sófocles faziam sentido apenas “antes de nossos tempos” em um cenário no qual “[...] as interferências do homem na natureza, tal como ele próprio as via, eram essencialmente superficiais e impotentes para prejudicar o equilíbrio firmemente assentado” (JONAS, 2006, p. 34) e argumenta que, em retrospecto, percebemos que os produtos da criação humana não eram tão inofensivos. Os vestígios dos efeitos materiais, tecnológicos e industriais em meados do século XX reforçam tal entendimento. É desse processo que o *design* participa em um contexto no qual não apenas navios contam com *designers* em suas equipes de projeto e desenvolvimento, mas aeronaves, veículos aeroespaciais, observatórios espaciais, equipamentos de saúde e de exploração nanotecnológica e cósmica, dispositivos e artefatos físicos e digitais. Tudo isso com orientação tecnológica e em associação com governos, organizações e corporações, afeta nosso cotidiano individual, familiar, laboral e cívico com um alcance de produção (e devastação) em escala de difícil dimensionamento.

Notamos que ao situar a vida humana como produto de sua criação, Jonas (2006) se expressa de modo similar a Arendt (2016) quando esta caracterizava o artifício humano. Arendt (2016) abordou ação humana, trabalho e obra como elementos da *vita activa* e destacou o impacto da humanidade, em termos históricos, e de pluralidade, na habitação da Terra. A perspectiva de pluralidade também está presente em Jonas (2006) quando aponta que os efeitos das nossas ações ao longo da existência (multiplicada em termos de indivíduos e gerações) são cumulativos e irreversíveis (no sentido de não poderem ser desfeitos). Em Jonas (2006) a natureza não está relacionada apenas à nossa relação com os ciclos da Terra, do ar e do mar, mas também a uma segunda natureza interligada ao artifício humano com a qual a nossa organização em cidades, as questões tecnológicas e o *design* estão entrelaçadas e abrangendo relações de uso resultantes e potencializadas por este vínculo.

Jonas (2006), assim como Arendt (2016), usa o termo *homo faber*; em Arendt está relacionado a ‘obra’ e é contraponto de ‘*animal laborans*’; em Jonas corresponde ao crescente controle humano sobre o meio externo, por meio da tecnologia, que o liberta da posição de servilidade do *homo sapiens* à natureza, impulsionando a espécie humana para o futuro. Para Jonas (2006):

O triunfo do *homo faber* sobre o seu objeto externo significa, ao mesmo tempo, o seu triunfo na constituição interna do *homo sapiens*, do qual ele outrora costumava ser uma parte servil. Em outras palavras, mesmo desconsiderando suas obras objetivas, a tecnologia assume um significado ético por causa do lugar central que ela agora ocupa subjetivamente nos fins da vida humana. Sua criação cumulativa, isto é, o meio ambiente artificial em expansão, reforça por um contínuo

efeito retroativo, os poderes especiais por ela produzidos (JONAS, 2006, 46).

O *homo faber* constitui, então, um mundo artificial no qual encontra refúgio e proteção e cujo caráter de permanência supera uma vida ou geração. Um dos artefatos que participa do processo analisado por Jonas (2006) é a cidade que adquire significado de casa, de espaço para a existência humana. É nela que ocorre a vida humana criada e a civilidade, pois:

A “cidade dos homens”, outrora um enclave no mundo não-humano, espalha-se sobre a totalidade da natureza terrestre e usurpa o seu lugar. A diferença entre o artificial e o natural desapareceu, o natural foi tragado pela esfera do artificial; simultaneamente, o artefato total, as obras do homem que se transformaram no mundo, agindo sobre ele e por meio dele, criaram um novo tipo de “natureza”, isto é, uma necessidade dinâmica própria com a qual a liberdade humana defronta-se em um sentido inteiramente novo. [...] Questões que nunca foram antes objeto de legislação ingressam no circuito das leis que a “cidade” global tem de formular, para que possa existir um mundo para as próximas gerações de homens (JONAS, 2006, p. 47).

214

Conforme realçado pelo autor, também é na cidade dos homens e nas regulações que a acompanham que o humano se refugia contra a natureza. É a constituição desse mundo artificial e do artefato total que gerou condições para a atuação de profissões como o *design*. Seduzido por sua auto expressão e poder, o humano concebeu o processo de conquistas como infinito e, para domesticar suas necessidades e humanizar a vida, extorquiu a natureza (JONAS, 2006).

Tal como aponta Oliveira (2021), o processo de exploração, em Jonas, é tratado como ‘metabolismo’ e está relacionado à “condição básica da vida “constituindo-se em capacidade natural e “relação de troca com o meio”; é o primeiro grau de liberdade seguido por “sensação, percepção, emoção, para alcançar a mobilidade e a própria racionalidade”. Argumenta que em Jonas a definição da vida orgânica está relacionada à “[...] auto-organização do movimento orgânico em sua transcendência no espaço e no tempo cuja finalidade é a autotranscedência dos organismos vivos em sua abertura em direção ao mundo” (OLIVEIRA, 2021, p. 8). Além disso, sinaliza que que a vida é autorreferente e carrega em si o gene conservacionista que a movimenta em prol de sua autoconservação acima de tudo. Tal ênfase pode ser percebida também na sociedade dos homens, embora em um nível muito imediato no sentido de garantir as necessidades do agora; planos de futuro, prospecções e planejamentos fazem parte de parcela significativa das instâncias do artifício humano, conforme proposto por Arendt (2016). Entretanto, a conservação da vida em longo prazo, tendo em vista a preservação do planeta para que as gerações do futuro possam viver a mesma liberdade da qual nossas gerações dispõem, não é perspectivado nestes planos.

Para dar conta de suas necessidades imediatas, na sua relação com o meio, o espaço do reino que o homem criou para si na Terra foi preenchido com “a cidade dos

homens" (JONAS, 2006, p. 35) considerada a obra humana mais significativa é um artefato fruto da construção cultural e visa dar consistência e controle à condição humana diante de sua fragilidade. Para a manutenção da cidade a natureza se tornou fonte de recursos e essa relação, em um efeito cumulativo, evanesceu limites entre a cidade dos homens, ou o mundo construído, e o mundo natural:

[...] a fronteira entre "Estado" (pólis) e "natureza" foi suprimida: a 'cidade dos homens', outrora um enclave no mundo não-humano, espalha-se sobre a totalidade da natureza terrestre e usurpa seu lugar (JONAS, 2006, p. 35).

Entretanto, nem tudo foi ou é tão controlável quanto imaginou o humano que transformou a tecnologia em fé cega (FONSECA, 2009). Nem a natureza é tão passiva quanto supunha o *homo faber*. A insignificância dos gestos humanos para afetar os ciclos da Terra, mesmo nos tempos de Sófocles, tem sentido somente quando a vida humana é considerada individualmente, na cronologia de apenas uma vida ou uma geração. Essa compreensão é um dos argumentos justificadores para que o *Princípio responsabilidade* seja articulado, reinterpretado tendo em perspectiva a participação do *design* como um processo de instrumentalização da relação de metabolismo com a Terra.

O caráter cumulativo das atividades e sua dimensão coletiva repercutiram no que alguns autores denominam como Antropoceno, dentre os quais, selecionamos Timothy Morton (2020) e o *Relatório Human Development Report 2020 - The next frontier Human development and the Anthropocene* da UNDP (United Nations Development Programme). Para o primeiro autor, o antropoceno é:

[...] uma camada de materiais feitos por humanos na superfície da crosta terrestre; [...] esta camada foi iniciada 10.000 anos antes de Cristo e possui marcadores significantes no período do colonialismo Europeu (no início do século XVII) e no início da queima do combustível fóssil (1784) com a aceleração do processo em 1945 (tradução livre) (MORTON, 2020, p. 37).

Já o relatório da UNDP apresenta várias definições dentre as quais, em virtude da clareza e amplitude de definição, selecionamos:

O Antropoceno não está ainda formalmente estabelecido como nova era geológica, mas vários geólogos e cientistas do sistema Terra propuseram datar seu início em meados do século XX apoiados em evidências como aumento de novos materiais antropogênicos o que corresponderia a grande aceleração da pressão humana no planeta com o potencial de produzir a pegada geológica. Enquanto o termo é contestado e objeto de múltiplas interpretações a questão central que o

conceito procura capturar é que a atividade humana possui presença dominante em múltiplos aspectos do mundo natural e do funcionamento do sistema Terra gerando consequências sobre como vemos e interagimos com o mundo natural e percebemos nosso lugar nele (tradução livre) (UNDP, 2020, p. 47-48).

O tema é controverso, e Moore (2015) denuncia seus limites apontando que o antropoceno desconsidera a formação social capitalista, o eurocentrismo e o imperialismo. Para Coltro e Borinelli (2020, p. 164),

Ao questionar a proposta de Antropoceno, na qual esse “antropo” se faz agente, Moore considera, primeiramente, que a humanidade não se constitui agente por não agir conjuntamente como espécie. Além disso, são as leis do movimento do capital que são executadas no *anthropos*, elas são tão determinantes que a era terrestre atual poderia ser chamada de Capitaloceno.

Não é nosso objetivo discutir os limites entre um termo e outro, mas evidenciar que a gravidade dos vestígios humanos sobre a Terra, abordados nos dois conceitos, e a necessidade de atuar conscientemente em prol da garantia de um mundo para as gerações futuras já estava presente na discussão de Jonas (2006) das quais destacamos duas passagens.

A primeira, quando versava *Sobre a necessidade da metafísica* e apontava que o potencial apocalíptico da tecnologia revela que o antropocentrismo merece revisão:

A ética que possa ser eventualmente fundamentada a partir daqui não deveria estacionar no brutal antropocentrismo que caracteriza a ética tradicional, e particularmente, a ética heleno-judaico-cristã do ocidente: as possibilidades apocalípticas contidas na tecnologia moderna têm nos ensinado que o exclusivismo antropocêntrico poderia ser um preconceito e que, em todo caso, precisaria ser reexaminado (JONAS, 2006, p. 107).

E a segunda, quando aborda *A cidade universal como segunda natureza e o dever ser do homem no mundo* e advoga a questão de legislação em uma dimensão de cidade global no sentido de conservar o mundo físico de modo que oferecesse as condições para a habitação.

Questões que nunca foram antes objeto de legislação ingressam no circuito das leis que a “cidade” global tem de formular, para que possa existir um mundo para as próximas gerações de homens. [...] a presença do homem no mundo era um dado primário e indiscutível de onde partia toda a ideia de dever referente à conduta: agora, ela própria tornou-se um objeto do dever, ou seja, precisamente a presença de meros candidatos a um universo oral no mundo físico do futuro; isso significa, entre outras coisas, conservar este mundo físico

de modo que as condições para uma tal presença permaneçam intactas; e isso significa proteger a sua vulnerabilidade diante de uma ameaça dessas condições (JONAS, 2006, p. 47).

Podemos considerar que o estado das coisas do mundo, o enclave humano e duradouro que o homem construiu para si, requer uma relação de dever para com a manutenção de condições de vida das gerações futuras. O sentido de dever em Jonas possui uma dimensão de política pública – conforme aprofundado por nós no tópico *A discussão de critérios éticos autorregulatórios para o campo do design* – e, neste sentido, a sua discussão também tem relevância no âmbito do *design* que participaativamente do desenvolvimento de artefatos físicos e digitais que comunicam a cultura ideacional e comportamental na mesma medida em que sua configuração condiciona comportamentos, valores e aspirações. Jonas (2006) argumenta, ainda, que neste cenário em que a permanência da natureza era mais duradoura que as obras humanas o caráter regenerativo da Terra não estava ameaçado pelo agir humano e não se constituindo, portanto, em objeto da responsabilidade humana e, por conseguinte, da ética.

No entanto, o caráter cumulativo das atividades humanas (e a relação metabólica do *homo faber* com a natureza para construir o seu reino na Terra) tem implicações diretas relacionadas ao *design*. Enquanto a cidade é objeto de estudo de urbanistas e a casa, bem como os ambientes construídos são temas de projeto de arquitetos, *designers* ocupam-se da configuração de artefatos físicos e virtuais, experiências, sistemas e serviços que dão fluxo ao cotidiano da vida das pessoas. É essa relação que discutiremos com mais ênfase no próximo tópico.

2. AJUSTANDO AS LENTES SOBRE O DESIGN

Até a primeira metade do século XX a profissão não existia com a denominação de *design* e projetos desta natureza, especialmente a partir do século XVIII com as mudanças organizacionais em indústrias, eram especialidades de artífices, arquitetos, engenheiros e artistas. Os primeiros nomes associados ao termo incluíam profissionais como Peter Behrens, Marcel Breuer, Dieter Rams Raymond Loewy e Henry Dreyfuss, ainda que princípios que compõem o escopo do *design* do modo como o conhecemos já estivessem presentes em empreendimentos dos séculos XVIII e XIX. Comparando a história do *design* com o posicionamento cronológico do antropoceno ou capitaloceno, observamos que há paralelos na medida em que as duas situações estão relacionadas com a aceleração dos processos industriais, da exploração de recursos energéticos, da produção em massa, do desenvolvimento de novos materiais e artefatos físicos e digitais. Dos cinco *designers* citados, apenas um (Marcel Breuer) não estava orientado para bens de consumo centrados na eletricidade; dois possuíam no seu portfólio projetos relacionados a indústria automobilística e, por consequência, a queima de combustíveis fósseis. Além disso, o momento da consolidação do nome da profissão,

nas décadas de 1940 e 1950, também é contemporâneo ao marco da aceleração do impacto das nossas ações sobre o planeta. (CARDOSO, 2008; BÜRDEK, 2010, FORTY, 2007; FIELL & FIELL, FRY, 2012, 2020; GOMES, 1996 LÖBACH, 2001, MARGOLIN, 2014, PEVSNER, 2001 e SCHNEIDER, 2010). Observa-se que neste contexto a profissão carrega em sua essência elementos do que constitui o *homo faber* e da obra conforme discutido em Arendt (2016) e em Jonas (2006).

Ora, não estamos insinuando que o *design* seria a causa do antropoceno, ele é antes manifestação da mentalidade de instrumentalização e do modo sistêmico e ecossistêmico de como esta profissão se relaciona com as outras dimensões que constituem o artifício humano e contribui para que seja a expressão material de valores e comportamentos; está associado a crise do nosso modo de viver, materializado pelo *design* que em certa medida participa da metabolização da natureza.

A questão está intrinsecamente relacionada à escala e nesse sentido, já estamos na seara do assim chamado “capitaloceno”. O modo como o modelo econômico, a indústria e o processo de *design* se estruturaram está orientado para o equilíbrio financeiro considerando relações custo e benefício de investimentos em recursos fixos e variáveis. Para que um produto seja considerado viável economicamente em termos corporativos, com muita frequência, a produção ocorre em grande escala o que 'justifica' a metabolização da natureza em larga escala; a natureza é assim reduzida a fonte de matéria-prima (ou material processado) para o desenvolvimento de produtos ou instrumentos. Esta situação é agravada pela importância que teorias e práticas de crescimento têm para a economia repercutindo na indústria cujos produtos são projetados para que, intencionalmente, em pouco tempo se tornem obsoletos, ou em termos de tecnologia, ou em termos de simbolismo e estética. Ao mesmo tempo, o coração de empreendimentos está articulado à viabilidade financeira e à meta primordial: gerar lucro reduzindo tudo o mais a custos que precisam ser freneticamente reduzidos. É esse constante processo de metabolização da natureza em resíduos que geram resultados indesejáveis, mas reais: o impacto humano ampliado pelo capital e pela tecnologia sobre a Terra. É a participação do *design*, seu processo de instrumentalização e sua relação com o *homo faber* que queremos abordar.

Tony Fry em *Becoming human by Design* (2012) considera que o *design* não pode ser equiparado à categoria de instrumento de prática profissional, e está para além da faceta elementar do caráter prefigurativo do ser que gera o mundo construído. Para o autor o que diferencia os humanos de outros animais não é o uso de ferramentas, mas seu movimento para gerar novos instrumentos e sua aplicabilidade prefigurativa para objetificar ou conceber novas tecnologias. Parte da premissa que ferramentas e técnicas foram centrais para a transição de animal para humano e, ao relacionar *design* e ferramentas, aponta o caráter de retroalimentação entre a ação humana e o mundo. Para o autor as ferramentas dotaram nossas mãos de prótese ampliando a relação entre nossos mundos internos e externos. Atuamos sobre o mundo externo que condiciona continuamente nosso ser e fazer, ao mesmo tempo em que nosso existir se constituiu 'na ecologia artificial' que criamos por meio do *design* e das técnicas. Essa interação converte recursos e significados da natureza em fonte para a '(de)formação' do mundo habitado; Para o autor, enquanto construímos o mundo artificial negamos - ainda que

inconscientemente - a dependência do mundo natural. Neste processo as ferramentas constituem-se em chave de memória da criação do uso instrumental e ponte entre passado e futuro por meio da ação no presente e trazem em sua essência usos reais e potenciais (FRY, 2012).

Embora não haja referências explícitas a Jonas (2006) observa-se afinidades com o seu pensamento quando Fry (2012) analisa o poder da ação humana sobre a Terra, o situa para antes de tempos tão tecnológicos e argumenta que a violação da natureza é inerente ao processo de civilização e que o opressivo poder humano afeta a ordem cósmica. Observou-se também que há similaridades acerca do entendimento de instrumentos nas abordagens de Fry, Arendt e Jonas. O *Princípio Responsabilidade - Ensaio de uma Ética para a Civilização Tecnológica* de Jonas (2006) ganha relevância redobrada, especialmente porque os efeitos da tecnologia humana tornam-se cada vez mais potentes e imprevisíveis, especialmente em uma perspectiva de futuro. A partir da premissa que as gerações futuras têm o mesmo direito a uma existência em condições de liberdade similares à nossa no próximo tópico consideraremos discussões sobre a vida, o existir e o dever a partir de Jonas.

3. AS QUESTÕES DO DEVER, DO EXISTIR, DO FUTURO EM JONAS: RELAÇÕES COM UMA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE E DESIGN

Maria Clara Lucchetti Bingemer, autora do prefácio de *Princípio Responsabilidade*, aponta que o uso destrutivo do conhecimento nuclear em Hiroshima revelou que o “conhecimento não é imaculado” (em JONAS, 2006, p. 23) e desloca o eixo da ética dos indivíduos à ação. Uma das justificativas de Jonas para propor o *Imperativo responsabilidade* considera que:

A ética tem a ver com o agir, a consequência lógica disso é que a natureza modificada do agir humano também impõe uma modificação na ética. E isso não somente no sentido de que novos objetos do agir ampliaram materialmente o domínio dos casos aos quais se devem aplicar as regras de conduta em vigor, mas em um sentido muito mais radical, pois a natureza qualitativamente nova de muitas das nossas ações descontinuou uma dimensão inteiramente nova de significado ético, não prevista nas perspectivas e nos cânones da ética tradicional (JONAS, 2006, p. 32).

Tais discussões ganham relevância *no design* na medida em que este campo está diretamente entrelaçado com o estado da arte e da técnica de materiais, tecnologias, comportamentos, aspirações; muitas das ações e decisões de *design* são de natureza qualitativa, equacionamento e hierarquização de critérios frequentemente contraditórios, o que requer considerá-las a partir de uma dimensão ética que, se não está prevista nos cânones da ética tradicional, também não alcançou substancial

relevância no *design*.

Abordamos anteriormente que, em Jonas, vida é auto-organização e autotranscedência, o que ocorre em uma equação tempo e espaço e expectativa que as próximas gerações possam existir em condições preservadas de liberdade. É dessa relação que desenvolve sua noção de dever. Ao discutir *Ser e Dever* em *Princípio responsabilidade* Jonas inicia questionando: “O homem deve ser? Para colocá-la corretamente temos que primeiro responder à pergunta: O que significa isso, dizer que algo deve ser?” (JONAS, 2006, p. 107). Ao discutir *a preferência do Ser diante do nada e o indivíduo* o autor coloca em questão se o não-ser - no sentido de existir - pode ser escolhido em vez de qualquer alternativa de ser e situa a resposta a esta questão em termos de ética. O autor aponta que a opção do ser singular pelo sacrifício de sua vida para salvar a de outro, ou pelo suicídio, é uma opção de não-ser que está sob o arbítrio da liberdade do Ser; argumenta, entretanto, que quando se trata da humanidade é a premissa da vida como bem supremo e um dever-ser que está em jogo.

O sacrifício da própria vida para salvar outros, pela pátria ou por uma causa da humanidade é uma opção para o Ser, não para o não-ser. Também o suicídio premeditado visando a preservar sua própria dignidade humana diante de uma humilhação extrema (como o suicídio estoico, que sempre é também uma ação “pública”) ocorre em última análise em função da sobrevivência da dignidade humana como tal. O que vale para ambos os casos é que “a vida não é o bem supremo”. Mesmo o direito de escolher o auto-aniquilamento em virtude do desespero individual, embora eticamente contestável, mas concedido pela compaixão, não nega o primado do Ser como tal: é uma concessão à fraqueza no caso individual, uma exceção à regra universal. Ao contrário, a possibilidade de escolher o desaparecimento da humanidade implica a questão do dever-ser “do homem”, e esta necessariamente nos conduz de volta à questão sobre se algo deve efetivamente existir em vez de nada (JONAS, 2006, p. 109).

220

As considerações acerca da humanidade, da vida como bem supremo fazem sentido também no âmbito do *design*, na medida em que as escolhas de projeto possuem consequências e, ainda que a liberdade do *designer* para decidir seja restrita, diluída e compartilhada, há uma noção dever-ser em relação a manutenção da vida das gerações futuras que precisa ser incorporada nas reflexões e práticas projetuais.

No tópico *O sentido da pergunta de Leibniz que existe algo em vez de nada*, Jonas (2006) elabora que o dever-ser é uma noção decorrente da percepção de valor do mundo e um dos fundamentos da ideia de um autor divino - em uma perspectiva teológica. Argumenta, que é tarefa da Metafísica olhar para esta relação de valor e seus fundamentos com a radicalidade de questionamento da teologia - porém agora sem a profissão de fé:

Nosso argumento não é, portanto, o de que foi somente com o desaparecimento da fé que a metafísica teve de assumir a tarefa

que antes a teologia vinha desempenhando à sua maneira, mas sim que essa tarefa sempre foi sua, somente sua - tanto sob as condições da fé quanto da incredulidade, pois a presença ou ausência da fé em nada afeta a natureza da tarefa. A única coisa que a metafísica pode aprender da teologia é uma radicalidade no questionamento, desconhecida no passado [...] (JONAS, 2006, p. 110).

Em *A questão de um possível dever-ser deve ser respondida independentemente da religião*, indaga Jonas (2006):

[...] por que algo deve existir de preferência ao nada, seja qual for a causa que o tenha feito. O que importa aqui é apenas o sentido desse “deve”. Com ou sem fé, a questão de um possível dever-ser torna-se então - ao menos hipoteticamente - a tarefa de um julgamento independente. Torna-se, pois, objeto da filosofia, relaciona-se então, imediatamente, com a questão do conhecimento do valor em geral. Pois o valor ou o “bem”, se é que isso existe, é a única coisa cuja simples possibilidade reivindica imediatamente a sua existência (ou, caso já exista, reivindica legitimamente a continuação de sua existência) - e, portanto, justifica uma reivindicação pelo Ser, pelo dever-ser, transformando-a em obrigação do agir no caso em o Ser dependa da livre escolha desse agir. Deve-se notar que com a simples atribuição de valor ao que existe, não importando o quanto haja desse valor, já se decide sobre a primazia do Ser sobre o nada. [...] Portanto, primeiramente não um valor eventual, mas a possibilidade de valor como tal, ela própria um valor, reclama existência e responde à questão de por que deve existir algo que possua tal possibilidade. Mas essa argumentação só será válida quando o conceito de valor estiver assegurado (p. 111-112).

A argumentação de Jonas demonstra que a atribuição de valor, ou bem, reivindica sua existência e dever-ser constituindo-se em obrigação sempre que haja livre escolha. Defende, ainda, que o dever-ser é uma questão de julgamento independente e por estar relacionada ao conhecimento de valor é objeto da filosofia. Do mesmo modo que o autor sugere que a metafísica, no campo da filosofia, deve responder pelas questões de valor que justificam a conservação da vida, essa responsabilidade deve ser discutida em termos de “metadesign”. Ainda em relação ao assunto, em *Voltando-se para a questão do status do “valor”* argumenta a favor do aprofundamento na

[...] teoria dos valores, ou melhor, na teoria do valor como tal, pois somente de sua objetividade se poderia deduzir um dever-ser objetivo e, com ele, um compromisso para a preservação do Ser, uma responsabilidade relacionada ao Ser (JONAS, 2006, p. 113).

A questão do valor no campo do *design* está relacionada à dimensão simbólica - inerente ou atribuída - de artefatos bem como à dimensão emocional que vem ganhando relevância a partir da década de 1980. A ressalva de Fonsêca (2014, p. 121) acerca do pensamento de Jonas merece ser considerada em estudos de *design*: “A ética só funciona com emoções correspondentes e a vivência do que chama de amor. Uma ética racional é quase sempre vazia”. Mesmo considerando que o objetivo central do estudo é compreender o pensamento de Jonas (2006) e investigar indícios contribuintes à elaboração de critérios éticos autorregulatórios para o campo do *design*, situando a vida na Terra no centro do processo, temos presente a atenção em termos de eficácia. Isso posto, procedemos à análise do seu pensamento central em *Princípio responsabilidade* ao qual entregamos na sequência.

Da consciência das consequências de nossas ações sobre o meio decorre a necessidade de outra atitude ou regulação ética, que Jonas (2006) discutiu sob a alcunha de princípio ou imperativo responsabilidade. O autor apresenta o *Princípio responsabilidade* em contraposição ao imperativo categórico de Kant.

222

No imperativo categórico kantiano a orientação é a sociedade de humanos, seres racionais de ação; a coerência está dirigida para o indivíduo, o momento, o agora; seu princípio é constituição subjetiva da autodeterminação. O imperativo formulado estabelece:

[...] haja de modo que tu também possas querer que tua lei máxima se torne lei geral. Aqui, o “que tu possas” invocado é aquele da razão e de sua concordância consigo mesma: a partir da suposição de uma sociedade dos seres humanos (seres racionais de ação), a ação deve existir de modo que possa ser concebida, sem contradição, como exercício geral da comunidade. Chame-se atenção a que para o fato de que a reflexão básica da moral não é propriamente moral, mas lógica: o “poder” ou “não poder” querer expressa autocompatibilidade ou incompatibilidade, e não aprovação moral ou desaprovação. Mas não existe nenhuma contradição em si na ideia de que a humanidade cesse de existir, e dessa forma também nenhuma contradição em si na ideia de que a felicidade das gerações presentes e seguintes possa ser paga com a infelicidade ou mesmo com a não-existência de gerações pôsteras - tampouco, afinal, como a ideia contrária, de que a existência e a felicidade das gerações futuras seja paga com a infelicidade e mesmo com a eliminação parcial do presente. [...] O imperativo categórico de Kant era voltado para o indivíduo, e seu critério era momentâneo. Ele exortava cada um de nós a ponderar sobre o que aconteceria se a máxima de sua ação atual fosse transformada em um princípio de legislação geral: a coerência ou incoerência de tal generalização hipotética transforma-se na prova da minha escolha

privada. [...] se estende sobre uma ordem sempre atual de compatibilidade abstrata (JONAS, 2006, p. 49, 51, 52).

A base da moral do Imperativo categórico está na conduta privada, na lógica poder ou não poder, ou seja compatível ou incompatível e não de validação aprovação/desaprovação moral. A oposição central do *Imperativo responsabilidade* apresentado por Jonas está na orientação para um novo agir humano cuja coerência está nos efeitos da continuidade da vida e se estende ao futuro concreto inacabado que justifica a responsabilidade; a característica de universalidade é a eficácia e o imperativo está formulado de quatro maneiras distintas:

"Aja de modo que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra." "Aja de modo que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade de uma tal vida" ou "Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a terra". "Inclua na tua escolha perante o futuro a integridade do homem como um dos objetos do querer" (JONAS, 2006, p. 50-51).

O interesse do novo imperativo é a política pública e estabelece que podemos arriscar a nossa vida mas não a da humanidade. Não temos o direito de escolher a não existência das gerações do futuro ou colocá-las em risco em função da nossa existência:

Mas o novo imperativo diz que podemos arriscar a nossa própria vida, mas não a da humanidade; que Aquiles tinha, sim, o direito de escolha para si uma vida breve, cheia de atos gloriosos, em vez de uma vida longa em uma segurança sem glórias (sob o pressuposto tácito de que haveria uma posteridade que saberia contar os seus feitos); mas que nós não temos o direito de escolher a não-existência de futuras gerações em função da existência da atual ou mesmo de as colocar em risco. [...] porque, ao contrário, temos um dever diante daquele que ainda não é nada e que não precisa existir como tal e que, seja como for, na condição de não-existente, não reivindica existência. De início, o nosso imperativo se apresenta sem justificativa, como um axioma. [...] além disso, é evidente que o nosso imperativo volta mais à política pública do que à conduta privada, não sendo esta última a dimensão causal na qual podemos aplicá-lo. [...] O novo imperativo clama por outra coerência: não a do ato consigo mesmo, mas a dos seus efeitos finais para continuidade da atividade humana no futuro. E a "universalização" que ele visualiza não é hipotética, isto é, a transferência meramente lógica do "eu" individual para um "todos" imaginário, sem conexão causal com o ele ("se cada um fizesse assim"); ao contrário, as ações subordinadas ao novo imperativo, ou seja as ações do todo coletivo, assumem a característica de universalidade na

medida real de sua eficácia. [...] se estende em direção a um previsível futuro concreto, que constitui a dimensão inacabada da nossa responsabilidade (JONAS, 2006, p. 51-52).

Em um exercício de interpretação e aproximação do *Imperativo responsabilidade* a partir da perspectiva do *design* utilizamos duas chaves analíticas: a primeira denominamos pistas por meio das quais procuramos encontrar possíveis caminhos e, a segunda, chamamos de contradições, justamente por evidenciar argumentos que precisam ser aprofundados e para cuja superação ainda não há indícios. Também utilizamos cinco categorias derivadas de termos usados por Jonas para caracterizar o novo imperativo ao compará-lo com o de Kant: “[...] orientação para o novo agir humano, coerência dirigida para os efeitos de continuidade da vida, características de universalidade e eficácia, formulação da interpretação do Imperativo responsabilidade para o design e direção política pública e extensão podemos arriscar a nossa vida mas não a da humanidade” (JONAS, 2006, p. 51-52). Reconhecemos que as contradições formuladas sob a forma de interrogações, justamente por carecerem de resposta, trazem mais clareza sobre desafios reais.

Em relação à categoria *orientação para o novo agir humano*, consideramos como pista: Capacitação para solução de problemas complexos com ênfase nas reais necessidades humanas e nas condições de manutenção de vida na Terra. Já as contradições são: Como superar um paradigma orientado para o mercado, o lucro, a larga escala e corporações? Como articular este agir em um contexto de inteligência artificial e economia, serviços, indústria?

224

A *coerência* é dirigida para efeitos da continuidade da vida no futuro visando o inacabado que justifica a responsabilidade; a pista pode ser assim desdobrada: Capacitação para as consequências da atuação em todos os níveis incluindo (i) consumo e escala, (ii) metabolização da natureza, (iii) consequências sobre a biosfera, (iv) resíduos resultantes de processos/materiais, (v) resíduos resultantes do descarte de produtos, (vi) liberdade de escolha para as gerações do futuro. As contradições por sua vez são: Como superar o caráter instrumentalizador, metabolizador sistematizado de processos de produção e de corporações que afetam o *design*? Como abordar em capacitações de *design* que não temos o direito de escolher a não-existência de futuras gerações mesmo de colocá-las em risco?

Para as *características de universalidade e eficácia* sugerimos como pista: aperfeiçoamento dos processos metodológicos a partir de critérios relacionados ao princípio responsabilidade e questões relacionadas à vida e a ética. As contradições elencadas foram: Como superar os requisitos centrados no desejo de consumo que orientam processos de *design* e a sustentabilidade financeira das corporações? Como abordar com eficácia considerações relacionadas às ações de coletividade do *design* e da manutenção da vida e das gerações futuras?

As experimentações relacionadas à *formulação da interpretação do Imperativo responsabilidade para o design* - ponto central deste tópico - foram assim expressas: Problematize materiais e processos, ideias, valores, crenças, comportamentos, experiências, contextos e projete de modo que os efeitos da tua criação sejam

compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra. Problematize materiais e processos, ideias, valores, crenças, comportamentos, experiências, contextos e projete de modo que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade de uma tal vida, ou, não ponha em risco por negligência de projeto as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade na Terra. Inclua na tua atividade de projetar a perspectiva de futuro e da integridade do homem e da vida. A contradição identificada foi: Como equacionar o imperativo com os demais critérios de *design* entre eles de viabilidade financeiro-econômica e de mercado?

Em relação a *direção política pública, a pista* sugerida partiu da questão: Contar com organizações e associações relacionados ao *design* para fortalecer políticas de atuação orientadas para problemas complexos e às reais necessidades humanas de modo mais equitativo e menos mercadológico. As contradições apontadas foram: Quais são as possibilidades de atuar em termos de políticas públicas considerando o contexto de regulamentação e estruturação da profissão inclusive no país? Como superar o entranhado relacionamento da profissão com o universo corporativo e ampliar a atuação em outros meios? Como lidar com linhas de indução, financiamento e regulações que, frequentemente, estão submetidas a interesses financeiros e de produção?

Levando em conta à *extensão podemos arriscar a nossa vida mas não a da humanidade; não temos o direito de escolher a não existência das gerações do futuro ou colocá-las em risco em função da nossa existência* a pista levantada foi: a profissão do *design* tem a liberdade de atuar em prol da vida ou contribuir com o seu aniquilamento em uma perspectiva de futuro. As contradições são: como superar o caráter difuso e alienante considerando que a atuação do *design* ocorre de modo *inter, multi* e transdisciplinar reduzindo a noção de efeitos e consequências, e contribuindo para a percepção de uma responsabilidade diluída? Destaca-se que especialmente as contradições devem ser retomadas, em discussões futuras, no sentido de considerar como contribuir para superá-las e amadurecer elementos que precisam ser clarificados e aprofundados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção do pensamento teve dois focos principais: o primeiro, compreender o pensamento de Jonas e o *Princípio responsabilidade* visto que não é um autor do *design*, mas da filosofia; o segundo, analisar e interpretar seu pensamento, bem como selecionar aspectos que pudessem ser entrelaçados com considerações sobre uma ética coerente à vida em uma perspectiva de *design*.

Da filosofia de Jonas depreende-se que suas discussões sobre a natureza e o humano, o *homo faber*, o metabolismo, as questões do existir e do futuro e seu *Imperativo responsabilidade* em um contexto de civilização tecnológica têm muito a oferecer em termos reflexivos ao campo do *design*. Estas questões discutidas em 1979 antecipam preocupações ampliadas por teorizações, análises e consequências relacionadas à crise

ecológica, antropoceno ou capitaloceno, também abordados em nosso escrito. O ponto central, entretanto, está alinhado com a intenção de explorar, provisoriamente, critérios éticos autorregulatórios para o campo do *design*, o que foi realizado por meio das experimentações relacionadas à *formulação da interpretação do Imperativo responsabilidade para o design*.

Finalizamos nos questionando: Como o pensamento de Jonas se dá a pensar ao *design*? O autor discute a instrumentalidade e a ampliação do poder humano sobre a Terra por meio da tecnologia que alongou os braços manufatureiros do *homo faber*. Percebe-se que este alcance está dotado de tal poder que é preciso restringir voluntariamente a extensão e as consequências de sua atuação e diante deste contexto que elabora o Princípio responsabilidade. O *design* é o campo do conhecimento da contemporaneidade que se especializou em transitar entre outras áreas (inter)disciplinares como o equacionador, o hierarquizador de critérios que devem ser sintetizados e configurados em termos estéticos, simbólicos, formais, funcionais, materiais, produtivos, mercadológicos e de utilidade. Neste cenário traduzir o Princípio responsabilidade para o *design* faz todo o sentido para que possa ser considerado ao longo do projeto e do processo. Se partimos da intenção de contribuir com a elaboração de critérios éticos autorregulatórios para o campo do *design* fundamentados no Princípio responsabilidade, este exercício trouxe mais perguntas do que respostas. Tendo em vista que o *design* é uma profissão concebida como processo orientado para a proposição de soluções talvez seja salutar abalar tal característica tão prescritiva e dirigida valorizando dúvidas, incertezas e perguntas relacionadas a responsabilidade, consequências e manutenção da vida no início, durante e ao fim de processos de *design*.

226

REFERÊNCIAS

ARENKT, H. *A Condição Humana*. 13a ed. São Paulo: Editora Forense, 2016.

BÜRDEK, B. *Design, história, teoria e prática do design de produtos*. 2a ed. Blucher, São Paulo, 2010, Livro eletrônico.

CARDOSO, R. *Uma introdução a história do design*. 3a ed. São Paulo: Blucher, 2008.

COLTRO, F. ; BORINELLI, B. *Antropoceno e Capitaloceno: novas perspectivas, velhos combates*. In: *Estado e sustentabilidade : múltiplas e contestadas faces*. Palhoça: Ed. UNISUL, 2020, v. 1, p. 157-176.

FORTY. A. *Objeto do desejo - O design e sociedade desde 1750*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

FIELL & FIELL, *Design des 20. Jahrhunderts*. Köln: Taschen, 2005.

GOMES, I. V. G. N. *Desenhismo*. Santa Maria, UFSM, 1996.

JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade – Ensaio de uma Ética para a Civilização Tecnológica*. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2006.

FONSECA, F. O. *Por uma bioética da responsabilidade: fundamentos de uma filosofia prática a partir de Hans Jonas*. [Tese de Doutorado em Filosofia]. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2009.

FONSECA, F. O. *O pensamento bioético de Hans Jonas - filosofia e civilização tecnológica*. Aracaju: IFS, 2014.

FRY, T. *Becoming Human by Design*. London: Berg, 2012, Kindle.

_____. *Defuturing - A New Design Philosophy*. London: Bloomsbury, 2020. Kindle.

_____. HUMAN, INHUMAN, POSTHUMAN, A., (2020) Hyperobjects, Hyposubjects and Solidarity in the Anthropocene: Anthropocenes Interview with Timothy Morton and Dominic Boyer. In:

Anthropocenes – Human, Inhuman, Posthuman 1(1), p.10.

LÖBACH, B. *Design industrial* - bases para configuração dos produtos industriais. São Paulo: Editora Blucher, 2001 .

MARGOLIN, V. *A Política do Artificial*. Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2014.

MOORE, J. W. *Capitalism in the web of life*: Ecology and the accumulation of capital. Verso Books, 2015.

OLIVEIRA, J. R. Hans Jonas e a filosofia da vida Ontologia, biologia e fenomenologia. In: *Veritas*, v. 66 n. 1, 2021.

PEVSNER, N. Origens da arquitetura moderna e do design. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHNEIDER, B. *Design* - Uma introdução. São Paulo: Blucher, 2010.

UNDP. *Human Development Report 2020* - The next frontier Human development and the Anthropocene. New York: United Nations Development Program.

UNITED NATONS. *Conferences / Environment and sustainable development*. Disponível em: <https://www.un.org/en/conferences/environment/stockholm1972>, Acesso em 18 de dez. 2021.

Submetido: 18 de julho de 2022

Aceito: 18 de agosto de 2022