

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**APROXIMAÇÕES TERAPÊUTICAS DA ANALÍTICA EXISTENCIAL:
PSICANÁLISE E SIGNIFICATIVIDADE**

GIOVANI ZWETSCH GHENO

Porto Alegre

2015

GIOVANI ZWETSCH GHENO

**APROXIMAÇÕES TERAPÊUTICAS DA ANALÍTICA EXISTENCIAL:
PSICANÁLISE E SIGNIFICATIVIDADE**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ernildo J. Stein

Porto Alegre

2015

GIOVANI ZWETSCH GHENO

**APROXIMAÇÕES TERAPÊUTICAS DA ANALÍTICA EXISTENCIAL:
PSICANÁLISE E SIGNIFICATIVIDADE**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado pela Banca Examinadora em 10 de dezembro de 2015.

Banca Examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Ernildo J. Stein
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof. Examinador: Luciano Marques de Jesus
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof. Examinador: Jorge Antônio Torres Machado
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof. Examinador: Mario Fleig
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Profa. Examinadora: Simone Hauck
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente à minha esposa, Fabiana, pelo apoio e parceria indispensáveis para se fazer um trabalho como esse.

Agradeço ao prof. Stein pelo reconfortante instigante convívio ao longo dos anos.

Agradeço a todos professores e funcionários do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS (e da Letras e das Ciências Sociais também) pela acolhida sempre cordial.

Agradeço a meus colegas da filosofia por serem também grandes responsáveis pelo meu aprendizado filosófico.

Agradeço a meus pais, minha irmã e meu cunhado por serem a família calorosa que são.

RESUMO

Esta tese tem como objetivo discutir a relação entre a analítica existencial do Dasein de “Ser e tempo” de Martin Heidegger e a psicanálise, tomada em geral como uma psicoterapia, considerando as possíveis implicações terapêuticas de uma fenomenologia hermenêutica e as possíveis implicações existenciais de uma teoria acerca do sofrimento humano. De início se busca esclarecer a exigência de um conceito de ser humano para esta comparação e também a conveniência de uma pormenorizada explicitação da metodologia que guiará o proceder teórico. São elencados alguns conceitos psicanalíticos e discutidos principalmente quanto à sua constituição estar condicionada por uma interação pessoal histórica e mundanamente determinada. A seguir, existenciais relevantes da analítica existencial do Dasein são trazidos um a um como contraponto às possibilidades de aproximação do seu surgimento e significado teórico com os conceitos psicanalíticos, mostrando que são todos irreduzíveis e pertencentes a compreensões distintas da vida prática humana, ainda que possam ser significativamente complementares em uma tentativa de compreensão mais pormenorizada das existências autêntica e inautêntica do Dasein. Por fim, conclui-se que a analítica existencial do Dasein é uma compreensão da singularização que a compreensão do ser promove ao ser fenomenologicamente mostrada como modo de ser no mundo do Dasein e que isto não a qualifica para tratar pessoas em sofrimento, pois o sofrimento capaz de ser mudado e manejado em um encontro empírico é aquele devedor da historicidade de eventos pessoais representáveis apenas em teorias como a da psicanálise que se dão em remissão de conjunção na significatividade do mundo e que promovem individuação inautêntica do Dasein na decaída.

Palavras-chave: analítica existencial, psicanálise, significatividade, decaída

ABSTRACT

This thesis aims to discuss the relationship between the existential analytic of Dasein in “Being and time” by Martin Heidegger and psychoanalysis, taken as a psychotherapy, considering the possible therapeutic implications of a hermeneutic phenomenology and possible existential implications of a theory about human suffering. At first, it seeks to clarify the requirement for a concept of human being for this comparison and also the convenience of a detailed explanation of the methodology that will guide the theoretical proceedings. Some psychoanalytic concepts are listed and discussed mainly concerning its constitution being conditioned by a personal interaction which is historical and worldly determined. Next, relevant existentials from the existential analytic of Dasein are brought one by one as opposed to the possibilities of approaches of their emergence and theoretical significance to psychoanalytic concepts, showing that they are all irreducible and belonging to different understandings of human practical life, although they may combine significantly in a further attempt to a more detailed understanding of the authentic and inauthentic existence of Dasein. Finally, it concludes that the existential analytic of Dasein is an understanding of the singularity that understanding of being promotes when phenomenologically shown as a way of being-in-the-world of Dasein and that this does not qualify to treat people in suffering because the specific suffering able to be changed and managed in an empirical encounter is that one which is debtor to the historicity of personal events representable only by theories such as psychoanalysis that occur in remission of jointness in the meaningfulness of the world and that promotes an inauthentic individuation of Dasein in fallenness.

Key-words: existential analytic, psychoanalysis, meaningfulness, fallenness

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 CONTEXTUALIZAÇÃO E PRESSUPOSTOS ANTROPOLÓGICOS	
2.1 História da filosofia	11
2.2 Antropologia filosófica	13
2.3 Antropologia subjacente	16
3 ELEMENTOS INTRODUTÓRIOS DA ANALÍTICA EXISTENCIAL DO DASEIN	
3.1 Motivações para “Ser e tempo”	20
3.2 A metodologia filosófica em “Ser e tempo”	23
4 ELEMENTOS CENTRAIS EM PSICANÁLISE	
4.1 Considerações preliminares sobre psicanálise	31
4.2 Motivações para uma nova ciência humana	36
4.3 Conceitos psicanalíticos específicos	40
4.4 Pressupostos e determinações epistemológicas da psicanálise	43
5 O CUIDADO E A PSICANÁLISE	
5.1 A trílice estrutura	48
5.2 Consciência	49
5.3 Ser do si-mesmo e ser do eu	51
5.4 Angústia	54
5.5 Mundidade	59
5.6 Decaída e discurso	62
5.7 Significatividade	71
5.8 Corporeidade	85
5.9 Ser-doente	97
5.10 Preocupação-com	102
6 CONCLUSÃO	
6.1 Retomada das hipóteses	112
6.2 Analítica existencial enquanto tarefa prévia de uma ontologia	113
6.3 Distanciamentos	119
6.4 Aproximações	122
REFERÊNCIAS	130

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem o objetivo de mostrar que, a partir de uma compreensão do que significa, para o ser humano concreto, a analítica existencial do Dasein elaborada por Martin Heidegger, o conhecimento psicanalítico acerca deste ser humano é restrito ao modo de ser existencial da decaída e é fundamentalmente determinado pelo conceito de significatividade, elaborado na primeira seção da primeira parte de “Ser e tempo” (ST).

Esta forma de incluir a psicanálise num trabalho acerca de fenomenologia hermenêutica pretende preservar ao máximo o poder explicativo dos conceitos envolvidos em ambos os conhecimentos para seus próprios âmbitos originários de problemas. Conservando seus significados, será mais possível discursar sobre eles com vistas a uma melhor integração. Entretanto, é esperado que seja muito pouco possível localizar teoricamente equivalências que responderiam por pontos de ligação, em que uma poderia ser uma nota de rodapé da outra, ou que uma explicasse melhor uma parte da outra.

Se a proposta é restringir a atuação da psicanálise, é porque a tarefa aqui é esclarecer o mais filosoficamente possível sua liberação para uma efetividade empírica. Isto na verdade se revelará como uma conquista de independência suficiente de suas teorias e práticas das descobertas acerca do Dasein. Por outro lado, a analítica existencial assumirá o papel de averiguar até que ponto pode inserir suas descrições existenciais como atuantes no mundo das relações reais práticas entre os seres humanos.

Um resultado destes procedimentos será tornar claro o que se quer dizer com existenciais atuantes em relações. Toma-se a psicanálise como uma relação real entre uma pessoa que pede ajuda e outra pessoa que a ajudará, e esta relação é entendida como capaz de alterar os padrões de comportamento culturalmente significativos de quem pede ajuda. O fato de isso poder ser descrito como uma psicoterapia gera consequências para pretensões de atuação em transformações da experiência humana fora deste âmbito.

Assim, se mostrará que a analítica existencial, segundo seus próprios conceitos e objetivos e assim como foi completada em ST, não é uma teoria capaz de dar conta de uma técnica psicoterápica no sentido acima. Será especulada esta possibilidade dentro das restrições que se entende pertinentes para uma teoria filosófica fenomenológica, que, ainda que aplique seu método ao âmbito do mundo da vida, observa nos entes empíricos mais propriamente o seu ser e não o que eles são. Por tratar-se justamente de mostrar o que está oculto enquanto oculto é, a fenomenologia complementa, ainda que em nível ontológico, o que os entes já são e não vão deixar de ser devido a esta tentativa de mostraçãõ do fenomenólogo.

O roteiro será o seguinte: primeiramente, uma breve passagem pelo modo de entender a filosofia adotado pelo presente trabalho, assim como que relação isto tem com um conhecimento que pretende ser sobre o ser humano. Em seguida apresenta-se a colocação preferencial do autor acerca do que significa a elaboração do constructo Dasein em ST, para logo depois, por outro lado, também apenas lançar o que de relevante sobre psicanálise caberá à presente argumentação.

A parte mais extensa do caminho será a que percorrerá alguns existenciais do Dasein escolhidos pelo autor sob o critério de esclarecerem mais privilegiadamente uma possível compreensão da relação entre a analítica existencial e a psicanálise como psicoterapia. Por fim, serão retomados os pontos a que se entende ter chegado com maior consistência e esboçadas conclusões que distanciam ou aproximam os saberes em questão.

As aproximações terapêuticas da analítica existencial serão executadas conforme a ambiguidade do genitivo da expressão: por um lado aparecerá no texto o que de curativo ao sofrimento de uma pessoa real pode-se creditar ao exercício da fenomenologia hermenêutica – praticamente nada, a não ser o alívio de finalizar um trabalho como o do presente autor – e, por outro, deverá ficar evidente que se atingiu a meta de sanar dúvidas a respeito de para que serve a analítica existencial, quando comparada à ação de assumir responsabilidade sobre o tratamento do sofrimento de uma pessoa que solicita ajuda.

Conforme a presente tese, a psicanálise não exclui a analítica existencial, mas num certo sentido, filosoficamente explicitado, a complementa, ao expandir a descrição do modo em que se dão os eventos da significatividade do mundo na decaída. E como sabemos que a existência inautêntica é tão importante para o Dasein como a existência autêntica, do ponto de vista da analítica existencial, não podemos dizer que a psicanálise constitua um conhecimento menor sobre a estrutura ontológica do ser humano que uma analítica existencial do Dasein.

Mas quando consideramos, por outro lado, qual é a possível contribuição da analítica existencial à psicanálise, temos que reconhecer que estaremos falando de um renovado fornecimento de condições de possibilidade. O ponto é descrever condições de possibilidade de quê? A riqueza oferecida pela analítica existencial é seu esforço em não elaborar descrições meramente empíricas ou ônticas, mas adentrar em um âmbito de compreensão prévio, uma tomada de si originária e metafisicamente relevante. Sabe-se que Heidegger foi meticuloso – e acredito que convincente – em descartar o papel de uma consciência reflexiva para esta compreensão visada. O que é tornado possível com a analítica existencial é que o ser humano já sempre seja em meio aos entes intramundanos e tenha que compreendê-los para autocompreender-se dispondo do conceito de ser somente como uma compreensão de ser

sempre operativa nesta abertura de mundo própria.

A estrutura do cuidado é o que surge de útil. Assim, podemos descrever que a novidade da analítica existencial que é propícia à psicanálise é o fornecimento de um modelo de compreensão e interpretação da existência humana a partir de um modo de ser do ser humano que é impossível de ser explicado por enunciados científicos da biologia ou da sociologia, que não necessita de narrativas míticas ou religiosas acriticamente assumidas para fazer sentido e que abre um novo espaço em que os significados a partir dos quais o ser humano se compreenderá respeitem uma semântica remetida unicamente ao mundo da significatividade humana, enquanto a mundidade deste mundo seja essencialmente determinada pelo modo de ser (seja um existencial) do Dasein.

A presente tese se propõe, portanto, a ampliar o conhecimento das contribuições da analítica existencial à psicanálise sob o ponto de vista da delimitação de uma significatividade não devedora dos dualismos sensibilidade/razionalidade ou mente/mundo. Com isso, abrem-se questões que nos desafiarão a dar conta de uma conciliação entre a grande variabilidade cultural da expressão do fenômeno humano e os princípios pretensamente universais tanto do universo de sentido psicanalítico quanto dos existenciais da fenomenologia hermenêutica de Heidegger.

2 CONTEXTUALIZAÇÃO E PRESSUPOSTOS ANTROPOLÓGICOS

2.1 História da filosofia

O trabalho filosófico vem há vinte e cinco séculos ocupando um certo número de pessoas com atividades intelectuais das mais variadas possíveis. Pode-se dizer que o surgimento do modo filosófico de o homem adquirir conhecimento confunde-se com o surgimento de todo um novo modo humano de viver e relacionar-se com seus semelhantes humanos e com as coisas que o circundam. Vem da Grécia antiga alguns escritos de alguns homens que, a partir de novidades que apareciam em sua vida prática, iniciaram a produção de enunciados linguísticos carregados de um novo poder de relação com esta mesma vida prática.

Platão e Aristóteles foram os principais responsáveis pela criação de muitos destes novos enunciados, que desafiavam os modos práticos de relacionar-se com o mundo em volta da época. O comum era a produção de enunciados predominantemente determinados por conjuntos de crenças hoje chamadas míticas, uma espécie de modo propositalmente solto de relacionar-se com narrativas herdadas de ancestrais de modo a organizar a compreensão sobre a própria vida.

Portanto, antes da filosofia, certamente já havia modos de os homens compreenderem a si mesmos, às suas atividades e produções e aos ambientes em que organizavam-se socialmente. A novidade foi deixar de lado narrativas herdadas que vinham organizando a vida com um relativo sucesso, para propor uma nova atitude diante do que parecia já estar interpretado e compreendido. E se um homem se admirasse com um trovão? E se além da narrativa mítica, algum outro recurso cultural pudesse ajudar a aprimorar a inserção do homem em sua própria vida e a diversificar de modo prático e efetivo a compreensão dos acontecimentos humanos?

Devido ao fato de que muito deste novo modo de falar implicava uma ruptura com o modo comum de comportar-se diante da vida prática como um todo, logo percebeu-se que estes enunciados tinham o poder de transformar o próprio mundo em volta. Este curto-circuito linguístico, de que o modo de falar seja capaz não de tornar mais abrangente minha inserção na vida prática, mas de, de alguma maneira, fazer surgir a vida prática como algo mutável a partir do meu conjunto de elocuições, deu condições a este novo discurso de desenvolver uma autonomia sem precedentes em relação à vida prática. Dar origem ao mundo pela própria fala, assim nasce o que muitos chamam de racionalidade.

O interessante é que, mal havia nascido a filosofia, em seguida já se propôs tentar

desenvolver esta filosofia em direção a um maior aprofundamento, ou a um passo inicial para qualquer trabalho dentro da própria filosofia, e, assim, Aristóteles chamou-a de primeira. Algum tempo depois, em uma reorganização editorial, o conjunto destes escritos deste autor ganhou o nome de metafísica. E, por circunstâncias históricas determinadas, ‘metafísica’ acabou tornando-se o que hoje poderíamos chamar de uma área de conhecimento, na qual muitos autores ainda creem haver um objeto a ser conhecido.

Mas estas circunstâncias históricas têm determinações tanto culturais como filosóficas. Ou seja: o nascimento da filosofia trouxe a possibilidade de o discurso ter uma relação com sua própria história diferente daquela que tinham os enunciados cotidianos míticos a partir de narrativas míticas. Até hoje especula-se qual é a especificidade desta historicidade, e chegou-se até a acreditar que um discurso filosófico pudesse, sob algum aspecto muito decisivo, ser a-histórico.

Pois aqui é conveniente introduzir a analítica existencial feita por Martin Heidegger em “Ser e tempo” como uma das tantas novas tentativas modernas de delinear esta filosofia primeira. Uma tal tarefa filosófica pode ser descrita como um conjunto de enunciados que daria justificação ao modo filosófico de abordar a vida prática do ser humano. O ponto distintivo desta proposta heideggeriana, e que a faz uma proposta *sui generis*, é justamente o seu modo novo e peculiar de relacionar-se com a própria historicidade.

Esta própria historicidade seria a chave de abertura de uma diferente interpretação do discurso filosófico. É decisivo para Heidegger a sua herança filosófica quanto à metafísica e a forte influência que a Escola Histórica alemã teve sobre a seu modo de lidar com conceitos. Chegara a filosofia, após Hegel, ao pleno domínio de sua racionalidade ou haveria mais o que descobrir sobre este comportamento humano? As entidades absolutas e os conceitos universais estariam determinando a ascensão histórica humana em direção a eles ou teriam os conceitos humanos uma historicidade própria? Que história é essa? De quem é essa história?

Assim, a hipótese de que há uma série de condições históricas para que um ente dentre tantos outros seja o único a formular a pergunta pelo ser põe à vista um acontecimento que marca a abertura a uma historicidade tal que, ao participar do próprio dar-se conta de si mesmo deste ente, ela não pode mais ser remetida a um tempo eterno e mudo vivendo em si mesmo fora deste ente, mas está contida no modo de ser finito deste ente. A compreensão do ser está no centro da historicidade humana porque é uma compreensão necessariamente situada hermeneuticamente – em círculo com a autocompreensão e a compreensão do ser dos entes –, e é a compreensão que constitui o único ser conhecido que conta sua própria história.

Contar a própria história não é estar fora de si mesmo, mas é o contrário: é justamente

transcender o tempo eterno físico e teológico e o tempo biológico fugaz e repetitivo, e compreender-se sempre já situado em sua própria temporalidade. Delimitar o modo de justificar o próprio pensar dentro destes parâmetros é transformar a filosofia em sua própria tarefa. Chamar esta filosofia de primeira em nada ajuda a descobrir qual seria a segunda, a terceira, e assim por diante. Mas descrever o modo de ser do ente que pergunta pelo ser revela que há uma ontologia possível em versão paradoxalmente fundamental, e Heidegger tenta fazer isso em “Ser e tempo”.

Esse modo de contar um certo desenrolar da história da filosofia tem o objetivo de aproximar a analítica existencial de “Ser e tempo” de um percurso prático do ser humano em torno de si. Há ciências que descrevem outras autocompreensões práticas do ser humano, e, dentre elas, a psicanálise é uma das mais recentes e mais provocativas, ao especular sobre o fenômeno da construção conjunta por duas pessoas, a partir de uma situação de estranhamento consigo mesmo de uma delas, do sentido da experiência e da experiência de sentido desta pessoa. Há como tentar aproximar psicanálise e analítica existencial para compará-las e descobrir o que há de uma na outra e vice-versa, mas talvez construir uma compreensão conjunta com as duas mostre mais sobre o que elas são e sobre aquilo em que elas estão interessadas.

2.2 Antropologia filosófica

Que importância teria uma antropologia filosófica bem desenvolvida para o presente trabalho, tendo em vista que se discutirão conceitos da metafísica, da analítica existencial e da psicanálise? Uma ciência do homem bem elaborada e constituída estaria pressuposta ao se falar do ser humano sob aspectos específicos. Mas o quão específico pode ser a centralização da essência humana no ser, na mente, no Dasein ou em uma vida determinada em sua maior parte por um inconsciente dinâmico?

Primeiramente, em se tratando do ser humano, mesmo um discurso que se pretende experto parece sentir-se justificado ao encontrar disponíveis em si mesmo premissas e modos de falar. Afinal de contas, no momento em que alguém fala algo, está falando, de algum modo, enquanto um ser humano. Assim, o modo de colocar o discurso já é um modo de compreender o ser humano.

Iniciemos por uma mera distinção: um texto tem um autor, um enunciado científico pretende não ter. Durante todo o percurso deste texto, em princípio, ele tem um autor. Uma

possível proposta talvez fosse que o autor enunciasse conceitos e seu entendimento sobre eles, como, por exemplo, os conceitos expressos na analítica existencial do Dasein de Heidegger e sua relação com os conceitos investigados e criados por Freud no seu trabalho em torno de uma nova compreensão do psiquismo humano. Conforme o exemplo, o autor, ao discorrer sobre os conceitos, discorreria também sobre sua compreensão dos conceitos. Bem, aqui já se poderia notar uma diferença entre discorrer sobre conceitos e discorrer sobre a sua compreensão dos conceitos. Mas, é real esta distinção? É possível, ao compreender conceitos, discorrer sobre eles sem compreendê-los? Que distância tenho eu da minha compreensão?

Pode-se resumir a área de conhecimento da ciência contemporânea em geral como devota de uma ontologia do senso-comum (existem objetos físicos reais e em grande parte independentes de mim) e de um método epistêmico de criar evidências sob a forma de novos enunciados por coerência instrumental – uma coerência derivada do quanto enunciados empíricos embaixadores criados podem aumentar o grau de verdade de outros enunciados empíricos alvo, desde que a sintaxe de ambos enunciados em ambos momentos do método obedeçam às mesmas regras sintáticas da língua natural ordinária e de postulados lógico-matemáticos.

Pra que serve então, o conhecimento científico, se não se contenta só com a efetividade da ontologia do senso-comum? Ora, aqui procuramos descobrir o que quer dizer conhecer mais um objeto que já conhecemos. Em primeiro lugar, conhecer mais é uma expressão que tenta mostrar o quanto o conhecer pode vir em graus diferentes. Conhecer mais não é apenas conhecer, mas conhecer ainda outros aspectos daquele mesmo corpo material previamente conhecido. O conhecer mais não nos faz conhecer o objeto de modo diferente do que conhecíamos, mas, sim, ao expandir a pesquisa para dentro do que significa aquela já conhecida e própria materialidade do corpo material, ela amplia a possibilidade de invenção de novos modos de relação do material, e isto fornece mais manuseabilidade do corpo material que já estava na mão, mas era manuseado com menor habilidade, em função de menos relações.

O acúmulo destes novos modos de uso de corpos materiais passou a ocupar em grande proporção o campo de conhecimentos relevantes para a vida prática humana. Novos corpos materiais são criados a partir de antigos e a direção desta remontagem aponta para o incremento de domínio sobre situações problemáticas práticas da vida humana. Graças a novos corpos materiais o ser humano alcançou pelo menos o poder de viver, em média, mais anos de vida e com menos doenças, de lançar para muito longe ou guardar mais informações e de mover-se com mais facilidade e rapidez pela superfície da Terra.

Estes três modos de avançar representam uma abordagem antropológica e são aplicáveis

às ações de um indivíduo. Há um modelo de indivíduo que serve para guiar o trabalho da ciência, de modo que os novos produtos possam ser usados por ele. As características deste indivíduo que são relevantes para que ele seja beneficiado pelo trabalho da ciência são apenas uma parte de muitas possíveis de se desenvolver. Estas três possibilidades correspondem a três desejos: querer viver sem doenças e por mais tempo, querer ter mais informações e querer locomover-se mais rápido. Pode-se pensar que estes três não sejam os únicos desejos de uma pessoa. Mas estes três são desejos que cada vez mais podem ser satisfeitos com o auxílio da ciência. Um grande número de pessoas aceitaria a oferta de uma maior satisfação destes desejos, mesmo que estas pessoas não estivessem priorizando em suas vidas correntes atingir estes objetivos.

Assim, pode acontecer que quem escolhe qual desejo será satisfeito não é um indivíduo, nem um grupo qualquer de indivíduos, mas um grupo que percebe o que será aceito pelos outros como algo bom de se querer realizar, mesmo que não corresponda diretamente às prioridades daquela pessoa ou daquele grupo. Ou seja, é possível trabalhar com ciência para oferecer produtos para outros sem perguntar antes o que é que estas pessoas querem ou priorizam em suas vidas. Isto faz da ciência um conhecimento livre, desconectável das reais necessidades dos indivíduos alvo, e efetivo desde que escolha bem o que será aceito pela maioria independentemente de outros desejos ou mesmo de necessidades coexistentes.

Na medida em que na ciência as finalidades sejam determinadas com bastante especificidade e as satisfações ofertadas sejam aceitas por um bom número de pessoas, ela produz o efeito de tranquilizarmo-nos de que o mundo possui uma coerência interna que ele deve a ele mesmo, e também de que esta coerência é reproduzível em enunciados verbais testados em experimentos que reproduzem condições do mundo em pequena escala, tudo isso garantido e confirmado pela nossa capacidade linguística, lógica e matemática. Por isso a ciência funciona e é amplamente aceita: todos usamos seus produtos, desde medicamentos até pontes. Respondendo, então: a medida do grau de verdade da ciência, que parecia estar na força interna da relação enunciados-experimento, repousa, em última instância, na nossa ansiedade de viver no mundo. Mais remédios, mais telecomunicações, mais pontes: uma maior desenvoltura no mundo.

O discurso até aqui feito sobre conceitos que envolvem o método científico ocupou-se com a ligação entre a ansiedade com a coisas da vida e a verdade sobre as coisas da vida. Por mais que a ciência, ao descobrir novos enunciados verdadeiros, acabe por abrir um leque de novas pesquisas que apontam para enunciados ainda não tão verdadeiros, o resultado que chega às prateleiras é confortador, acima de tudo. O trabalho é orientado de acordo com alguns desejos

humanos, e os resultados da ciência serão tão universais quanto forem estes desejos. Resta saber a que concepção de ser humano ela serve.

2.3 Antropologia subjacente

Podemos levantar a hipótese de que, em uma antropologia, os resultados serão obtidos a partir dos elementos que se coletar no ser humano que já existe inteiro. Há elementos antropológicos sempre pressupostos ao se tratar do ser humano, seja qual for o nível do discurso, sempre em função de o que se pretende com o conhecimento a ser construído.

A vida em primeira pessoa, o eu, é um modo de existir familiar à maioria das pessoas. Mas também para a maioria das pessoas esse eu pode ser avaliado. Essa característica pode ser abordada a partir do que estaria como base de um comportamento humano comum que é o perguntar: "Como está?". A resposta a esta pergunta exige uma capacidade de totalização momentânea, em que algo muito próximo a "isso que sou eu neste momento" será procurado, identificado e avaliado. Ora, quem faz esta procura, identificação e avaliação é o mesmo que está sendo procurado. Todo comportamento linguístico mostra intrinsecamente esta dissociação necessária. Heidegger descreve o modo mais inicial de como alguém se sente no momento como a mais indiferente e inofensiva indicação de como o "ser" é levado ao seu "aí": o fio que puxa a análise da distinção ôntica do Dasein, seu ser ontológico, é o estado-de-ânimo, correspondente a um "como alguém está e como anda".¹

É importante antecipar que a pergunta de Heidegger visa abrir uma compreensão diferente das vivências afetivas cotidianas. Ele faz descrições de comportamentos ônticos, mas pretende estruturá-los ao modo de ser fenomenológico em nível ontológico, como constituindo o modo de ser existencial do ser humano. Mas como dizer de um existencial que ele significa uma experiência para o Dasein?² Será uma boa via caracterizar um sentimento de situação como experiência? A experiência parece requerer alguma esperada ou implícita contrapartida (ou participação) do mundo – e é definitivo aí que o existencial da angústia se diferencie do medo em geral, porque há um novo sentido procurado em que ela não se dá no mundo. Há relação entre angústia e mundo, mas: como chamar de experiência e ao mesmo tempo diferenciar de uma relação de caráter empírico?

Ou, então, o que justamente podemos tentar com esta descrição é fornecer às relações

¹ HEIDEGGER, 2012. p. 385.

²STEIN, 2000. p. 177.

de carácter empírico um novo e delimitado papel frente ao constructo Dasein. Assim, experiência poderia ser usada como palavra de descrição existencial, mas o modo de relação com o mundo empírico, quando tratar-se da angústia enquanto sentimento se situação especial, é essencialmente diferente do modo como um sintoma psíquico se dá enquanto experiência de mundo no mundo.

Mesmo considerando aquela pergunta como retórica, de simples função fática, de cumprimento ou início de conversação, há um sentido especial em que ela guarda semelhança com a pergunta do médico: "Como está?" – seja qual for a versão desta pergunta médica como: o que se passa? qual é o problema? o que houve? etc.

Num primeiro momento parece que a pergunta do médico supõe que algo não esteja bem, ou seja, escolha a situação habitual em que uma pessoa está quando procura profissionalmente o médico. Esta obviedade transformaria a sua pergunta em retórica ou fática também: em geral já está socialmente estruturado o sentido de alguém procurar um médico: algum evento relacionado ao seu corpo não está de acordo com a autoavaliação de bem estar. O corpo próprio envolve uma compreensão muito específica de si mesmo, que pode ser mostrada, por exemplo, numa possível resposta a esta pergunta: "sinto-me muito fraco".

Se minha perna não sustenta o peso do meu corpo ou se o meu braço não segura com firmeza coisas que quero segurar, então estou autorizado a me expressar significativamente, sem erro, de que "estou cansado". Mas como ocorre que a performance fisiológica de uma parte de meu corpo possa ser adequadamente interpretada como um evento que ocorre a mim? Como posso nomear partes de mim em separado e ao mesmo tempo representativas do todo do meu bem estar?

Mas seja qual for o modo de incluir a mim mesmo como o conteúdo de uma sentença (como nesta sentença que está sendo escrita), o complicador é que nosso funcionamento fisiológico corporal tampouco é regulado somente por homeostase tecidual, mas pode ter seu comando endereçado a uma instância de mobilização do ambiente social: a fala. Esta instância é capaz de receber informações de desequilíbrio de um modo suficientemente semelhante ao modo como as células e tecidos contíguos recebem. Mas se o comportamento receptivo envolve mobilização para modificação do estado de desequilíbrio, os tecidos respondem através da síntese de proteínas específicas à reparação do tecido em desequilíbrio, já a fala responde com formulação de um pedido de ajuda direcionado para fora do corpo, para o ambiente.

Isto realmente pode implicar em o quão importante é poder responder "como está" para um ente que pode receber ajuda externa ao seu corpo para a homeostase interna. Quando Freud começou a inventar a psicanálise, um encontro pessoal de significação bastante específica já

estava – não só desde Hipócrates, mas provavelmente há milhares de anos – social e suficientemente estruturado.

A cooperação estimulada em primitivos homens caçadores-coletores é um exemplo de como a espécie pode se beneficiar quando um indivíduo é capaz de expor aos outros seu desejo pessoal. Hienas buscam comida em grupo, assim como formigas têm tarefas alimentares socialmente distribuídas e estratificadas, então: será que a específica habilidade de poder dizer "não me sinto bem, me ajude" e ser entendido por outro indivíduo do grupo é tão decisiva para a humanidade do homem? A cura pela fala pode ter uma antropologia subjacente vinda desta habilidade, no sentido de que seus pressupostos incluiriam uma concepção inevitavelmente social do homem.

A partir dos parágrafos 15 a 18 de *Ser e Tempo*, pode-se tentar usar este modo de falar de Heidegger para se afirmar que os seres simplesmente existentes fazem parte da autocompreensão do Dasein de um modo diferente do que os entes disponíveis fazem, e, a partir desta afirmação, buscar nesta determinação pela significatividade do mundo humano algo que nela tenha um eco antropológico. Não se está só aqui fazendo uma separação entre o que seria o mundo da cultura humano e as coisas simplesmente dadas no mundo. A distinção que se procura é na verdade a exibição do modo como a compreensão de si do Dasein perpassa o ser dos entes intramundanos: ela se encontra ao modo da própria autocompreensão inevitavelmente. Assim, os entes intramundanos serão compreendidos sempre a partir desta autocompreensão e cada um destes entes intramundanos vem a mostrar-se segundo seu significado para o Dasein, a partir de sua relação com o Dasein.

Os entes simplesmente existentes e os entes disponíveis se distinguem enquanto respondem à significatividade do mundo em que se dá o Dasein. Não existem antes as coisas que serão encontradas pelo Dasein aleatoriamente em um mundo desconhecido. O ser-no-mundo do Dasein já é desde sempre em-um-mundo humano. E, do ponto de vista objetivo, a evolução do ser humano a partir de primatas antropoides se deu já dentro de um mundo em que as coisas vinham de encontro ao gênero homo há milhões de anos ao modo de cultura.

Neste sentido, se poderia pensar que a cultura é prévia ao ser humano, mas isto tampouco pode ser concluído. Ela não é prévia nem posterior ao surgimento do homem porque o mundo da cultura faz parte da autocompreensão do homem: no momento em que se dá o surgimento do mundo humano, já está lá uma pedra lascada como um machado ao lado de uma pedra não lascada e que não será usada como um machado. Quem colocou aqueles dois diferentes entes no mundo não foi nenhum ser humano, mas desde que houve um ser humano que passou a se relacionar de modo prático com estes entes a partir de sua autocompreensão

como compreensão de si e como compreensão do ser dos entes, o machado e a pedra recebem estes nomes, pois seu modo de existir se dá a partir de seu encontro com aquele ser humano, o que se dá dentro do mundo da significatividade humana.

O quanto uma analítica existencial poderá ser importante para a antropologia também se pode justificar pelo que esta imersão hermenêutica provoca no conhecimento científico prévio da antropologia. O que pareceria uma tomada de uma nova consciência é na verdade tudo menos isso: é o descarte da consciência como elemento-guia da relação com o mundo. Vejamos um comentário de Stein a partir da citação de Goethe ‘a experiência é apenas metade da experiência’, em que se pode pensar a relação entre pensar filosófico e conhecimento empírico.

“Teríamos, então, aquilo que, para Heidegger, é constituído pelo modo de ser no mundo, aquilo que, enquanto sentido, nos dá o horizonte em que nos situamos com nossas experiências empíricas. Essa interpretação nos levaria a uma quinta modalidade de leitura que completa a anterior: a experiência nunca se reduz ao domínio da causalidade ou acontece simplesmente num mundo exterior. Todos os objetos do conhecimento empírico como eventos, coisas, leis, experimentos, decisões e escolhas, já sempre estão mergulhados numa dimensão de compreensão que não é de caráter reflexivo, mas que, simplesmente, resulta do nosso próprio modo de ser no mundo.”³

Uma radicalização deste modo de entender o pensar humano nos lança em direção a um ser humano diferente do ser humano dual. Entretanto, uma nova forma de descrever o homem a partir de um ver privilegiado do que ele já é, vai enxergar ainda tudo e somente o que ele é. O ver fenomenológico usado por Heidegger na analítica existencial tem uma lente bem determinada: a pergunta – a se provar como metafísica – pelo sentido do ser. Se a descrição resultante desse ver pode ser chamada de antropologia é algo extremamente duvidoso, ainda que ela possa ser usada como recurso teórico para a formulação de problemas e compreensões já esboçados em ciências que lidam com o homem real que existe.

Não creio que a analítica existencial, que foi feita como análise preparatória de um perguntante, seja um exemplo de antropologia possível. Ela não conhece o homem, apenas sua estrutura ontológica fundamental. Simplesmente considerar que em ST há uma antropologia e oferecê-la⁴ com este rótulo a algum outro conhecimento que trate de seres humanos, como a psiquiatria, por exemplo, é uma atitude leviana.

³ STEIN, 2006. p. 104.

⁴ WERTZ, 2012. p. 365.

3 ELEMENTOS INTRODUTÓRIOS DA ANALÍTICA EXISTENCIAL DO DASEIN

3.1 Motivações para “Ser e tempo”

Por que surge a analítica existencial? De qual tarefa filosófica esta análise preparatória surgiu?

“Ser e tempo” é um livro sobre metafísica. Heidegger pretende continuar uma tradição de pensamento que ele alega ter sido deixada pra trás. Segundo ele, há ainda uma tarefa por fazer. Ele explica isso no epílogo de ST, citando um trecho de *O Sofista* de Platão. Ele acredita em Platão, quando este diz que sempre entramos em aporia quando vamos falar sobre o ser. Portanto, ST é um livro de metafísica no sentido de tomar um problema metafísico como ponto de partida de seu trabalho filosófico. Ainda resta detectar se o trabalho filosófico de Heidegger em ST continua metafísico como o que Platão deixou. Heidegger reformula o problema a que Platão chegou, escolhendo perguntas que o instigam a formular a sua investigação.

As perguntas são: "Temos hoje uma resposta à pergunta sobre o que pretendemos significar propriamente com a palavra 'ente'?" e "Estamos hoje ao menos perplexos por não entender a expressão 'ser'?". A partir desta posição, Heidegger decide iniciar a investigação com uma introdução de quarenta páginas para esclarecer qual será sua meta, e o caminho de investigação requerido por este propósito. Ainda no epílogo ele coloca o objetivo do tratado ST: "A elaboração concreta da pergunta pelo sentido de 'ser'"⁵.

Aqui, toma-se como premissa que para se elaborar uma pergunta é válido levar em conta que tipo de comportamento é o perguntar e quem vai executá-lo. Assim, um dos primeiros passos e um dos mais decisivos é a elaboração de uma perguntologia pré-antropologia. Heidegger tinha um plano de promover uma destruição da metafísica, e isto em função de alguns motivos. No meio do caminho para esta tarefa, Heidegger reconhece que há um ponto que não pode ser ignorado ao se pesquisar acerca do ser e do ente: toda possível compreensão do ser ou do ente passa por um único tipo de ente⁶. Este afunilamento do caminho filosófico surpreende pela radicalidade – a compreensão que interessa, para o filósofo, é a compreensão filosófica, e este modo de compreensão é um dos modos de compreender deste mesmo ente. A partir de uma mesma pergunta, Heidegger faz coincidirem necessariamente através de um mesmo ponto dois caminhos: o que leva à compreensão do sentido do ser e o que leva ao ente

⁵ HEIDEGGER, 2012, p. 31.

⁶ STEIN, 2000. p. 155.

que compreende o ser.

Não só aquilo que se busca por meio da compreensão exigiria o reconhecimento do ente preferencial – o único ente que reúne em si a possibilidade de compreensão conjunta do ser e do ente; como também a tarefa de compreender, quando se trata de filosofia, exige que seja explicitado tudo que torna possível qualquer compreender. Pois, se a tarefa de compreender é uma tarefa filosófica; então, o próprio compreender deve fazer parte daquilo a que se propõe como tarefa compreender.

Assim, não se trata apenas de mostrar que uma questão metafísica central como a questão acerca do sentido do ser deve ser reformulada, mas, sobretudo, que o estado inadequado da questão, conforme nos foi legada pela tradição, não evidenciava um adequado trabalho metodológico, de modo que a reformulação atinge o método filosófico em cheio, em um nível que não envolve somente uma crítica do léxico e da semântica filosóficos em uso.

Vejamos alguns pontos a se considerar a partir daqui:

1. O porquê de a tarefa proposta por Heidegger atingir em cheio o método filosófico pode estar na própria questão alvo da tarefa.

2. A pergunta acerca do sentido do ser ela mesma exige que o perguntar seja esmiuçado em sua estrutura e em suas pretensões.

3. A perguntologia de Heidegger é explicitada no início de ST, e ela é parte decisiva da justificação filosófica do trabalho proposto. De onde vem aquela perguntologia?

4. Por que, por fim, esta perguntologia está implicada entre as motivações para uma antropologia (ainda que uma incipiente antropologia filosófica existencial)?

O fato de Heidegger fazer duas perguntas se aproximarem também exige que se explicito o que significa, neste momento, perguntar. Primeiramente, o que significa perguntar pode ser explicado por alguma teoria da comunicação, a partir da relação entre dois falantes de uma mesma língua natural. Mas este significado de perguntar responderá sobre o perguntar comunicante da língua natural – aquele que é o *logos* conhecido dos gregos, em que os enunciados provocam síntese, e isto está explicado em ST.⁷

Perguntar é, em último caso, sempre um ato humano aprendido no viver com outros seres humanos. Para fazer este ato de perguntar migrar de um diálogo humano, em que se sintetizam em juízos linguísticos a experiência interpessoal, para uma prática filosófica, deve ficar claro o ponto em que o filosofar se aparta, ainda que apenas metodicamente, deste dialogar. Não é à toa que a aporia platônica é colocada como marco inicial de ST: a aporia pode não ser

⁷ HEIDEGGER, 2012. pp. 113 e 449.

necessariamente um ponto de recuo. Se a aporia for um obstáculo colocado ali pelo “objeto” da compreensão para mostrar que este caminho não levará até ele, então este próprio aspecto do objeto pode ser apreendido de modo a provocar o surgimento de uma pergunta que incide, não mais no objeto, mas em outro aspecto ou mesmo no próprio perguntar. Bem, até que ponto a compreensão de uma pergunta leva até sua resposta ou até seus pressupostos? Pode a dificuldade em se elaborar uma pergunta remeter mais explicitamente aos seus pressupostos?

É importante colocar que a decisão pela melhor atitude diante de uma aporia é uma ato do mesmo ente perscrutador. Se há que deixar de proceder de um modo e criar um outro modo para poder progredir, esta troca ou separação se dá dentro de um mesmo ente.

É por isso que não adianta apenas dizer que Platão ou Aristóteles deveriam ter se preocupado mais em estudar o funcionamento da linguagem. Como se eles pudessem sair de aporias observando a estrutura dos enunciados para descobrir onde está o erro no processo de atribuição de significados. Aprender o que é significado pode não estar entre as exigências de uma pergunta filosófica. Quando se tenta resolver o problema entre a linguagem e seus possíveis referentes no mundo, já se desistiu de aprender com a aporia platônica. Se uma pergunta pretensamente filosófica nos leva a desistir de continuar, ela não deixa de ser uma pergunta, mas pode ter deixado de ser filosófica.

Saber como funciona a linguagem para não ser enganado por perguntas é um modo de trocar de problema, e não rever sua tentativa malograda. O malogro da pergunta filosófica continua mostrando o perguntar filosófico em sua vicissitude, já que o perguntável não foi convidado à responder como se convida alguém para conversar: uma pergunta mal feita em um diálogo não é capaz de encerrar o diálogo, pois poderá ser sempre refeita pelo perguntante se ele se der conta do mal entendido ou mesmo respondida pelo perguntável com outra pergunta, e neste segundo caso tampouco foi interrompido o diálogo.

É como pensar que, se estou filosofando e minha pergunta me levou a um beco sem saída, é porque há algum problema; entretanto, neste caso, permanecemos pensando um problema filosófico e, portanto, a filosofia permanece, ainda que com uma pergunta não completamente elaborada em mãos. Porque, para saber que estou com uma pergunta filosófica não completamente elaborada em mãos, preciso filosofar; já para saber se fiz uma pergunta mal elaborada em um diálogo da língua natural basta eu ouvir o que meu interlocutor responde, e aqui responder tem o sentido de manter na prática a comunicação, o diálogo, não de oferecer a resposta correta para aquela pergunta.

3.2 A metodologia filosófica em “Ser e tempo”

Heidegger, em ST, chegou a esboçar aspectos da relação entre a tarefa da analítica existencial e a antropologia, psicologia e biologia. A necessidade de abordar esta relação surge do esclarecimento de que tipo discurso sobre o ser humano estará sendo elaborado em tal tarefa filosófica.

A motivação que leva Heidegger a abordar o ser humano ao modo da analítica existencial tem a ver com a pergunta pelo sentido do ser, com a vicissitude metafísica desta pergunta. Mas, ao chegar ao constructo Dasein como ponto de passagem obrigatório para uma ontologia possível, a pergunta “o que é o homem” adquire importância⁸, e ele desenvolve todo um capítulo (§10 de ST) para situar o que seria tratar fenomenologicamente do homem neste caminho em direção a outro fenômeno.

Ocorre que todo discurso filosófico sobre o homem que necessite de um sujeito sobre o qual se discursará deverá dar conta do modo de ser desse sujeito. Não adianta dizer que é uma coisa pensante se não se busca clarificar este caráter de coisa disto que pensa. Heidegger delimita o discurso filosófico em relação a uma psicologia empírica semelhantemente ao modo como o faz Max Scheler⁹. Para Heidegger, importa como Scheler propôs que o ser-pessoa é determinado por atos característicos. Mas estes atos não são psíquicos, pois não podem ser objetivados sem que se transforme a pessoa num sujeito dotado de características específicas. Os atos humanos teriam a marca ontológica da unidade, o que faz com que qualquer objetificação destes atos em entes psíquicos despersionalize a pessoa.

Heidegger dá ênfase às delimitações em relação à antropologia, seja ela científica ou filosófica, recusando definições do homem como animal racional ou como a imagem de deus. Mas chama atenção que, ao contrapor-se ao trabalho de fundamentação de um conceito de homem da psicologia, ele comente que não há neste trabalho desta ciência nada muito independente de tendências antropológicas como as citadas acima. Esta crítica à antropologia tradicional é contundente, mas o vazio de comparação com a psicologia está de acordo com as pretensões desta ciência.

Por fim, o modo seguro como Heidegger passa pela possibilidade de uma ontologia da vida surpreende por dar-se em apenas algumas linhas ao refutar uma satisfatória definição do

⁸ HEIDEGGER, 2012. p. 147.

⁹ HEIDEGGER, 2012. p. 155.

ser humano a partir da biologia¹⁰. O que está em questão para ele aqui não é tudo o que se pode determinar especificamente como humano a partir da biologia, até porque o resultado deste trabalho, o conjunto de conhecimentos acerca da espécie *Homo sapiens*, não toma em nenhum momento o ser humano como um todo, como um ente com um modo de ser próprio. Para ele é importante neste momento apenas mostrar que qualquer ontologia da vida também passará ao largo do *Dasein*, ainda que a vida, enquanto modo de ser, deva ser somente acessível no *Dasein*.

Entendo que o mais decisivo para esta delimitação em relação a ciências que tratam do homem é o modo mais esclarecido de lidar com o mundo empírico que a filosofia parece ter em relação a estas ciências. Em nota de rodapé ao fim do §10, Heidegger diz que aprendeu de Husserl esta responsabilidade de a filosofia ter que necessariamente ter outra relação com a realidade empírica do que as ciências, ainda que se queira dizer que se trate de uma mesma realidade empírica vista de dois modos. Na verdade, o modo da ciência sempre pressuporia o da filosofia, mas isto só quer dizer que o discurso sobre a realidade ganha em ... realidade quando é tomado pelo a priori da fenomenologia.

Isto soa paradoxal, que o a priori dê conta de um mais acurado conceito de empiria. Mas quando a fenomenologia assume a tarefa descrita ao modo de uma abertura em vez de ao modo de construção, ela se aparta não só das ciências como também do mainstream metafísico sistemático, e, em vez de adotar como método inferências a partir de dados empíricos, descreve seu proceder como um preparar o terreno fenomênico. Age como o que esteja dado não seja o dado, mas, sim, a abertura para que o dado se mostre. Trabalhar nesta abertura não é o mesmo que coletar impressões sensíveis ou abstraídas do dado empírico, mas reunir condições de conhecimento próprias ao ser daquele ente.

Ao tecer considerações acerca do método original de Heidegger, é importante salientar a parte propriamente hermenêutica da fenomenologia hermenêutica. A designação sugere que a metodologia da fenomenologia terá alguma característica hermenêutica relevante. Ocorre que a influência da Escola Histórica Alemã, que teve seu desenvolvimento em meio à hermenêutica do séc. XIX, foi tão determinante sobre Heidegger que convém clarificarmos suas peculiaridades.

Primeiro uma nota do editor Manfred Frank acerca da hermenêutica de Schleiermacher:

“Apenas quando fundamentalmente se sabe (assim é o seu pensamento) o que significa ‘compreender corretamente o discurso [falado ou escrito] dum outro’, pode-se pensar em descobrir as regularidades universais que dirigem o trabalho prático da

¹⁰ HEIDEGGER, 2012. p. 161.

interpretação.”¹¹

Quais os objetos da hermenêutica, segundo a tradição? Seguem três exemplos que colocam a linguagem como o objeto do compreender.¹² O Fílon de Alexandria designa Aarão como o ερμηνευς do discurso de Moisés, ou quando Platão denomina os poetas como os hermeneutas [ερμηνησ] do discurso dos deuses. Aqui a linguagem é o sujeito da interpretação. De outro modo, em Aristóteles, a própria linguagem já funciona como intérprete das impressões que da realidade são remetidas ao espírito. A ele seguem Cassirer, Ricoeur, e também Max Black e Mary B. Hess: o sistema semântico de uma língua é um modelo por meio do qual a consciência define sua concepção de realidade, ou seja, a redefinição metafórica de um sentido é então ipso facto uma redefinição da designação, isto é, da relação de referência dos signos.¹³

É interessante notar como essa diferença já aparece marcante entre Platão e Aristóteles. Há uma unidade de duas perspectivas¹⁴ – sempre se visa ao mesmo tempo, na interpretação de um discurso estranho, aquilo que é interpretado mediante a língua em que ele é partilhado. É um conhecimento já sempre refletido, conforme August Boeckh: um conhecer do conhecido. Schleiermacher continua afirmando que ninguém se serve da linguagem sem querer conferir-lhe, no ato do discurso, uma intenção peculiar. E neste peculiar está a retomada humanística de uma hermenêutica centrada nas condições de finitude e contingência humanas, o que a torna incompatível com a atividade filosófica até ali.¹⁵

Neste sentido, então, falar é sempre querer usurpar do que não se vai poder mudar, é como remar contra a corrente. Usar o “significante” é sempre arriscar-se, ou é certamente a única coisa que se sabe que se vai conseguir fazer: mexer com o que não se conhece. Esta intenção, provocar o indisponível, pode ter se tornado, na práxis humana, um hábito compreensível, ou seja, um hábito em que todos que fazem sabem sempre a mesma coisa – que se vai arriscar não ser entendido, e assim abre-se o caminho para que esse ato seja aquele em que pode estar sendo lançado algo singular daquele que se arrisca, ao dizer que talvez não consiga, o falante admite que não alcança, mas lança algo mesmo assim, e este é um comportamento entendido como uma intenção de poder ter algo de seu captado por aquele que também concorda que não é possível alcançar, mas que mesmo assim tentamos.

¹¹FRANK, 2005. p. 16.

¹²FRANK, 2005. p. 18.

¹³ ibidem

¹⁴FRANK, 2005. p. 19.

¹⁵ RUEDELL, 2000. p. 16.

Aqui já está, entretanto, algo como uma teoria da mente, em que o estado interno (mental) de um indivíduo possui acesso a uma práxis humana dialógica em que, embora pré-determinado que não será possível mostrar-se, haverá um movimento já conhecido por todos e que, por ser conhecido, deixa ver o que não era conhecido, ou seja, o que pode ser que de singular esteja sendo mostrado. É importante salientar que não se trata de discurso indireto ou de uma simples tradução que a linguagem faz entre mundo interior e mundo exterior: não há mundo exterior no sentido de um conjunto de coisas que é a realidade onde devemos aparecer para nos tornarmos reais, mas desde sempre os “significantes” são como que um furo no sem sentido por onde pode vazar toda nossa compreensão, mas é neste vazamento, nesta constrição que o sentido pode ser entendido como o singular que soa.

Mas, afinal, que direito tenho eu de entender o que uma pessoa está falando? A definição de hermenêutica lembra uma definição trivial de conversar e incluiria também uma de psicanálise. O que se procura entender quando alguém diz algo? Sua intenção? Mas em uma palavra que surge como um ato falho, podemos dizer que há algo mais a ser dito que aparece, e daí há uma supervalorização do “significante”, como o som real arquetípico imutável e à salvo da não-compreensão, o que seria equivalente ao modo de ser de uma pedra, por exemplo. Aqui só se está querendo dizer que o ato falho não pode ser expressão do inconsciente porque o inconsciente é por definição inexprimível. O que me garante que o ato falho não está escondendo algo ali? Todo mágico sabe que a melhor maneira de enganar é chamar a atenção.

Assim, em uma postura de compreender um discurso, o que parece mais real e que deveria ser o início mais básico do processo de compreensão seria o texto todo do discurso e jamais um pedaço, ou seja, uma frase é mais real que uma palavra, assim como um texto faz mais sentido que uma frase, etc. Neste ponto, em contraposição à simples existência em separado de significantes arquetípicos, é possível aproximarmos-nos de propostas ultrapragmatistas como a de Quine, sobre a inescrutabilidade da referência de uma elocução ostensiva e sobre as tensões entre as frases – para ele, as frases são o elemento mais simples da montagem do compreensível, e elas não são imutáveis, nem transgeracionais. As pessoas compartilham o mundo dos significados, mas a construção do repertório, que é com o que a pessoa se insere no diálogo, é algo sempre historicamente único, e isto estaria de acordo inclusive com concepções de singularidade de Schleiermacher.

O manejo de significados para a devida interpretação é ressaltado como um fazer propriamente hermenêutico. Mas deve-se ressaltar que o caráter prático deste procedimento está

na origem de sua razão de ser, da chamada hermenêutica técnica. Conforme coloca Ruedell¹⁶, a teoria de uma tal hermenêutica tão prática deveria carregar esta práxis explicitamente, e não deveria deixar de ser considerada sempre uma *Kunstlehre*, no sentido de uma teoria da arte técnica.

É interessante como esta orientação prática perde sua força com os primeiros desenvolvedores da hermenêutica após Schleiermacher tentar organizar sua teoreticidade. Mas além do modo como a hermenêutica manteve mais ou menos seu caráter prático, é conveniente lembrar que o conhecimento científico que conhecemos hoje tem na sua efetividade prática a outorga desta premência quanto à técnica. Usurpando ou não o termo vindo do grego *techné*, é a ciência que hoje responde pelo mais verdadeiro sentido em que um conjunto de enunciados teóricos cristaliza-se em torno do lidar prático com as coisas do mundo.

O modo decisivamente modificado de Heidegger propor a compreensão da empiria vem a resgatar esta vocação da hermenêutica de pretender ser capaz de providenciar, com uma técnica interpretativa, uma maior familiaridade com as coisas do mundo. Em vista disso, para que a filosofia viesse a se tornar hermenêutica, e que isso significasse este renovado estar junto com as coisas do mundo, ela deveria assimilar o aspecto da realidade mais estranho à técnica científica de hoje: uma consciência histórica madura o suficiente para remeter a fundamentação última do filosofar à vida humana.¹⁷

Por que motivo Heidegger escolhe orientar-se pela questão do ser? Sabemos, conforme ele mesmo mostrou, que esta questão é vantajosa para criticar a tradição metafísica. Mas era o objetivo de Heidegger em ST criticar a tradição e mostrar o encobrimento do ser? Mostrar o encobrimento, por si só, é uma tarefa fenomenológica; entretanto: é importante saber de quê estamos mostrando o encobrimento? Heidegger critica a metafísica tradicional pelo encobrimento do ser, mas a critica por um encobrimento que apenas ele percebeu e que, pelo modo como foi percebido, necessariamente continuará.

Mas, então, que avanço filosófico é feito se provamos que algo estava encoberto ao mesmo tempo que provamos que não há como descobri-lo? Este modo de perguntar refere-se diretamente ao problema de: o que fazer com a metafísica depois que chegamos em aporias?

A proposta em ST foi de que, uma vez percebidas as aporias, devemos tentar conquistá-las. A hipótese é de que o caminho que leva à aporia deverá ainda mostrar o que se buscava, ou seja, ela faz parte do caminho. Não há necessidade de mais interpretações gramaticais. Em vez de voltar, dizer que Platão estava errado porque sabia pouco sobre semântica, lógica de

¹⁶ RUEDELL, 2000. p. 18.

¹⁷ RUEDELL, 2000. p. 26-27.

predicados ou ciências, deveríamos conceder a ele a inserção em sua própria língua, em sua própria tradição filosófica, ainda que fosse relativamente incipiente.

Se entendermos que os pré-Socráticos foram a tradição pra Platão, então poderíamos pensar que o caminho que Platão fez foi capaz de render esta sua tradição em erro. Mas se esta interpretação é feita hoje, à luz do desenvolvimento de uma filosofia hermenêutica o suficiente para dar a devida importância histórica ao seu proceder, então não teriam muitos outros após Platão e até Heidegger mostrado com aporias algum encobrimento?

A crítica à tradição não é um julgamento epistemológico da tradição. A crítica deve ser mais metódica: tentar percorrer o mesmo caminho e a partir daí julgar. Todavia, julgará sabendo que um ponto de partida histórico novo envolve uma pré-compreensão e um estado da interação entre os textos já desenvolvidos de várias formas diferentes em torno daquele caminho original que se objetivava percorrer.

Assim, uma crítica de destruição da tradição não é decidir pelo erro ou pelo acerto dos conceitos, porque a inserção na tradição envolve uma tal historicidade que não permite que se compreenda o atual estado de compreensão como o ápice ou completude da tarefa do pensamento. Neste sentido, a hermenêutica é como um método de propagar indefinidamente a tarefa da compreensão, por mostrar que toda interpretação é situada, e situada não só no espaço, mas, principalmente, no tempo. Portanto, necessariamente, tem prazo de validade mais do que verdades parciais.

Retomando a pergunta-guia de Heidegger. Quando postula que é da compreensão do ser que brota a pergunta pelo sentido do ser, podemos objetar que esta pergunta poderia ser identificada em vários momentos da história da filosofia, ainda que formulada a partir de conhecimentos deficientes e em torno de questões filosóficas diferentes. Como dizer, então, que esta pergunta genérica brota de uma compreensão específica, se a pergunta é historicamente rastreável?

Heidegger quer mostrar que um dos principais ganhos em tomar por legítima a aporia platônica em relação ao sentido de ser e ao sentido de ente é de provocar o pensamento filosófico a dar conta da historicidade em que se compreende. De todos que perguntaram pelo sentido do ser depois de Platão, quem acertou? Somos os melhores juízes desta disputa por situarmo-nos adiante na história da filosofia? Não. Entre nós, contemporâneos, poderia haver quem pense que Agostinho acertou, que Kant acertou, ou que outro candidato acertou.

Se a avaliação for hermenêutica, não só o resultado do julgamento será mais verdadeiro como o objetivo do julgamento será melhor conquistado. Mais verdadeiro porque julgar a partir da inserção do julgador e do julgado – do leitor e do texto escrito –, em um acontecer da história

dos textos¹⁸, nos faz não sermos injustos no julgamento. Mas não ser injusto ainda não significa acertar ou errar o julgamento. A garantia do objetivo conquistado virá de o quanto mais acuradamente parciais pudermos ter sido. O ato da interpretação deve aparecer como dependente de uma compreensão prévia e, assim, o modo de uma pré-compreensão existir para o pensamento deverá ser novamente interpretado: que modo de compreensão é esse que é condição de brotamento de uma pergunta?

O método também distingue-se de qualquer tipo de teoria do conhecimento ou epistemologia como são entendidas atualmente. Para a fenomenologia, um conhecimento que vai estudar o conhecimento necessita de um tratamento muito especial, em virtude de não estar nunca em geral explicitado o que se quer dizer com conhecimento, tanto o conhecedor como o conhecido.

Um conhecimento sobre o conhecimento deveria no mínimo decidir se sua posição é hermenêutica ou não e explicar por quê. Uma das definições do conhecimento de tipo hermenêutico diz que é o conhecimento do conhecido. De qualquer forma, este estranho fenômeno de um ente perguntar algo acerca de si mesmo deve ser avaliado quanto à explicitação desta aparente reflexividade epistêmica.

Heidegger tem uma postura eminentemente hermenêutica em relação à teoria do conhecimento. Mas esta sua posição deriva do modo fenomenológico de abordar o conceito de mundo. A compreensão do ser e a autocompreensão são modos de ser ligados ao compreender o ser dos entes intramundanos. Mas esta última compreensão requer um esclarecimento sobre como se dá uma compreensão que exige um ser-em.

Assim, perguntas sobre como o conhecer pode chegar a um objeto ou como deve ser o objeto para que o sujeito o conheça são inócuas enquanto não se problematiza o modo de ser deste ente que pergunta¹⁹. Conhecer é um modo de ser do ser no mundo²⁰, e, a partir disso, qualquer pergunta sobre conhecer deve estar relacionada à interpretação deste modo de ser.

O compreender pode ser considerado o existencial mais importante para a analítica existencial. Devido à pergunta pelo sentido do ser, foi necessário averiguar as condições em que a pergunta seria elaborada. Assim, com a descoberta do modo de compreensão do ente que faz a pergunta, foi possível explicitar as estruturas da existência que se abrem a partir dessa compreensão. A compreensão do ser pelo Dasein é a constatação fenomenológica inicial de Heidegger e vai guiar a sequência de descrições dos existenciais subsequentes, que são

¹⁸ SCHNÄDELBACH, 2008. p. 132.

¹⁹ HEIDEGGER, 2012. p. 189.

²⁰ HEIDEGGER, 2012. p. 191.

cooriginários a esta compreensão.

Convém lembrar que a compreensão do ser não é o entendimento de um ente especial, mas trata-se da compreensão de um conceito operativo que vem sempre junto ao compreender. Também pode-se considerar como uma pré-compreensão, no sentido de ser uma compreensão que é condição de possibilidade para o ser do Dasein. Assim, o compreender deixa de ser um problema epistemológico para dar conta do modo de ser do ser humano.

É importante ressaltar que este modo de conhecer, implicado no conhecimento fenomenológico e no existencial compreensão, exigem uma concepção de linguagem esclarecida quanto aos seus níveis hermenêutico e apofântico. O grande problema que isto introduz é que o conceito de verdade para uma epistemologia da consciência separada do mundo acaba por perder o sentido. Se quem enuncia sempre é no mundo, o enunciado diz o que ele descobre no mundo, ou seja, o enunciado é apofântico, ele “faz ver”, e, portanto, para o ser-no-mundo, a verdade não se dá por concordância entre conteúdos replicados identitariamente com a palavra e o objeto, ou o estado mental e o estado material.²¹ A analítica do Dasein vem antes das ciências positivas, pois vem junto à questão do sentido do ser, que vem antes da questão “O que há aí?”²² Isso já a coloca antes de qualquer ontologia que fale sobre uma ontologia de objetos, uma ontologia da comunicação interpessoal cotidiana remetida a corpos materiais como os significados mais básicos de todos.

²¹ HEIDEGGER, 2012. p. 605.

²² TIETZ, 2012. p. 158.

4 ELEMENTOS CENTRAIS EM PSICANÁLISE

4.1 Considerações preliminares sobre psicanálise

É prudente, para uma demarcação de o que pretendemos comparar com a analítica existencial, iniciar com esta despojada definição de psicoterapia, pois a psicanálise é antes de tudo uma psicoterapia: “um tratamento dirigido à psique, em um marco de relação interpessoal e com respaldo em uma teoria científica da personalidade.”²³ O ponto importante a ser destacado aqui é que é essencial à psicanálise uma relação interpessoal. A psicanálise é apresentada como teoria unicamente como respaldo a essa relação, é uma teoria dessa relação, no que esta relação diz respeito não ao estatuto social ou biológico dos indivíduos envolvidos, mas à configuração psíquica das duas pessoas.

Como uma teoria pode ser construída a partir de dados acerca desta relação? Para a psicanálise, pode-se dizer que estes dados demoraram alguns anos para aparecerem. Freud teve o mérito de tentar explicar os fenômenos empíricos deste encontro apenas a partir de eventos psicológicos. Foi com este enfoque que os dados relevantes não cessaram mais de aparecer.

Conforme Etchegoyen apresenta, a partir da origem desta psicoterapia científica, a vertente de Breuer e Freud destaca-se por um achado “surpreendente, a dissociação da consciência”²⁴. Enquanto Breuer achava que a causa disso era sua origem em um estado hipnoide que repartiria a consciência produzindo uma parte desviante do curso associativo normal da consciência, Freud entendeu que não seria um estado psíquico, eventualmente reportável a alguma alteração neurológica, que estaria na origem da dissociação, e sim que o conteúdo psíquico “por sua índole, se fazia rechaçável da consciência e *pela* consciência”²⁵.

Entendo que esta brevíssima revisão histórica de uma etapa do processo genético da psicanálise mostra algo relevante do ponto de vista teórico. No momento em que foi admitida a possibilidade de algo como a consciência psíquica existir manifestadamente sob dois modos paralelos e não integrados, o que os médicos que perceberam isso fizeram foi adicionar à psique, uma outra parte sua até então não detectável cientificamente. O inconsciente como a ausência de consciência já existia, mas como uma parte originada da, equivalente a, e em relação recíproca com o modo de se compreender fenômenos conscientes é algo novo. O ponto é

²³ETCHEGOYEN, 1989. p. 4.

²⁴ETCHEGOYEN, 1989. P. 5.

²⁵ETCHEGOYEN, 1989. P. 6.

perceber que o método catártico hipnótico não levou os pesquisadores a identificar outro modo de ser da consciência que não o psíquico.

Freud foi quem buscou determinar a índole daquele conteúdo. Em nenhum momento Freud entende estar tendo acesso a um modo de ser diferente do ser humano. Ao contrário, ele entendia estar finalmente se aprofundando naquele específico âmbito da vida humana que é a vida psíquica. O âmbito biológico já era bastante estudado pela medicina, mas: que método de pesquisa pode-se adotar para pesquisar um conteúdo mental expresso em uma entrevista médica? Em vez de considerar que o conteúdo mental tenha uma existência peculiar, de uma natureza simples e radicalmente distinta do corpo, Freud preferiu não tratar daquilo que o paciente falava como desconectado da experiência de vida geral do paciente. Tampouco esperou ele que com microscópios ou eletrodos conseguiria compreender o significado daquela fala expressa pelo seu paciente.

Mas o que fazer com a fala do paciente? Bem, Freud levantou a hipótese de que, mesmo que uma dissociação da consciência pudesse ser medida ou identificada através de alterações neurofisiológicas (conforme acreditava Breuer), ele entendeu que o que aquela parte dissociada significava para a consciência era a chave para entender o porquê de ela ter sido dissociada. Ou seja, Freud foi o primeiro a formular uma teoria causal eminentemente psicológica: uma teoria de interações de conteúdos mentais em que o que dava sentido ao fenômeno da dissociação era uma razão psicológica.²⁶

Assim, a hipnose não é mais necessária pois a fala consciente do paciente conteria todas as razões psicológicas que estariam agindo causalmente sobre o esquecimento de determinados conteúdos. Ao incitar seus pacientes para ativamente recordar, Freud, agora, já está com uma hipótese suficientemente apurada para detectar o principal fenômeno que aconteceu com esta sugestão consciente: uma oposição às capacidades memorativas conscientes da pessoa.

Parece muito simples que o fato de alguém não conseguir lembrar de uma memória que não lhe é agradável tenha sido a descoberta inauguradora da técnica propriamente psicanalítica. Será que antes de Freud já não se conhecia este fenômeno? Ora, evidentemente que em situação cotidiana, deixar de pensar em memórias desagradáveis é um comportamento intuitivamente óbvio. Mas, e se esta rememoração fosse uma sugestão médica de tratamento de um sofrimento psíquico? Imagine como os primeiros pacientes ficaram confusos no momento em que o médico que lhes trataria de uma angústia insistisse para que, em vez de tomar alguma substância ou expor-se a algum ambiente mais tranquilizador, pedisse que tentasse se lembrar de eventos

²⁶ETCHEGOYEN, 1989. p. 6.

desagradáveis vividos.

Mas o mais interessante é Freud ter considerado a dificuldade ou recusa em recordar como indicadora positiva de causalidade psicológica. Qual a diferença entre o paciente que não teve trauma e o que não quer se lembrar do trauma? Em parte, o interesse do paciente em procurar ajuda para aliviar-se de um sofrimento atual parece ter sido tomado por Freud como uma tomada de posição definitiva de submeter-se ao tratamento médico. Freud talvez tenha percebido isto bem mais adiante, mas, por que alguém sofrendo ao ponto de procurar ajuda médica se recusaria a falar sobre sua vida pregressa? É como se a dissociação de consciência detectada por Breuer e Freud fosse finalmente compreendida como um conflito entre partes psíquicas da própria pessoa que, por ocorrer em uma mesma psique, rendessem a pessoa impotente quanto ao alívio de seu estado emocional, já que juntamente com a cisão entre as partes conflitantes, outras funções psíquicas foram envolvidas, mobilizadas e comprometidas fortemente com o conflito.

Conforme descreve Etchegoyen²⁷, o impasse terapêutico a partir desta experiência no atendimento ao paciente, somada à hipótese da razão psicológica, fez com que Freud aceitasse este fenômeno que viria a consolidar como o conceito de resistência, e, a partir dele, intuiu uma técnica: em vez de o médico estimular o paciente a lembrar – o que poderia colocar este em direta confrontação e imediato rechaço –, ele apenas propõe uma nova e simples regra para a fala do paciente: fale livremente o que quiser. Esta, conhecida como a regra fundamental da psicanálise, foi o que de uma vez por todas possibilitou a compreensão de mecanismos psíquicos novos e a construção, por parte de Freud, de uma grande apanhado de novos fenômenos e conceitos.

Do ponto de vista de ser uma prática terapêutica, a psicanálise propriamente dita tem diferenças de uma psicoterapia de orientação analítica. Conforme Eizirik²⁸, algumas das mais relevantes para a presente discussão seriam as seguintes: a prática da psicanálise tem por objetivo o máximo conhecimento de si mesmo pelo paciente e a meta subjacente é o estabelecimento de uma ampla reestruturação da personalidade; já uma psicoterapia de orientação analítica tem o claro objetivo de um máximo benefício terapêutico e a meta subjacente é conquistar pontos intermediários de estabilidade emocional.

Dentro do próprio meio das práticas profissionais psicoterápicas há uma ampla discussão frente a indefinição justamente dos resultados propostos por aquela prática. Na origem, Freud procurava um modo de reintegrar partes dissociadas da consciência do paciente

²⁷ETCHEGOYEN, 1989. p. 7.

²⁸EIZIRIK, 2005. p. 17.

e ele acreditava que com isso iria fazer desaparecer o sintoma, ou seja, iria aliviar a dor psíquica. Com o andar de suas investigações ele concebeu uma metapsicologia que dava conta da equação etiológica fundamental daquelas doenças psíquicas que ele investigava e concluiu que se o constructo teórico de uma mente com um inconsciente dinâmico era um aparelho que podia ser consertado, então mudar estruturalmente este aparelho parecia a tarefa ideal²⁹.

Aqui se nota como todo o arcabouço teórico de uma prática com finalidade essencialmente terapêutica pode ser tomado com um outro significado, do que se considerarmos a teoria psicanalítica como meio de praticar uma “aventura a dois”, um “desvelamento linguístico” ou “uma descoberta estética”³⁰. Com que finalidade tratamos alguém? Para aliviar seu sofrimento. Este preceito ético da psicoterapia, compartilhado com a medicina, cria dificuldades para entender porque seria importante desenvolver bases teóricas ordenadas para outras finalidades, como descobrir qual o significado da linguagem para o ser humano, qual o sentido do ser a partir da existência humana, ou quais as características essenciais do modo de ser humano.

Pode-se clarificar esta situação explicando que uma teoria científica, como a química ou a psicanálise, visa dar suporte ao manejo prático de um determinado objeto no mundo. Os objetos que interessam na investigação da química são os elementos químicos que compõem a matéria, e o objeto que interessa na investigação da psicanálise é o sofrimento psíquico. Conceber elementos químicos como entidades microscópicas que interagem de uma determinada maneira entre si funciona para os experimentos e aplicações práticas da química, assim como conceber o sofrimento psíquico como um evento que ocorre com uma pessoa por adaptação parcial de seu comportamento em relação à sua vida fática funciona para a prática da psicanálise.

A resolução de um problema empírico, um problema ligado ao comportamento humano relacionado aos entes que estão no mundo, será sempre o objetivo de uma ciência, de uma maneira de construir uma explicação daquele comportamento e de como agir no mundo visando mudar aquela relação. O objeto da psicanálise era aquele sintoma ou comportamento e o problema seria resolvido quando, pela ação sugestiva do médico e pela rememoração do paciente dos conteúdos reprimidos, a desintegração sofrida na consciência fosse revertida, provocando o desaparecimento daquele sintoma ou comportamento.

Mas o sofrimento psíquico humano é muito variado. Freud detectou isto de início e chegou a restringir a psicanálise como tratamento para apenas alguns daqueles transtornos. Já

²⁹STEIN, 2000. p. 177.

³⁰EIZIRIK, 2005. p. 18.

a primeira geração de pós-freudianos partiu das intuições originais do mestre para constructos teóricos que dessem conta do maior número possível de problemas psíquicos diferentes. Hoje sabe-se, entretanto, que a psicanálise clássica é mais adequada para pacientes com personalidades mais bem integradas dos tipos ansiosa e inibida, e quando se trata de outros sofrimentos psíquicos os melhores resultados vêm de outras psicoterapias e de fármacos³¹.

O importante em relação a isso é que a expansão de novas técnicas para que psicoterapias de orientação analítica pudessem ser mais efetivas em aliviar outros tipos de sofrimento teve que dar-se concomitantemente a uma expansão e, em alguns casos, de uma revisão de conceitos básicos psicanalíticos. Isto é suficiente para indicar que, ainda que o objeto da psicanálise não seja mensurável e previsível como costuma ser o da maioria das ciências, ele é empírico como qualquer outro e sua investigação continuada exige modos de compreensão da vivência afetiva humana cada vez mais acurados, e modificados sempre em vista da experiência prática de tratamento dos pacientes. Dentre as ciências que estudam o ser humano, a psicanálise pelo menos é uma das que são capazes de reconhecer a primazia da prática clínica em relação à prática teórica.

E foi a riqueza das investigações na prática clínica que nas últimas décadas produziu a evolução da técnica psicanalítica de um certo consenso fragmentado para um estado atual sem consenso³² entre os mais influentes grupos psicanalíticos do mundo. Mas o que certamente se pode afirmar é que a mais clara direção do aprimoramento teórico da psicanálise é o foco na natureza e importância da aliança ou relacionamento psicanalítico como experiência humanizadora e integradora sob o viés de uma psicologia de “duas pessoas” em vez da de “uma pessoa”³³.

Assim, já há algum tempo não faz mais sentido em psicanálise falar teoricamente sobre como é o paciente, o que ocorre com ele e o que precisamos mudar nele. É somente com forte dedicação ao estudo da relação real entre analista e paciente, evidentemente com centralidade na análise da neurose de transferência-contratransferência, que se conquistam todos os resultados terapêuticos desejados, assim como todas as principais experiências que servem de recurso a novas construções teóricas psicanalíticas.

Ou seja, a psicanálise hoje é muito mais uma teoria dedicada a aprofundar o conhecimento sobre a relação prática analista-analisando do que uma teoria interessada em desvendar a constituição psíquica de uma pessoa humana. Este segundo objetivo já está

³¹ STONE, 2005. p. 40.

³² WALLERSTEIN, 2005. p. 54.

³³ WALLERSTEIN, 2005. p. 55.

incorporado como um claro corolário do primeiro, mas num forte sentido de complementação da tarefa prática, como uma espécie de especulação de modelos que sirvam pra uma compreensão a posteriori da experiência bipessoal efetiva original: a única experiência humana psíquica real.

Por fim, o modo de Green entender a diferença entre psicanálise e psicoterapia é ajuda a esclarecer também minha posição sobre psicoterapia: se o paciente não tolera o enquadre analítico, está indicada psicoterapia³⁴. Parece que psicoterapia envolve a postura ativa do terapeuta, o qual lançará mão de meios ativos, sugestivos ou cognitivos em determinados momentos, enquanto psicanálise visa a resolução do conflito inconsciente ao nível de suas raízes, doa o que doer e custe o que o paciente conseguir pagar – de dinheiro e de vida. A mim parece que, como médico, faz muito mais sentido uma psicoterapia de orientação analítica do que uma psicanálise assim concebida; porque, se não me comprometo com alívio de sintomas, ou, se não respondo a demandas simples de apoio, estou como que jogando um jogo em que o tempo de vida não está em jogo. Toda mudança envolve desconforto, mas o desconforto é apenas indicativo de mudança, não é ele necessariamente o responsável pela possibilidade da mudança³⁵.

4.2 Motivações para uma nova ciência humana

O que Freud desejava ao levantar novas hipóteses teóricas e novas técnicas terapêuticas? Começemos por uma constatação acerca do possível resultado efetivo do caminho teórico de Freud ao longo de sua criação da psicanálise:

“... a psicanálise conseguiu justificar a dinâmica do psiquismo como um todo, mas permaneceu um projeto não acabado no que se refere à construção das estruturas (tópica) sobre as quais essa dinâmica se apoia”³⁶

Conforme Stein, as estruturas do edifício teórico ficaram incompletas: Freud não podia usar as velhas sem desmontá-las e não podia conceber algo totalmente novo.³⁷ O que conduziu seu desejo adiante teria sido buscar justificativas em produzir conceitos com outro paradigma,

³⁴ GREEN, 2008. p. 49.

³⁵ EIZIRIK, 2005. p. 18.

³⁶ STEIN, 2000. p. 182.

³⁷ *ibidem*.

mantendo, ao menos uma matriz intocável: o retorno do recalcado como sintoma.³⁸

Já Green entendia que Freud queria articular psíquico e somático sempre.³⁹ Mas isto não quer dizer que ele gostaria de um dia poder contar novamente só com elementos biológicos para poder manipular conflitos psíquicos, como costumava saudosamente manipular os sapos que dissecava em laboratório no início de sua carreira médica. Se a psicanálise deve ser entendida como algo provisório, ela não o é num sentido já sugerido⁴⁰ de jogar fora os andaimes depois que a concreta e firme construção – neurocientífica – fique pronta. Se a psicanálise é um modo de falar provisório ela o é justamente para manter a descoberta longe da compreensão do que ela não é: neurônios comportando-se previsivelmente. Em grande parte afixar conceitos metapsicológicos centrais de forma literária ou usando amplamente narrativas da tradição cultural foi dar o correto refúgio a um novo tratamento que buscava distinguir de uma vez por todas o que havia com o sofrimento de uma pessoa que não se observaria nos interstícios neuronais.

Em “A psicanálise e a teoria da libido” Freud afirma: “A comunidade simbólica vai muito além da comunidade da linguagem”⁴¹. Acho que aqui está implícita uma forte concepção de linguagem, num relacionamento direto com os símbolos, capaz de contrastá-la. Segundo Stein, Freud estaria tentando explicar o quão maior é a dimensão do inconsciente e do sonho e porque nela há ao mesmo tempo uma maior realização das associações da libido e um suficiente ancoramento entre o indivíduo e a espécie. Além disso, este ancoramento seria responsável por organizar o sentido onde a consciência não estivesse atuando, lugar em que nos remeteríamos, assim, a uma metabiologia.

A premissa de Freud pode ter sido a seguinte: a mente é algo dificilmente objetivável, e que se assume que tenha uma substância ou existência diferenciada em relação a demais possíveis entes do mundo, no sentido de que Freud não tentou conversar com pedras nem analisar a associação livre de chimpanzés. Mas o sentido mais profundo do modo de existir da mente é que ficamos apenas com o fato de que se sei que ela existe é porque ela já faz sentido. Ora, isto pode ser dito de virtualmente qualquer ente intramundano. A mente pode ser detectada em sua essência pelo sentido que ela produz, como uma explicação retroativa a partir do sentido. Ora, determinar a origem deste sentido requer escolher um modelo de concatenação, uma posição em relação ao que seria uma causalidade possível, ao falarmos da mente dando-se ao

³⁸ *ibidem*.

³⁹ GREEN, 2008. p. 90.

⁴⁰ SOLMS, 2005. p. 120.

⁴¹ STEIN, 2012. p. 59.

entendimento. Já aqui vemos que o que quer que seja assumido como pista da existência de uma mente, o será por outra mente. Neste sentido, mente é o que só surge de outra.

Algo que resta decidir é o quão semelhante é a mente entendida da mente que entende. Que tipo de essência compartilham? Se forem, por princípio, exata e numericamente irreduzíveis, estaríamos apontando para uma singularidade que poderia ser assumida como o centro da mente humana (o ponto de partida singular, à parte de todos elementos restantes serem semelhantes). Daí que a essência da mente conhecida pode ser tomada como diferente da essência da mente que conhece, já que a essência da mente foi definida ao modo centralizador, como a sua posição em relação ao mundo.

Ambas mentes estão no mundo, num acontecer prático entre dois seres biológicos corporais, mas até que ponto compartilham similaridades além deste acontecer prático é o que deveria ser o início de qualquer investigação sobre a constituição da mente humana, ou melhor, sobre a constituição de uma mente humana, mais exatamente, da mente de alguém. Que recursos deve ter uma mente humana para colocar-se no início desta investigação em que estaria partindo do princípio que haveria poucas semelhanças ou compartilhamentos iniciais?

Uma das poucas vantagens que pode haver em manter uma investigação da mente de posse de um modelo um tanto quanto antiquado de aparelho, é a sua proximidade com a neurociência. A vantagem residiria no fato de poder manter uma ousadia de falar de ‘mecanismos’ e de ‘energia emocional’ sem citar ou localizar alavancas ou fórmulas bioquímicas. Ousadia não por aversão, mas por um provisório objetivo de permitir uma futura destruição deste vocabulário de alavancas e neurônios, em um momento que seria propício para isso. Ou seja, qual seria o momento propício para separar de vez um discurso biológico acerca da mente humana de um discurso não biológico? O que é esta implicância com a biologia? É uma implicância biológica?

A proximidade com o vocabulário biológico poderia corresponder a um objetivo inicial de descrição paralela para não contrapor-se à biologia, e, em seguida, promover um procedimento intermediário entre destruição e interpretação. Este segundo objetivo seria identificar um momento propício para que um neurônio possa ser destruído como um ente biológico que é, mas não no sentido concreto de destruição, mas em algum outro sentido em que o vocabulário biológico esteja por sua própria essência limitado em ir adiante para colaborar com a compreensão de uma mente – seja ela agora a mente existente concreta, seja ela a mente no sentido relacional-interpretativo.

Todo discurso será biológico enquanto produzido por um ser vivo em vida. Isso simplesmente é respeitar uma espécie de não autocontradição performativa, ao modo descrito

por Apel. Mas o que torna esta produção possível é a compreensão do discurso. Enquanto ser vivo concreto, o ser vivo humano é compreendido. Mas um procedimento relacionado ao discurso humano parece de algum modo prescindir da descrição do modo de ser biológico - no sentido físico concreto - de quem profere o discurso e sempre assumir um biológico não físico no sentido de assumir como ponto inicial de posição não a exata conformação química, mas o modo de ser daquele ser como biológico – mas, considerando que biológico faz parte do discurso enquanto perpassa como um significado pelo procedimento de compreensão.

Este seria o modo de ser que considera que biológico faz parte do discurso enquanto perpassa a compreensão de outro como um significado. Indicar, num discurso, o que não é biológico como um elemento não biológico pode ser uma estratégia fundamental de mostraçã, pois fazer a tarefa contraposta, explicitar o biológico, poderia ser a demonstração central de separação destes discursos. Ocorre que isto é impossível, pois não há como sair do discurso para entrar no biológico, não há como um ser vivo assumir a tarefa de compreender que emite um discurso a partir de um sentido produzido por elementos químicos. Moléculas são partes de um todo biológico, e os significados possíveis de serem constituídos por elas – por exemplo, potenciais de membrana – constroem o todo vivo e não um discurso. Quem constrói o discurso é o todo vivo, e justamente discursiva, pois já é um todo que está inserido em um espaço de diálogo.

Ora, tanto quanto se pode falar deste modo acerca das tentativas de separação entre cérebro e cultura humana como elementos que adquirem sua significatividade a partir de um fenômeno mais originário que é o fenômeno do mundo, também é possível pensar que toda teoria sobre o comportamento humano que lance mão de entidades independentes deste mundo poderia estar incorrendo em uma parcialidade temerária. Tomemos a psicanálise como uma ousadia teórica em que se buscou um além da psicologia tradicional, uma metapsicologia, para descrever o espaço de ocorrência de significados não prontamente biologizáveis.

Freud inevitavelmente deparou-se com o momento em que, ao procurar construir um modelo de mente que pudesse ser desmontado para fins terapêuticos, viu-se diante desta própria construção como a operadora da relação com o paciente. Uma vez estabelecidos os conceitos de transferência e contratransferência, em que a psique era analisada por outra psique, grande parte dos resquícios de desejos biologizantes de Freud acabaram se distanciando de modo irrecuperável. De qualquer modo, instaurou-se um campo analítico que era autossuficiente em significados e que era arredo a qualquer objetivação que lembrasse a neurologia ou a psiquiatria da época. Ainda assim, Freud sempre manteve aberta a possibilidade de futuras correlações com conhecimentos biológicos acerca do homem ao seguir adiante suas descrições e reestruturações

do lugar da mente. Pra mim, Freud, como um prestidigitador, desviou a atenção de todo mundo com essa concessão de se poder, futuramente, reduzir os processos anímicos dinâmicos a processos materiais neuronais: esta, sim, tornou-se, por fim, a hipótese mais improvável pela psicanálise.

4.3 Conceitos psicanalíticos específicos

Segundo Green⁴², os princípios diretores da psicanálise são transferência, resistência e interpretação. Quanto à possibilidade de tratamento psicanalítico, Green entende que Freud excluía as neuroses chamadas atuais, pois pareciam descarregar a libido no soma. E também excluía as neuroses narcísicas, por retirarem-se para dentro do ego, apenas investindo em objetos da infância, como segue:

“só pode ser tratável psiquicamente aquele que se submetera à ‘psiquização’. Esta psiquização se manifesta de duas maneiras: de um lado, pela adoção de uma via mais longa que aquela que conduz à somatização, via curta por excelência, e por outro lado, por uma capacidade de mobilização que permite ao sujeito sair de si e de suas fixações passadas através do investimento renovado de objetos exteriores a ele, investimento libidinal que põe em jogo a sexualidade e suscetível de deslocamento sobre uma outra pessoa (é a transferência: objetos primitivos da infância são substituídos por projeção nos objetos atuais de análise)”⁴³

Ao se trabalhar com um conjunto de conceitos psicanalíticos, é importante ressaltar que, por mais que haja várias correntes de pensamento continuadoras da psicanálise como Freud a legou relativamente independentes entre si, todas elas consideram-se – e, por isso, teríamos critérios para julgar o quão acuradas são – continuadoras legítimas do conjunto dos preceitos teóricos e técnicos freudianos. Assim, ainda que se tente aqui fazer um breve arrolamento de conceitos que parecem ser úteis à atual discussão junto à analítica existencial – sem se distinguir totalmente o quanto um conceito deve seu desenvolvimento a uma ou outra corrente –, assumimos que todos eles são em última instância devedores das intuições centrais do inventor da psicanálise.

Quanto ao conceito de transferência, pode-se dizer resumidamente que é a reedição

⁴² GREEN, 2008. p. 40.

⁴³ GREEN, 2008. p. 39.

inconsciente de uma relação de objeto infantil na relação atual com o psicanalista. Ela é por definição irracional, pois, enquanto resposta adaptativa a uma situação real, acaba por ignorar os fatos da realidade, confundir passado e presente e tornar-se inapropriada, desajustada⁴⁴. À parte a discussão se a tendência à repetição da transferência deve-se a uma defesa quanto à lembrança de uma libido introvertida inconscientemente ou é um corolário de seu alinhamento à pulsão de morte⁴⁵, ela de todo modo tem uma relação peculiar com a temporalidade.

A ênfase na alteração de posição entre presente e passado lança este conceito freudiano a uma tematização da temporalidade que está em jogo. Pode-se dizer que o inconsciente é atemporal, mas mesmo que isso sirva para explicar a capacidade de reconexão imediata de conteúdos reprimidos com a vida cotidiana, ser atemporal significa ainda existir conforme uma temporalidade. Deve-se perguntar, para aproximar este conceito da discussão com a analítica existencial, qual é o modo de ser de um comportamento que ocorrendo em realidade efetiva presente, transgrede o significado atual da relação ao inserir um conteúdo extraditado do passado como significado imposto à nova situação.

Primeiramente, se o inconsciente fosse atemporal no sentido de não delimitar-se segundo presente, passado e futuro, não haveria funcionalidade de princípios para o inconsciente, sejam princípios de prazer e realidade ou de morte e vida. O inconsciente não é um caldo de memórias reprimidas aleatoriamente selecionadas. Ele, sim, obedece a uma temporalidade, mas não àquela que mede os dias em que a pessoa vive, mas, conforme Etchegoyen cita Lagache⁴⁶, àquela do desenvolvimento e completude de integrações e experiências que não puderam ser completadas no momento oportuno.

Chegamos, com isso, ao fenômeno da falta, tão caro às teorias psicanalíticas. Mas para entender uma falta é necessário, no mínimo, hipotetizar ou desejar um todo. Do ponto de vista decaído, é acessível à pessoa desejos e frustrações que o mantenham convicto da necessidade de completude. A possibilidade de completude é garantida por aquisições de sucesso no passado. O quanto essas aquisições de sucesso são apenas uma reestabilização biológica de uma homeostase corporal ou são um sentido temporal enganador de evolução em uma tarefa vital de vir a ser quem se é não precisa ser decidido, porque ambas as versões da efetividade de uma conquista de completude no presente são sempre uma negação de que a vida humana não adquire sentido com a satisfação deste desejos.

A transferência é importante para a técnica psicanalítica pois há um fenômeno

⁴⁴ ETCHEGOYEN, 1989. p. 54.

⁴⁵ ETCHEGOYEN, 1989. p. 65.

⁴⁶ ETCHEGOYEN, 1989. p. 67.

considerado central para se instaurar a situação analítica: a neurose de transferência. Este conceito seria o “correlato psicopatológico da situação analítica”⁴⁷, quando a produção de sintomas dirige-se à relação com o analista. O paciente só pode ser convencido de que conteúdos reprimidos retornam do passado desadaptativamente se puder convencer-se da existência do fenômeno da transferência⁴⁸: ela não é a doença que o trouxe antes de conhecer o analista, mas é só com a reprodução da doença com o analista que uma nova integração da vivência afetiva pode ser conquistada.

A intromissão do analista no tempo de vida do paciente é algo decisivo. Isto pode ser entendido como a abertura para a doença do paciente de uma forma que esta doença seja abordável pela ação do analista no setting analítico, e somente neste campo. Se for criada uma nova edição da doença em relação ao analista como um constructo de doença passível de ser examinada no setting – como um cientista constrói modelos hipotéticos para poder levar a realidade para dentro do laboratório –, então até é possível compreender a neurose de transferência como algo que não existe na vida cotidiana do paciente fora do setting, mas a parte nova que torna possível a analisabilidade da parte antiga é o analista. Há um sentido importante em que deve ser o caso que a capacidade de adoecer é sempre a mesma, pois ela só interessaria se for a do paciente.

O conceito psicanalítico de interpretação refere-se a uma ação do terapeuta que visa prover compreensão ao paciente, seja trazendo à consciência elementos que estavam inconscientes, seja apontando conexões entre fenômenos que ajudam a entender motivos e significados latentes.⁴⁹ É considerada o instrumento primordial do psicoterapeuta de orientação analítica, no sentido de ser o mais específico da psicanálise e que promove maior expressividade aos significados. É importante ressaltar que esta ação é eminentemente verbal e deve ser feita de uma maneira adequadamente afetiva e significativa para o paciente⁵⁰, ou seja, tem hora e jeito de acontecer, não é simplesmente dar-se conta da verdade e enunciá-la de forma iluminadora.

A interpretação refere-se ao manejo da transferência no setting analítico, deve ser entendido em sua peculiaridade técnica específica do encontro analítico. Mesmo que alguns psicanalistas, como Lacan, entendam a interpretação como uma tarefa hermenêutica, em que o psicanalista é como o tradutor de um texto, outros, como Anzieu, entendem que além de usar

⁴⁷ ETCHEGOYEN, 1989. p. 85.

⁴⁸ ETCHEGOYEN, 1989. p. 65.

⁴⁹ GABBARD, 2005. p. 74.

⁵⁰ SOARES, 2005. p. 354.

da hermenêutica e da linguística, a interpretação pelo analista usa da personalidade do analista, de modo que ele é um intérprete ao modo do músico ou do ator: ajudar a consciência do paciente e fornecer uma alternativa libidinal é um ato vivo e humano, por isso a interpretação surgiria do que o analista sente.⁵¹

4.4 Pressupostos e determinações epistemológicas da psicanálise

Deixou Freud intactas as ciências em que se apoiava? O que suas novas hipóteses revelavam acerca da necessidade de novos pressupostos? Precisava ele de novos pressupostos antropológicos gerais ou bastava adentrar-se nos poucos que lhe serviam?

Estas perguntas podem começar a ser respondidas se entendermos como se dava o trabalho dos conceitos de Freud: ele os introduzia de forma aleatória⁵². O trabalho a que Freud se dispôs era de compreensão: o que está acontecendo com esta pessoa para que os sintomas sejam estes. O ignorado, o significado do sintoma é, na verdade, afixado em seu sem-sentido para que um possível sentido force o significado a vir à tona. A chave interpretativa era ligar o sintoma a outra narrativa. Uma narrativa guiada por desejos e emoções, para cuja criação Freud lançou mão vastamente de conteúdos da cultura.

A técnica é basicamente esta: aplicar a força de fixação do nonsense – a energia vem, em parte, do desejo do paciente. O paciente traz o estranhamento, o terapeuta fixa o estranhamento exatamente quanto ao seu caráter de incompreensibilidade. Isto deixa a fala provisoriamente livre para que se busque algum sentido: o sentido que fornece avanço na compreensão pode não ser o sentido em que o significado daquele sintoma apareceu.

E isso deve ser necessariamente o caso se se quer que seja possível uma pessoa compreender o inconsciente de outra pessoa. Aliás, vendo deste modo, o sentido que fornece a adequada interpretação nunca é o que originalmente deu significado ao sintoma. Isto nos desafia a descrever qual a temporalidade do inconsciente frente à chegada tardia do terceiro que interpreta. O tempo passou e agora é a neurose de transferência que traciona para si os significados de emoções-chave. Ou pelo menos das únicas emoções disponíveis para manejo: aquelas criadas, novas, prenhes de um potencial novo significado, porque nascidas na situação artificial do setting analítico – entre o paciente e o terapeuta.

Pode ser que, com o sem-sentido do sintoma afixado, um novo sentido incompreensível

⁵¹ ETCHEGOYEN, 1989. p. 186.

⁵² STEIN, 2012. p. 34.

torne-se uma espécie de represa para a energia psíquica, e este desafio intransponível (o sintoma está sempre por fora, ou de fora) faça com que se gaste muita energia. Nestes casos, talvez seja melhor deixar o sintoma continuar o seu trabalho. O terapeuta vai substituir o processo que deu significado ao sintoma, mas não necessariamente recuperar o que foi perdido no processo anterior, e, quase certamente, nem aproximar-se do que realmente aconteceu.

Há dois sentidos em que o terapeuta nunca vai recuperar o que aconteceu:

(1) O tempo passou. Mais eventos aconteceram e se interpuseram e sobrepuseram (antes de vir ao terapeuta).

(2) O terapeuta não estava lá quando tudo aconteceu. Uma vez o terapeuta estando no setting analítico, está vedado o acesso de ambos – paciente e terapeuta – do que realmente aconteceu, porque a presença do terapeuta altera a experiência do paciente de um modo geral: enquanto uma outra pessoa, instalando novas neuroses (transferência-contratransferência) – sobre relações objetivas internalizadas – e de modo específico, na atitude analítica ativa do terapeuta: querer compreender muda o compreendido, seja qual for o desejo que guia este querer (ajudar o paciente, amor à verdade, sentir-se um terapeuta de sucesso, etc.).

O que faz a psicanálise funcionar – a repetição do conflito original em formato transferencial – sempre ocorre com alguma modificação. Aquilo que se repete é uma nova aplicação de um modelo de vínculo. A novidade da interação direta com a pessoa do terapeuta é a justificativa básica, inicial, indispensável para uma mudança psicoterapeuticamente adquirida. Assim como não podemos usar as mesmas categorias para o ser-aí e para outros entes, também o encontro entre dois ser-aí não pode ser chamado de 'relação'. Quem sabe poderíamos chamar de 'vínculo'?

Foi o modo como eram usados os significados pelo paciente que fez Freud propor algo que o apartou das ciências da época, e ainda impede reconciliação com as atuais: seu estudo postulou um “objeto que é produzido pelo sujeito sem que o sujeito saiba”⁵³ – referindo-se ao conteúdo dos sonhos. Que mecanismos são acionados na produção de significados? O cordão umbilical do sonho era biológico, filogenético. Na psicanálise, o paciente busca processos ligados à possibilidade de significar⁵⁴. O surgimento da possibilidade de significar, para Freud, se dá no plano empírico. E ali deve permanecer, se a ação do analista for realmente capaz de interferir neste processo. É possível existir por alguém? É possível significar por alguém? É possível amar por alguém? Sentir no lugar de alguém? Este sentir deve ser explorado, pois não pode ser o da experiência intersubjetiva, mas deve ser aquele que passa de uma experiência

⁵³STEIN, 2012. p. 42.

⁵⁴STEIN, 2012. p. 48.

estranha a outra um pouco menos.

Agora: significar depende de significatividade? Significar é escrito como verbo transitivo direto, mas é possível compreender o que seria o sujeito deste ato? Antes de significar, o sujeito desta “ação” já se encontrou em uma relação prática prévia com o significável – relação esta que pertenceria a uma empiria de nível pré-ontológico, e não exatamente ôntico. Assim, é importante tentar dizer em que mundo se situa o objeto da psicanálise, mesmo que não possamos definir este objeto. A psicanálise não se preocupa se sua pesquisa é ôntica ou ontológica. Freud parece simplesmente descrever o que entende, mesmo que contrarie muito do que não poderia ser cientificamente contrariado à época.

Como algo pode deixar de ser discurso manifesto, mas ser veiculado por ele? O que não está dito mas é haurível se interpretado é uma descrição possível para o próprio discurso enunciativo-apofântico: o que é dito são palavras, sons, e interpretamos para entender o que a pessoa quis dizer. Mas há outro nível em que pode ser o caso que o próprio significado interpretado das palavras (e aqui entra toda a pragmática da linguagem) é o que traz consigo algo que não é este conteúdo apofânticamente (cientificamente, por fim) entendido: resta saber qual a natureza desta compreensão, além do entendido.

Se objetos inconscientes interagem, eles estão determinados pela história pessoal psíquica, em que a origem e constituição de tais objetos determinam seu modo de inter-relação. Vivências afetivas inconscientes podem estabelecer comunicação primitiva, sem nexos semântico, apenas entendido ao modo de “somatizado”. Seria um intermediário primitivo entre relações de potencial elétrico entre moléculas e as palavras usadas simbolicamente por um homem. Note que golfinhos avisando sobre para que lado o grupo deve-se orientar é mais que uma vivência afetiva primitiva – é de uma complexidade semântica de nível social e, por isso, tão pragmática quanto o “aprender uma regra” de Wittgenstein⁵⁵. Com isso se está querendo dizer que, quando tratamos de “comunicação” (interação) inconsciente, estamos nos referindo a modos de sentir e agir com o corpo, que vêm desde os que meramente emergiram dos potenciais iônicos das moléculas que compõem suas células.

Mas este seria um conceito de inconsciente meramente como não consciente. O problema deste conceito é depender de uma estável definição de consciência. Todavia, se a consciência se torna problemática – e foi justamente o que Freud fez –, então a noção de algo como um conteúdo inconsciente pode ajudar a determinar o sentido do todo a partir de uma interação deste conteúdo com o não inconsciente.

⁵⁵ WITTGENSTEIN, 2009. p. 201.

Como Freud introduz o supereu? Se o isso surge como estrutura proposta após o supereu⁵⁶, então pode ser que o conceito de isso veio a contrabalançar (contrapor, complementar) a explicação do supereu. Isto se verifica somente na medida em que realizar todos os desejos for algo contraposto a ser observado e punido. Uma ligação forte entre estes significados renderia impossível entender um sem o outro; conseqüentemente, cria-se um constrangimento que pode abrir portas para o esclarecimento acerca do que poderia ser um conluio entre supereu e isso. Parece que, ao surgirem mutuamente necessários para a compreensão do eu, eles tenham algum papel no equilíbrio psíquico do eu. Outra consequência: se, na vigência desta ligação forte de significados, dissermos que o isso é o mais estranho ao eu, fica complicado esclarecer se o eu estaria mais próximo e familiar ao supereu do que ao isso.

Ainda quanto ao que é dito sobre o isso: será que o fato de o isso ser obscuro e inacessível não seria a única diferença entre o isso e o supereu? Ora, vejamos algumas semelhanças importantes: ambos coagem o eu e ambos são irracionais. Sabemos que uma teoria possível do supereu é de que sua origem não seja exclusivamente o mundo cultural humano, mas que em uma parte significativa seja uma cristalização do isso.

Agora um comentário hermenêutico sobre o texto: estou pensando nesta problematização no momento em que leio sobre o que é o núcleo de uma célula, e percebo que ele é primordialmente uma fonte de memória, de como foi o modo que deu certo da última vez. Isso é fonte de preconceito quanto ao que já foi feito? Em outras palavras: pode ser o núcleo celular o início da cultura da tradição, mesmo antes do mundo humano? É a hermenêutica devedora do substrato orgânico? Quem sabe isto sirva para mostrar que o importante para a hermenêutica não é somente a inserção na tradição, mas, sim, com que horizonte se promove o ato de inserção, ou ainda, como pode algo como a compreensão humana incidir em algo diferente do substrato orgânico?

Talvez o procedimento de Freud de objetivar estruturas e com isso montar uma acessão a um discurso sobre o inconsciente seja uma despersonalização, tanto no sentido metódico de tirar a pessoa do todo em que ela existe, mas no sentido de enfatizar a parte estranha à pessoa que faria parte da pessoa mesma.

Mas me ocorre que talvez o que Freud deduziu como o inconsciente de uma pessoa seja apenas um fenômeno transpessoal, não exista internamente à pessoa. Assim como a própria pessoa não existe em separado do mundo em nenhuma de suas determinações, não há porque

⁵⁶ STEIN, 2000. p. 178.

acreditar que houvesse um inconsciente que está suficientemente separado do todo da vivência da pessoa. Se despersonalizar é adicionar o inconsciente, então Freud pode ter perdido o todo estrutural da vivência daquela pessoa. Mesmo que o inconsciente não seja privado, mas seja pessoal, ele no mínimo só foi hipotetizado na neurose de transferência.

Quem sabe descrever a transferência de um modo em que o inconsciente fosse elaborado como algo menos separado poderia dar vazão à elaboração de um fenômeno transpessoal por excelência que pudesse fazer jus a uma teoria prévia sobre a transpessoalidade de qualquer relação. Assim, um conceito preliminar de pessoa poderia apenas surgir, incluindo o inconsciente, após passar pela experiência da transferência, e a hermenêutica teria que necessariamente fazer parte do método que descreveria o que quer que fosse o inconsciente como algo próprio à personalidade da pessoa, tão próprio quanto a consciência dos atos ditos intencionais. Ao fundo: o psíquico como despersonalização.

5 O CUIDADO E A PSICANÁLISE

5.1 A tríplice estrutura

A facticidade do Dasein deriva de seu caráter de ser-em. A constituição existencial da facticidade envolve o ter que ser que envolve o compreender do ser dos entes que vem ao encontro do próprio mundo do Dasein. A facticidade aponta para o modo já sempre ocupado com as coisas do mundo em que se encontra o Dasein, e, portanto, impede que se conceba primeiro uma alma ou um espírito que depois é encarnado e entra em um mundo.

Assim sendo, pode-se entender que mesmo em se tratando de um ocupar-se decaído com os entes intramundanos, não há uma prévia existência da psique em relação aos objetos com que ela se defronta. Nem haveria uma subjetividade que sai de si para entrar em relação com objetos. O modo psíquico de ser também responde à facticidade.

Entretanto, o poder-ser mais próprio do Dasein envolve um sentimento de situação privilegiado que promove uma abertura para este estar-jogado, de modo que a existência autêntica ou inautêntica será decidida nesta estrutura existencial. Já as possibilidades de ser do Dasein em relação aos entes intramundanos também considera esta facticidade, mas apenas quanto ao seu cotidiano comportamento em relação ao mundo que de pronto e no mais das vezes responde apenas pelo compreender o ser dos entes enquanto o ser humano se ocupa com as coisas do mundo.

A analítica existencial poderia ser entendida como uma forma de fornecer uma base de descrição existencial para que a constituição única de um indivíduo humano pudesse ser compreendida. Seria como reelaborar um vocabulário mais preciso para acompanhar a história de uma pessoa não somente enquanto alguém que vive com outros e se relaciona sentindo diferentes afetos, mas como um ente cuja estrutura existencial determine o desenvolvimento da sua história de vir a ser quem se é. Seja como for que uma pessoa torne-se quem ela é, este tornar-se seria um processo não só correspondente ao crescimento e desenvolvimento de tecidos biológicos e estados psíquicos, mas também correspondente a flexões e rupturas em uma rede de articulações não relativas ao interagir empírico, mas constitutivas de sua estrutura flexível existencial⁵⁷.

Haveria, então, uma ação humana correspondente a esta maneira de efetivar a própria

⁵⁷ STEIN, 1997. p. 86.

existência. A singularidade que marcaria esta ação teria significado existencial, estaria referida ao modo de ser do Dasein na tríplice estrutura de facticidade, decaída e existência. O problema de começar a delinear a singularidade a partir da maneira única de existir seria definir em que sentido há algum desejo ou desígnio correspondente à efetivação de uma existência.

Estados psíquicos e interações genes-ambiente efetivam-se, conforme a analítica existencial, em comportamentos. Os comportamentos estão sempre referidos ao todo da conjunção significativa dos entes intramundanos. Ainda não está decidido se o inconsciente, conforme descrito por Freud, faz parte deste comportar-se também. Em princípio, enquanto modo psíquico de ser, os desejos mesmo que inconscientes estariam referidos a pulsões apenas compreensíveis em relação de remissão ao significado de entes intramundanos, ainda que entre estes entes estejam outros Dasein.

Assim, sem o comportar-se remissivo do abrir-se ao entendimento dos entes intramundanos, fica complicado constituir o que costumeiramente aparece como vetor de genes e desejos: um sujeito ou uma mente humana. É no a-gente público da decaída que a interpretação de comportamentos relativos ao significado de entes intramundanos ocorre. Para avançar neste ponto, a investigação deveria enveredar para algum momento constitutivo o mais propriamente possível concernente ao Dasein. A vivência decaída do ser humano, descrita como fuga do Dasein de seu ser mais autêntico, ajuda a procurar a direção em que uma singularidade existencial poderia começar a, de alguma maneira, fazer sentido.

Mas antes de investigar mais a fundo a decaída, há alguns pontos em ST em que Heidegger mais se aproxima da descrição de ações em que o Dasein concentra, em seu ser mais autêntico, uma decisão não decaída. São elas os existenciais da consciência, do ser do si mesmo e da angústia.

5.2 Consciência

O conceito de consciência em ST é altamente específico, e só começa a aparecer no segundo capítulo da segunda Seção, no §54. Em vez de tomar o conceito vulgar de consciência a partir do fenômeno biológico ou cognitivo associado ao ‘ter consciência de’, denotado pela palavra em alemão *Bewusstsein*, Heidegger toma a expressão idiomática da ‘voz da consciência’⁵⁸ como interpretação pré-ontológica da consciência no Dasein porque não só esta

⁵⁸ HEIDEGGER, 2012. p. 737.

expressão já refere o modo de ser existencial da consciência como um chamado, mas também por usar a palavra alemã *Gewissen*, em que a consciência tem a conotação moral, que será importante para o tipo de intimação e para o conseqüente significado de culpa envolvido no ato de decidir-se acerca do chamado.

As grandes filosofias da consciência são todas devedoras de conceitos de representação e passam bastante trabalho para inserir a consciência em um esquema sujeito-objeto que explique como englobar o constituído por esta ação epistêmica e o constituinte desta mesma ação. Em função do ponto de partida hermenêutico da compreensão de si cooriginária com a compreensão do ser como o modo de ser deste ente que procuramos elucidar, fica em suspenso qualquer problemática acerca de incluir um eu no ato de conhecer coisas no mundo, portanto a consciência não servirá para marcar o ponto onde existe um eu, mas será um existencial derivado dos existenciais constitutivos da abertura, e pressupõe o discurso, pois é um apelo, só que sem proferição, pois tem o sentido de um dar a entender.⁵⁹

Por este mesmo motivo, a determinação mais importante da consciência em relação a uma possível consciência psíquica é que a consciência na analítica existencial é um apelo que se dá de fora e para fora da significatividade do mundo. Este modo de descrever a consciência traz algumas conseqüências importantes para a comparação do existir do *Dasein* com a constituição psíquica de uma mente em parte consciente e em parte inconsciente. Em função de ser um apelo endereçado ao si mesmo que se encontra decaído enquanto compreende-se no seu modo de ser ocupado com as coisas, ou seja, trabalhando, conversando, inserido no cotidiano significativo, o apelo da consciência deve alcançar o si mesmo passando por cima destes significados todos e desligar o a-gente de toda sua reputação pública em direção à insignificância.⁶⁰

Vê-se como não está em questão, na analítica existencial, nem uma consciência como polo luminoso da percepção e cognição do mundo, nem como instância de avaliação e julgamento dos atos perpetrados no interior do mundo. É psicicamente paradoxal que aquilo que chama para uma maior autenticidade quanto à existência seja não só indeterminado como necessariamente não leve em conta a concretude existenciária da pessoa que está sendo chamada. É muito difícil entender uma consciência que não se refere ao mundo a partir do que é percebido e conhecido conscientemente no mundo.

Mas aqui surge outro ponto importante. Assim como o apelante deste apelo não se dá a conhecer, poderíamos confundir um tal tracionamento da pessoa concreta e conscientemente

⁵⁹ HEIDEGGER, 2012. p. 747.

⁶⁰ HEIDEGGER, 2012. p. 751.

envolvida no cotidiano com o retorno de algum desejo inconsciente reprimido que o redireciona e abala. Mas a diferença fundamental é que não há nada de inconsciente no apelo da consciência de ST. Apesar deste apelo não ser familiar à pessoa, semelhantemente ao estranhamento provocado por pulsões inconscientes, ele dirige-se tão diretamente ao si mesmo – ao modo de ser do quem não determinado historicamente – que, em vez de provocar um sintoma ou deixar a pessoa desorientada no mundo – como faz o inconsciente dinâmico –, acaba por orientar mais agudamente o si mesmo em direção a si mesmo e, assim, em relação ao todo da significatividade do mundo.

O apelo da consciência em ST é como um chamado mais consciente que o consciente psíquico e promove a singularização existencial. O retorno do reprimido em geral provoca uma fragmentação da continuidade psíquica relacionada aos significados das relações com outras pessoas e entes intramundanos, e por isso ele necessariamente refere-se não a constituição das estruturas existenciais mas à sua efetivação pelo ocupar-se com o significado de suas próprias ações que determinam quem a pessoa é no cotidiano em que o Dasein se encontra na grande maioria das vezes.

Considerando que tanto a vida consciente como a vida inconsciente de uma pessoa é única, e tanto as decisões conscientes como o retorno do reprimido marcam inconfundivelmente a história da vida de cada pessoa, poderíamos dizer que há uma individuação promovida pela vida psíquica. Assim, lembrando que o apelo singulariza o Dasein chamando o si mesmo para o si mesmo sem referir-se ao mundo, é como se a consciência em ST promovesse a singularização pela indeterminação e a vida psíquica conflitiva entre consciente e inconsciente promovesse uma individuação pela progressiva determinação.

5.3 Ser do si-mesmo e ser do eu

O Dasein é o esboço de um constructo⁶¹ que permite o acesso a um possível modo de interpretar a vida humana, mas ele, por si só, não dá sentido à vida humana, nem do ponto de vista teórico, nem do ponto de vista pessoal. Por ser uma estrutura de historicidade, ele dá acesso à construção temporal de vida humana, mas ele a capta como uma vida corporal em um mundo através da biografia, através do fornecimento de condições significadoras a partir da mundidade significativa do mundo para dentro de uma compreensão de si que só seja possível

⁶¹ STEIN, 2012, p. 29.

não como aquela que se compreende enquanto ser no mundo que compreende o ser, mas como aquele ente singular capaz de empreender a narração da sua própria história singular de ente finito que tem um nome próprio que só faz sentido em relação aos entes intramundanos, ou seja, na decaída.

O Dasein fornece a si mesmo o falar que ele colhe a partir da abertura de mundo que o seu modo de ser direciona aos entes intramundanos. É a pedra que torna-se martelo que torna-se palavra que torna-se o ente privilegiado que, ainda que pertencendo à conjunção do mundo, torna-se a biografia.

Falar do eu na analítica existencial é como fazer uma depuração fenomenológica deste evento/fato/objeto científico. Não está dado de antemão que a explicitação de um conceito de eu deva fazer parte de uma analítica da existência. Se levarmos em conta a possibilidade de conceder que o eu possa ser um objeto da ciência, devemos ter noção de qual manobra filosófica faremos a partir desta concessão: depuração? explicação? fundamentação? subserviência? Que consequências surgem da concessão filosófica a um conceito científico de eu ou de si mesmo?

Compare-se com o oposto: o caso em que tomaríamos o conceito de eu como um conceito filosófico e colocaríamos em questão a possibilidade de o eu ser um objeto da ciência. Pode ser que o caminho mais óbvio seja refutar, com argumentação filosófica baseada em filosofia da ciência, que este seja um objeto consistente, ou que propicie a consistência exigida para que uma ciência possa proclamar estudá-lo.

O eu do qual parte Heidegger é o eu que está em jogo naquele ser que é o meu ser. Ou seja, o eu deriva de o ser do Dasein estar sempre em questão a cada vez⁶². Este eu refere-se a esta vez em que está em jogo o ser deste ente, e isto ocorre a cada vez. Isto não é um eu reflexivo porque não há consciência de um eu no sentido de esta consciência identificar um self existindo a cada vez. Já há sempre alguém ali em jogo, o quem do Dasein, e ele não precisa chegar através de uma habilidade cognitiva reflexiva a ninguém – um eu – para dar-se conta de si. Ele sempre já é de algum modo.

Isto é importante para a analítica existencial porque este pronome que indica gramaticalmente posse, o meu ser, não presenteia o Dasein com nada que ele já não seja, pois este seu ser mais seu é o seu ter-que-ser. Que ele tenha que ser a cada vez é o seu caráter de ser próprio. O caráter de ser eu da analítica existencial não deriva em momento nenhum de nenhuma vicissitude histórica do desenvolvimento pessoal, e isto é o oposto da psicanálise, em que qualquer conceito de eu ou de self exige uma construção de uma representação a partir de

⁶² HEIDEGGER, 2012. p. 141.

identificações introjetadas desde as mais precoces experiências sensíveis e afetivas com o outras pessoas e o ambiente em geral.

Este ser próprio, do Dasein, é aquele referente ao poder-ser. Mas este poder-ser será sempre seu, e neste caso, tanto o escolher-se como o não se escolher é uma escolha de si⁶³, no sentido de escolher um eu. Quanto a um processo psíquico de escolha de si, esta possibilidade está em grande parte reduzida devido ao determinismo psíquico da hipótese do inconsciente dinâmico. No momento em que se é um eu representativo/identitário ou um self de alguma maneira, esta maneira já foi escolhida, mas não como aquela maneira que ele já sempre é por ter-que-ser ao ter seu ser em jogo a cada vez, mas aquela maneira em virtude de cuja historicidade biográfica o eu tornou-se este que ele é. É por isso que é possível tentar modificações biográficas deste eu, pois a inserção em sua própria história pessoal permite alguma intervenção volitiva; todavia, não há psicoterapia que mude o modo de ter-que-ser e de poder-ser.

Para se dar este eu do a cada vez e do ter-que-ser, dependemos apenas do ponto de partida de que o ser do ente que somos possa ser em geral compreendido⁶⁴. Não é, também, uma específica compreensão de seu modo de ser, mas compreender o seu ser sempre enquanto uma estrutura de sua existencialidade a partir de seu modo mais cotidiano, e por isso, mais indiferente à essa tarefa de compreender. O seu comportamento em relação ao seu ser no interior desta cotidianidade é determinado pela sua ocupação com as coisas do mundo. Este não é nenhum modo existencial menor de ser, mas é o modo em que se dão os comportamentos que tem significado na medida em que o Dasein se ocupa do ser-com outros Dasein e com o seu ser em relação a qualquer ente intramundano, e estas são as ocupações em que o comportar-se psíquico da psicanálise ocorre.

O Dasein da analítica existencial passa por um momento de 'Ich bin Es' no sentido de tornar-se subsistente e poder, assim, ser um ponto de remissão intramundano de si mesmo para um subjectum, ou seja, o sujeito que interage cotidianamente. Mas este modo duplicado de apropriar-se de si é o que Heidegger virá a explicar como existência autêntica e inautêntica, diferença mantida por um abismo em que ambas corresponderiam respectivamente a uma descrição de uma singularidade ontológica do si-mesmo e à identidade de um eu que determina-se onticamente em meio a múltiplas vivências.⁶⁵

⁶³ HEIDEGGER, 2012. p. 141.

⁶⁴ HEIDEGGER, 2012. p. 143.

⁶⁵ HEIDEGGER, 2012. p. 373.

5.4 Angústia

O uso deste termo em Heidegger costuma gerar muita confusão. Em geral isto ocorre porque não se efetua a distinção básica que Heidegger elabora a cada um dos existenciais que vai descrevendo, qual seja, que a compreensão que se quer estabelecer acerca deles é de suas condições de possibilidade ontológicas, o que deve ser estruturalmente o modo de ser de um ente que mostra tais comportamentos.

No parágrafo 40 de ST, já no sexto capítulo do livro, inicia-se uma tentativa de avançar para o ser da totalidade do todo estrutural. Parte-se das análises sobre a decaída como manifestação da possibilidade de uma “*fuga do Dasein* diante de si mesmo”⁶⁶. A decaída pode ser considerada primeiramente como algo que “*leva para longe do Dasein*”⁶⁷. Todavia é neste ponto que convém discernir adequadamente entre caracterização ôntico-categorial e interpretação ontológico-existencial.

A fuga é um movimento que indica uma privação, e assim manifesta fenomenicamente uma abertura que se abre no encaço do Dasein. *Só o ser que se coloca ontologicamente diante de si é capaz de abrir esta abertura*, que por sua vez se evidencia na fuga. O diante-de-quê da fuga não é apreendido aqui, mas ao contrário, é destacado no “aí” que se abre. Ao desviar-se de si do modo ôntico categorial – na decaída – o Dasein é capaz de apreender ontológico-existencialmente o diante-de-quê da fuga⁶⁸.

A análise da angústia pode ser feita em relação ao medo. A fuga ante o ameaçador que o medo abre pode ser interpretado ao modo do sentimento de situação: o medo ocorre diante de um ente intramundano ameaçador que pode ficar mais perto – um perto de uma região determinada – e que pode não nos atingir. Assim, a única fuga que pode se dar de modo amedrontador é a do medo diante de a cada vez um ente diferente. A fuga do Dasein de si mesmo não pode ser amedrontadora do mesmo modo, pois o diante-de-quê o Dasein retrocede neste caso é o Dasein ele mesmo, que sempre vem-de-encontro enquanto um ente intramundano⁶⁹.

O diante-de-quê da angústia se entende a partir da constituição fundamental do Dasein como *ser-no-mundo*. Não sendo nenhum ente intramundano, o diante-de-quê da angústia não pode conjuntar-se, nem ser determinado, e se caracteriza pelo ameaçador não estar *em parte*

⁶⁶ HEIDEGGER, 2012. p. 517.

⁶⁷ *ibidem*.

⁶⁸ HEIDEGGER, 2012. p. 517-519.

⁶⁹ HEIDEGGER, 2012. p. 521.

alguma. Esta parte alguma não é um nada, mas uma abertura essencial do modo de ser-em espacial do Dasein. Quanto ao não poder conjuntar-se: estaria a angústia fora da significatividade do mundo? Isto pode ser uma chave para a separação dos significados contidos em enunciados e os significados resultantes da autocompreensão e compreensão de ser. Significados existenciais: os que não estão em parte alguma.

Ora, o que se abre é o mundo como tal, nem como uma região nem como um ente intramundano. É a abertura do único mundo que tem o essencial caráter do possível, o mundo em que se dá a autocompreensão do ser-aí e a compreensão do ser pelo ser-aí. A angústia é o sinal que não pertence à significatividade da conjunção (desejos, sonhos, pulsões, temores, etc.) e, portanto, não aponta para fora do ser-aí – como apontam todas as emoções que surgem no mundo enquanto entes que vêm ao encontro do ser-aí –, mas aponta para o modo de ser único (peculiar) deste ente: o abridor de mundo⁷⁰.

A indeterminação do diante-de-quê da angústia é essencial, pois o caráter significativo do mundo perde sua relevância. A possibilidade do utilizável é o mundo ele mesmo; é o que angustia a angústia, e não a soma do conjunto de todos utilizáveis e subsistentes. Portanto, foram-se os enunciados. Eles não podem se conjuntar, e ter barrada esta significatividade joga o sentido da angústia para dentro do ser-aí ele mesmo. Agora, até que ponto isto pode significar um jogar o Eu, a partir de sua luta com o mundo externo, para dentro de sua luta “eterna e invencível contra” o Isso?

Entes puramente existentes e disponíveis perdem a importância e o mundo passa agora a impor-se unicamente por sua mundaneidade: única parte (característica, aspecto, propriedade) do mundo criada pelo ser-aí – a partir da compreensão do ser e da autocompreensão – e também a parte mais essencial de qualquer mundo conhecido pelo ser-aí.

Esta mundaneidade não será simplesmente ‘concebida’ pela angústia, mas ela é colocada pela angústia no ser-no-mundo, que é o modo essencial de ser do Dasein. A angústia é a abertura *originária* do mundo enquanto *direciona o Dasein de volta* ao seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia coloca o Dasein como ser possível, no sentido de que o isola no seu poder-ser mais próprio, aquele em que se manifesta o seu ser livre para a possibilidade que ele sempre já é.

Há uma relação especial da angústia com a cotidianidade da decaída. Na decaída, o ser-em é interpretado a partir da publicidade cotidiana do a-gente e coloca o Dasein na familiaridade de um estar em casa seguro, um estar no mundo que se entende por si mesmo. Ora, a angústia provoca o mais originário estranhamento no Dasein justamente porque o resgata de modo mais

⁷⁰ HEIDEGGER, 2012. p. 523.

completo da imersão na decaída.

A fuga para a familiaridade do estar-em-casa foge diante do não-estar-em-casa, pois todo alívio tranquilizador num a-gente é perseguido constantemente pelo possível resgate e entrega de si à responsabilidade de ser si mesmo. Ao apontar em direção à abertura, também podemos tentar entender como a angústia é mais originária que o medo e vai possibilitá-lo.

O modo mais cotidiano de compreensão do estranhamento do Dasein é o desviar-se para a decaída que “cega” para o não-estar-em-casa e que tem medo diante de um temível ente intramundano⁷¹. Mas este desviar-se ressalta a angústia como a abertura para um sentimento de situação essencial, de modo que a angústia, como existencial, nunca é simplesmente existente ainda que sempre factual neste sentimento de situação. Assim, *o ser-no-mundo familiar tranquilizado é um modus do estranhamento do Dasein, e não o contrário*. O medo é uma angústia inautêntica, que, enquanto decai no “mundo”, permanece oculta para si mesma. Poderíamos aqui identificar um privilegiado ente temível intramundano na psicanálise: é a angústia psicanalítica, pois o Isso seria intramundano.

O estado de ânimo desta não familiaridade em geral não é entendido existencialmente, mas predominantemente ao modo decaído. Em função disso, é rara a angústia autêntica. No mais das vezes há um condicionamento da angústia, que se dá inclusive no âmbito fisiológico⁷². Ora, qualquer processo ôntico e de causação da angústia – entenda-se na decaída – só pode ocorrer porque foi possível ao Dasein a angústia como modo de ser fundamental. Este modo fisiológico faz passar pelo psicológico/significativo: e esta seria uma chave para a compreensão do psiquismo ao modo de Freud. O processo ôntico, de causação, na decaída seria o mundo empírico da psicanálise.

Concomitante ao que foi dito sobre o estado de ânimo, também a interpretação do fenômeno da angústia ao modo ontológico-existencial é raro de acontecer. Sem uma analítica existencial do Dasein e sem o fenômeno do sentimento de situação, a angústia em seu sentido mais originário permanece encoberta pelo público interpretar do a-gente. Está na essência do sentimento de situação abrir os elementos que o constituem, mas a angústia é a única que isola, e assim, é capaz de manifestar a *autenticidade e a inautenticidade como possibilidades do ser do Dasein*, na medida em que este está jogado para assumir a responsabilidade sobre si, sem que estas possibilidades fundamentais sejam deturpadas pelo agarrar-se aos entes intramundanos como costuma de praxe fazer.

Retomando, o §40 de ST, sobre o existencial da angústia, mostra que este sentimento de

⁷¹ HEIDEGGER, 2012. p. 531.

⁷² *ibidem*

situação é o mais originário no que tange à mostraçãõ da constituiçãõ das estruturas de ser do ser-aí. A angústia é o existencial que mais aproxima o ser-aí da abertura que ele mesmo é. Ainda que o modo de ser do ser-aí seja o cuidado, e que o cuidado tenha a tríplice estrutura da facticidade, decaída e existência, a angústia é a que aponta para aquele âmbito em que o ser-aí está tão próximo de si que é capaz de estar longe de qualquer lugar.

Retirar o mundo do ser-aí é jogá-lo na angústia – mas não há ser-aí sem o aí; portanto, este isolamento de tudo não se completa. O aí é o que finitiza o ser-aí: ser-aí é ser finito. O que ocorre é que, com a angústia, o ser-aí se angustia em direção ao seu poder-ser mais próprio, que é seu sempre estar em jogo quanto ao seu ser, a sua permanente abertura de possibilidade. Mas não há uma possibilidade-zero. O ser-aí, em sua facticidade, é constituído por sentimentos de situação que não cessam de determiná-lo, apesar da angústia. Essa é uma das razões, por fim, porque a angústia arranca a autocompreensão do ser-aí na direção contrária do mundo sem, no entanto, descolar o ser-aí da mundidade do mundo.

O que é exatamente fecundo no existencial da angústia, além de ele aproximar o ser-aí de seu ser mais distante de qualquer lugar, é que ele representa o estado de ânimo ôntico em que é possível que este ser humano em carne e osso exista ao seu modo mais autêntico, que é o ontológico. Este ser ontológico, como o traço ôntico distintivo do ser humano, não só abre uma nova possibilidade para a antropologia como também fornece o desafio para se pensar o modo de ser do ser humano sem o intermediário representacional de um psiquismo situado entre o ser-aí e ele mesmo.

Entre o ôntico e o ontológico não há representação, há um sentimento de situação privilegiado que mostra mais claramente a abertura do aí do ser no ser-aí. A centralidade da compreensão do ser determina o a-partir-de-quê se dará a existência do ser-aí. O ser-aí só decai no cotidiano porque foge da fuga. É por isso que o ser humano sempre começa uma tarefa a partir de sua lida cotidiana com inúmeras outras tarefas. Quando este lidar ocupa-se de entes intramundanos, ou de ser-com outros ser-aí, o ser-aí foge da fuga de si.

A angústia resgata o ser-aí da aparente familiaridade com a situação cotidiana de vida. O mais próximo do poder-ser mais autêntico do ser-aí é o estranhamento de que seu estar em casa mais autêntico é o não estar em parte alguma. Por fim, o que determina esta centralidade da angústia para a compreensão do modo de ser mais autêntico é a mudança que ela provoca na compreensão do ser-aí. A angústia remete a soma dos entes intramundanos à sua relação mais originária com o ser-aí: a mundidade do mundo; e o ponto central é que, neste nível, a compreensão não pode mais se dar a partir de sinais, representações ou enunciados, mas somente a partir do próprio modo mesmo de ser do ser-aí e o modo de ser essencial do mundo

– o único possível de ser compreendido pelo homem – a mundidade.

Ao interpretar a angústia como este sentimento de situação originário, o mundo adquire seu caráter irrelevante e não-significativo. O mundo já não importa como o conjunto de relações entre entes compreensíveis a partir do conjuntar-se significativo; o mundo deixa de ser relevante enquanto a origem dos significados que orientam a vida cotidiana. Ao contrário, o mundo também volta a ser de modo mais originário, aquele modo que situa o ser no aí por finitizar o ser-aí, aquele que apenas através do estado de ânimo da angústia mundaniza-se diante da abertura de mundo: este é o modo de ser mais autêntico do ser-aí.

Em comparação com o alcance ou amplitude que o ameaçador abre na vida psíquica cotidiana, o existencial da angústia pretende como que lançar uma sonda que penetre mais fundo que o inconsciente. “Na angústia, ele sente-se ‘estranho’.”⁷³

Uma interpretação psicanalítica tenta traduzir algo que nunca será consciente para a consciência. É uma interpretação tradutora que procura equivalência, que procura construir sentido de forma integradora a partir da experiência empírica humana. A tradução deve contemplar o mais completamente possível uma correspondência entre diversos índices experienciais humanos: desejos, afetos, pensamentos e comportamentos.

Uma interpretação existencial expõe o modo de ser como ele é. No caso, a interpretação é uma descrição que busca a própria coisa. É um movimento a partir do ôntico inautêntico para o ontológico autêntico. Ou seja, é mais uma transformação da compreensão que abre para o não evidente, o não óbvio, o que está oculto, o que aparecerá como estranho.

Mas a direção da abertura não é para dentro de conflitos pulsionais ou de eventos mentais inconscientes. A abertura é para um sentimento de situação não situado nem na lida com o mundo (significatividade dos entes disponíveis em geral), nem na lida com afetos (significatividade da onticidade corporal), mas fora deste ocupar-se: é o sentimento de estar ocupado ele mesmo, como já sempre determinado e ainda com a tarefa de ter-que determinar-se.

Esta liberdade adquirida de ser um ser vivo com uma vida psíquica complexa é originada diante do sentimento de não poder não sê-lo. Ou seja, o poder-ser ele mesmo completamente indeterminado que é aberto na angústia é um sentimento de situação positivo. A realização desse poder-ser só é possível a partir da decaída, mas o origem do poder-ser não é nada intramundano.

Quando há uma interpretação do discurso cotidiano, é para mostrar o que ele oculta. Mas não simplesmente o que não pode tornar-se consciente, como o inconsciente, mas, ao

⁷³ HEIDEGGER, 2012. p. 527.

contrário, o que pode tornar-se, digamos, mais consciente que o consciente: é o momento de maior isolamento do ser-aí no que ele é. Mas o que ele é, de modo mais autêntico, é este poder-ser – este é o ser ser além de qualquer consciência de si.

Na analítica existencial de ST, a consciência é uma autodeterminação do ser humano que ocorre fora do mundo. A consciência deve ser não significativa, pois ela reúne o apelante e o apelado, um e o mesmo, para si. Só há um ouvir capaz de ouvir o chamado da consciência, e não é um ouvir sonoro. Ainda conforme uma descrição posterior de Heidegger⁷⁴, é um ouvir que convida a voz, que convida a linguagem para habitar a garganta do ser humano.

O estranhamento da angústia é como que o desconforto do abandono da relevância dos significados do cotidiano. Ao abrir o espaço entre o cotidiano e o ser-aí, a angústia põe o ser-aí a fugir diante de si e em direção a si. É por isso que o trecho em itálico que enfatiza a identidade existencial entre o abrir e o aberto⁷⁵ está dizendo acerca da compreensão fenomenológica do modo de ser em que o ser-aí é todo possibilidade, encontra-se em completa indeterminação e ao mesmo tempo o ‘ser’ e o ‘aí’ do ser-aí são determinados com maior acurácia.

Assim, o ser-em essencial aberto enquanto o ‘aí’ do ser-aí é exatamente este intenso estranhamento de o ser de modo mais autêntico dar-se quando toda significatividade possível do mundo dá lugar ao mundo ainda completamente indeterminado; mas justamente como o lugar mais indeterminado é o mais não-estar-tranquilo-em-casa como o modo originário de ser de todo estar-em-casa decaído tranquilamente entre os entes intramundanos.

Não há nada de inconsciente aqui. A angústia não resgata de uma instância inconsciente para uma instância consciente uma parte do ser-aí que era simplesmente desconhecida. Completar-se com partes desconhecidas é tudo que o ser-aí faz para esconder-se de si. E nesse jogo de esconder a dinâmica psicanalítica entre consciente e inconsciente é pródiga. Assim, o movimento interpretativo da analítica existencial é oposto ao da interpretação psicanalítica.

5.5 Mundidade

O modo de ser entre os entes revela-se um modo de ser que pode abarcar as remissões ônticas do ser-aí. Entretanto: no comportamento do Dasein em relação a entes disponíveis e simplesmente existentes está um modo ôntico que deve ser descrito como psíquico?

A ocupação é um existencial que responde pelo ser de um possível ser-no-mundo do

⁷⁴ HEIDEGGER, 2003. p. 171.

⁷⁵ HEIDEGGER, 2012. p. 527.

Dasein⁷⁶. O modo ocupado é sempre um comportamento, algo que envolve a compreensão do ser dos entes intramundanos um de cada vez. Por isso a mundidade do mundo e a significatividade da compreensão dos entes intramundanos são precedentes à ocupação.

“Quando Heidegger dramatiza a existência humana, assim como Freud dramatizou por meio da alegoria do Édipo, ele quer mostrar que o modo de ser do ser humano está ligado e vinculado ao manejar do mundo,...”⁷⁷

Até que ponto o fenômeno da narrativa é capaz de mostrar-se como o dotador de mundo do ser-aí? Que mundo a narrativa dota ao ser-aí? Narrar é um ato existencial? Parece que não. A significatividade do mundo implica a condição de possibilidade de que uma narrativa dê sentido à experiência. O enredo é o conteúdo de vida historial correspondente à significatividade do mundo.

O manejar prático das coisas do mundo é somente acessível com o desenvolvimento de uma narrativa, porque o que se busca é o sentido [o enredo?] e não algum conhecimento proposicional. O modo de ser do ser humano não pode ser compreendido por alguma argumentação porque, apesar de termos alguma noção de a que tipo de conclusão chegaríamos, é impossível saber quais as premissas a serem incluídas no argumento. O modo de ser do ser humano não pode ser compreendido por alguma descrição observacional, porque é impossível saltarmos para fora do modo de ser do ser humano para obtermos a observação mais fidedigna.

Nem argumentação, nem descrição, mas narração. Ocorre que o nível da narração é o nível da decaída necessariamente, o que faz com que o existir inautêntico seja essencial ao ser humano: ele só se compreende porque é finito, não basta compreender o ser. Assim, o descrever de dentro não necessariamente envolve a perspectiva de um eu com o poder conhecedor de coisas que não sou eu ou um eu que saiba suficientemente de todos seus limites e determinações ante o mundo no qual é, mas será uma descrição em que a explicitação desta situação é a própria descrição. Se for fenomenologia do ser humano, será hermenêutica necessariamente.

É importante ressaltar que uma fenomenologia setorial será sempre hermenêutica também, na medida em que envolver o mundo enquanto aquele que corresponde ao modo de ser mais próprio do ser humano, e que, inclusive, é um mundo que ele não divide com nenhum outro ente, a não ser outro Dasein.

No fundo, ao falar da ocupação lembramo-nos do caráter pré-ontológico da

⁷⁶ HEIDEGGER, 2012. p. 179.

⁷⁷ STEIN, 2012. p. 49.

compreensão do ser pelo Dasein. Só pode ser desenvolvida uma fenomenologia de um ente como o ser humano se ele perguntar por ela. A analítica existencial também é uma narrativa, mas que pretende ter sua consistência metodológica tratando a empiria de um modo transcendental: ser-no-mundo é sempre ser em transcendência. O que também salta aos olhos é que esta compreensão desde sempre, este caráter pré-ontológico da narrativa é uma consistência de sentido da qual nem o Dasein escapa. E mesmo que o Dasein não seja uma entidade meramente ôntica, sua compreensão é sempre tanto autêntica como inautêntica, e sempre dependendo do acontecer histórico. Assim, revela-se também o caráter ambíguo da própria historicidade, o que talvez não deixe de ser seu maior sentido, conforme afirma Berenson, com relação à ciência histórica: “A História é uma narrativa que os fatos não podem refutar...”⁷⁸

Nada significa ontologicamente que o ser humano tem um mundo se não se determina esse ter. Nunca o Dasein é um ente imediato para si e depois entra em relação com um mundo. Também não são as coisas do mundo que despertam a existência do Dasein. O ser humano só se encontra com as coisas do mundo porque ele sempre as encontra ao seu modo de ser-no-mundo e este ente por sua vez se mostra no interior deste mundo do Dasein⁷⁹.

Esta proposta da analítica existencial é muito inquietante para a psicanálise porque o ter que se haver com o próprio inconsciente e com os próprios desejos já exige do eu um dirigir-se inevitavelmente ao mundo. É só na relação com os entes do mundo que o eu desenvolve-se psiquicamente. Mas estas relações objetais, de natureza psicológica, são introjetadas ao modo psíquico como identificações que balizam o comportamento do eu repetidamente conforme os objetos. Todo o mundo que existencialmente é constituído pelo ser-no-mundo do Dasein, quando remetido ao modo psíquico, é existencialmente compreendido como interno no sentido de ser um conjunto de precipitados de experiências ônticas que dão conformação ao eu.

Assim, o mundo psíquico é considerado interno do ponto de vista existencial, mas do ponto de vista existencial ele é o mais externo pois é a repetição não problematizada de comportamentos inicialmente fixados em alguns entes e depois reproduzidos em relações objetais constantes para virtualmente qualquer outro ente intramundano. O mundo psíquico pode ser considerado outro ente intramundano com o que o Dasein se ocupa na decaída. O quanto de sua configuração permite experiências empíricas variadas dependerá da vicissitude dos desempenhos ônticos de seus relacionamentos precoces com entes privilegiados.

Podemos eventualmente considerar que “o ser-no-mundo como ocupação tem

⁷⁸ BERENSON, 2010. p. 239.

⁷⁹ HEIDEGGER, 2012. p. 181.

precedência tanto ôntica como ontologicamente”⁸⁰. Mas mesmo que seja a partir do mundo ocupado psiquicamente determinado que nos compreendemos de pronto e na maioria das vezes e que ele represente, assim, uma necessária complementação inautêntica da existência, de maneira nenhuma o ser autêntico ou inautêntico está em questão neste modo de ser no mundo.

O conceito de mundo ligado à psicanálise mantém-se restrito às categorias ônticas, ligadas aos fatos biológicos. Talvez o conceito de mundo interno kleiniano dê conta de uma abstração suficiente para a compreensão da vida psíquica, mas está sempre remetido à interação de projeção e introjeção das relações de objeto, sem problematizar o conceito de mundo a partir do que destaca o ser humano na totalidade do seu acontecer.

Os paradigmas subjetais em psicanálise tampouco expressam a originariedade do ser-no-mundo do ser humano. A subjetualidade atribuída ao psiquismo insere-se diretamente no nível da significatividade em que o ser humano se ocupa em resolver problemas fáticos e compreende-se apenas pela interpretação do significado de enunciados assertóricos sobre fatos do mundo: “eu amo esta pessoa”, “eu odeio aquela pessoa”, etc.

Uma abordagem antropológica interpretativa parece, paradoxalmente, mais próxima de um mundo compatível com a analítica existencial do que a psicanálise. Para sanar mal-entendidos de replicações de mundos a partir do mundo em que já sempre somos, eu contraporaria os mundos psicanalíticos, junto a todo o mainstream da teoria do conhecimento contemporâneo, à constatação de Geertz, dogmática como só a de um antropólogo cultural que passou décadas em campo – e que maneja dogmas como malabares – pode ser: “Nosso cérebro não se encontra num tonel, mas em nosso corpo. Nossa mente não se encontra em nosso corpo, mas no mundo. E, quanto ao mundo, ele não está em nosso cérebro, nosso corpo ou nossa mente: estes é que, junto com os deuses, os verbos, as pedras e a política, estão nele.”⁸¹

5.6 Decaída e discurso

Para executar um apanhado geral sobre a relação próxima de decaída com psicanálise, é importante pontuar de início, que o modo de ser cotidiano não tem nenhuma conotação pejorativa. Que o ser humano seja finito por só poder-ser-no-mundo não é nenhum pecado original nem uma falha a ser consertada. A decaída é o existencial que dá densidade ao ser humano porque é o que introduz um certo mistério de como é possível dar-se um ente que

⁸⁰ HEIDEGGER, 2012. p. 183.

⁸¹ GEERTZ, 2001. p. 181.

compreende o ser. Bem, só há um modo de ele se dar: só ele existe, e mais, em uma ambiguidade constitutiva entre uma existência autêntica e uma existência inautêntica. A autenticidade não tem nada que ver com uma comprovação de ser consistente ou ser verdadeiro, ela é o jogo do poder ser do ser humano: a existência autêntica, em relação ao existencial da decaída “não é [...] nada que flutue por sobre a cotidianidade”⁸², mas muito antes, ela é existencial enquanto “é somente um apreender modificado dessa cotidianidade”⁸³. Assim, de uma vez por todas, mesmo que o nível de discurso fenomenológico interpretativo vise a constituição ontológica desse modo de ser-no-mundo, seja o que for o mundo ele não pode ser excluído, sob pena de excluirmos a existência do ser humano.

Por outro lado, a fala cotidiana é tão útil e tão prática que entendê-la apenas como um instrumento para outra coisa seria até justificável. Mas compreender o modo de ser mais fundamental da linguagem pela capacidade de remissão significativa deve envolver também alguma compreensão acerca de qual a constituição ontológica de quem a usa. Se a linguagem é a casa do ser, devemos nos lembrar que o ser humano já sempre morou em algum lugar muito antes de construir casas, e não precisou delas para compreender o ser. A virtual onipresença da linguagem em nossas vidas a coloca como forte candidata a ser ela a expressão da essência do ser humano: o animal – de fala – racional.

Assim, pode-se fazer uma teoria pragmática da linguagem de ponta com uma ontologia não existencial. Como descreve Dascal, o primeiro capítulo de sua monumental obra “propõe a tese ontológica de que a pragmática possui um domínio, específico e bem definido, de ‘objetos’ a serem investigados: as ‘intenções comunicativas’.”⁸⁴ As aspas em “objetos” já comunicam que uma ontologia de objetos pode não combinar muito bem com uma ontologia da linguagem, mas seria uma tal ontologia fundamental? Dascal reconhece que não se pode fazer uma boa ontologia nesta área sem solucionar o problema das relações entre o corpo e a mente⁸⁵, por isso, deixa a ontologia de lado. Inclusive comenta que Grice entendia que não haveria problema em manter tentativas de explicar as intenções comunicacionais cercando ao máximo suas contextualizações conscientes pois uma tarefa infinita como essa é melhor que recair em circularidade⁸⁶, ou seja, acho que Grice estaria excluindo a possibilidade de encontrar em si mesmo a explicação da intenção: poderia procurar desde que não se encontrasse – que é exatamente de onde parte a hermenêutica.

⁸² HEIDEGGER, 2012. p. 503.

⁸³ *ibidem*.

⁸⁴ DASCAL, 2006. p. 7.

⁸⁵ DASCAL, 2006. p. 45.

⁸⁶ DASCAL, 2006. p. 48.

É interessante como Heidegger, em ST, usa as frases de um modo completamente diferente, inventando palavras a todo momento, e, mesmo assim, não parece ser um livro sobre linguagem. É que o modo de significar apofântico das frases de Heidegger já trabalham com o modo de significar enquanto já sempre na verdade, em que não há o questionamento do ser-verdadeiro do conteúdo comunicado. Haveria alguma intenção na comunicação além de ser verdadeiro?

Vendo por outro lado, haveria sempre intenção na comunicação? Eu poderia apenas querer colocar um conteúdo pra fora, por outras razões que não dividir com outros, como por exemplo: me aliviar, me ouvir, ouvir algo. Lembrei da mão em negativo das pinturas rupestres nas cavernas de Chauvet: aquele autor tinha uma intenção comunicativa? Ele poderia ter feito aquilo ao acaso, ou poderia ter feito aquilo para enxergar com os próprios olhos o que não era pedra, mas que se aproximou da pedra (sua mão, já conhecida) e aí talvez ter prazer com a ideia ou sensação de identidade. Eu quando vejo aquela mão não entendo diretamente a intenção, mas sei o que sinto imediatamente: inveja. Não só por ele provar que passou por ali (a primeira versão do “van Eyck esteve aqui”?), mas por ele provar que existiu (e mais, que existiu há 28 mil anos). Circunscrevendo a própria mão ele ainda não estava escrevendo em volta (a circunscrição não contém o escrito: sou homem, moreno, moro na montanha, gosto de amoras), mas estava figurando, em um sentido que só após o surgimento do teatro foi possível explicitar. Fez uma figura – até então única entre seus amigos de caverna – e que talvez pela primeira vez precipitou uma biografia –, e até hoje, ausente em outras espécies de primatas ou mamíferos superiores.

Este mini-ensaio antropológico apenas tenta mostrar que desde que o homem compreende-se por homem já há uma estrutura sempre mostrável e já há todo o restante do trabalho mundano por fazer e por deixar incompleto quando se morrer. O significado do que alguém diz certamente é determinado pelo contexto, mas esta determinidade pelo contexto adquire uma remissão máxima em um trabalho de ontologia fundamental como a primeira secção da primeira parte de ST. Não é que a linguagem necessite de uma ontologia prévia para ser explicada, mas, se a hipótese de que a conjunção de sentido do mundo unificada pela significatividade é o modo como o Dasein compreende a mundidade do mundo em vista da qual ele se compreenderá intramundaneamente, então se está passando ao largo dos contextos que dão significado às elocuições e pode-se pensar que será bastante difícil duas pessoas concordarem sobre o que uma terceira está falando, afinal, quem ouve também é contexto e o significado vai mudar.

Por isso não me parece que o modelo de estratificação seja feliz, ao colocar hierarquias

entre significados. Vejamos outra citação de Dascal. Falando sobre o problema da classe gramatical dos conectivos, diz que esse problema leva

“à elaboração de uma estrutura bem geral – o ‘modelo da cebola’ – do significado de uma elocução. Este modelo postula que toda elocução transmite uma série de ‘camadas de significado’ hierarquicamente ordenadas, que abrangem desde o ‘âmago’ do conteúdo proposicional até a parte externa da implicatura conversacional, passando por camadas intermediárias, tais como pressuposição, modalidade, força ilocucionária etc.”⁸⁷

Uma elocução, assim como uma fruta, tem um âmago. E as camadas – caroço, cotilédone, âmnio, polpa, pelezinha e casca – são as camadas de significado. Ver uma elocução viajando no ar até se espatifar contra uma parede é o que estou pensando agora. Se eu gosto da fruta, perdi alimento, se não gosto, pinte a parede. Penso que estou filosofando em nível empírico demais, ainda mais, introduzindo meu desejo no que a frase quer dizer.

Há como falar sobre comunicação sem falar em vontade? É possível atingir um objetivo que eu não queria – como a elocução “atingir um objetivo” permite independência da vontade? Talvez se considerarmos uma série de estações pré-determinada e descrevermos a relação entre um vagão e o movimento do vagão. Seria assim: atingiu objetivo, atingiu objetivo, atingiu objetivo e assim por diante. Ao descrever o movimento respeitando a sua direção, considero-a um vetor conhecível e conhecido, e percebo que deverei assumir algum outro valor para poder dizer que houve um desvio na rota, que levaria a outra série, o que seria análogo a uma força – única coisa capaz de alterar um movimento. Uma intenção seria um trajeto sem desvios? De onde vem a vontade de fazer aquele trajeto e não outro?

A analogia da cebola até é boa, mas uma cebola pode ser cortada, ser arremessada, ser frita ou apodrecer – o problema da analogia é que não leva em consideração a estranha temporalidade da qual tanto Heidegger como Freud tentaram se aproximar. Pode acontecer de eu dizer algo que não queria? Pode acontecer de eu não dizer o que queria, mas dizer outra coisa, e neste caso, quis eu dizer algo da mesma maneira? Como posso ter certeza de que estou mentindo? Pode acontecer de eu querer dizer algo e depois me arrepender e dizer o oposto, que eu não queria ter dito, como se o meu desejo anterior tivesse permanecido escondido? De que cebolas falamos? Das que fazem chorar? E fazem chorar como um arrependimento faz?

Confesso que estas perguntas um tanto quanto retóricas parecem mais querer avacalhar com o discurso. Há filósofos, ou mesmo correntes filosóficas inteiras, que trabalham neste estilo

⁸⁷ DASCAL, 2006. p. 9.

para provar que não é possível compreensão. Eu quis gerar um pouco de confusão para introduzir o assunto subsequente que entendo ser decisivo quanto à linguagem. O modo diferente de fazer fenomenologia de Heidegger nos obriga a separar o discurso em apofântico e hermenêutico, mas: engendraria esta separação a distinção mais decaída entre comunicação e expressão? Grosso modo, comunicar é uma tentativa de tornar algo comum, e expressar é mostrar algo. Nesta simples distinção já é possível traçar destinos diferentes às duas pesquisas, em que o comunicar exige que o que quer que seja comunicado esteja em função do comum e em que o expressar exige que o que quer que seja expresso esteja em função da mostraçã do que não é compartilhável.

Entre o compartilhado e o incompartilhável, para Heidegger, não existe separação. O indizível não faz parte de nenhuma ciência do homem. Mas, então, como dar sentido à experiência do estranhamento? Tanto Heidegger como Freud pretenderam dizer este sinistro, cada um a seu modo, trazendo esta experiência para o seu campo de descrição. Assim, para Heidegger, mesmo que, na decaída, o discurso seja de pronto e na maioria das vezes inautêntico, as três características do discurso decaído – falatório, curiosidade e ambiguidade – só são compreendidas em função de sua ambígua relação complementar com a autenticidade. Também Freud, ao propor a repressão como fenômeno fundante do campo psicanalítico de significados, não o fez para esconder novamente o que não entendia, e nem para adentrar um campo sobre-humano para dizer o indizível. Em certo sentido, no sentido mais real possível, o reprimido nunca foi embora.

Stein já pontuara⁸⁸ que, para Heidegger, em Zollikon, a dinâmica das pulsões proposta por Freud se dá sempre na decaída, no estar envolvido com os objetos do cotidiano, seja entendendo-os, seja desejando-os. Mas haveria um mal-estar que permanece adjacente às estruturas psicanalíticas, e, fora o conceito da pulsão, como explicar aquilo que nem todo relacionar em causa e efeito vai nos tranquilizar? Aqui se chega a uma encruzilhada entre a capacidade de descrever o modo de ser do ser humano e a incompletude inerente a este modo de ser. Conforme Stein, o ter-que-ser da morte é pré-apresentado pelas éticas e morais que cedo são exigidas e aprendidas pelas crianças.⁸⁹ Pode ser, mas como relacionar este universo cultural precipitado com a capacidade de dar sentido a uma história?

O ser humano aprende a entender e a contar uma história muito antes de dar-se conta de sua finitude, de experienciar a angústia existencial ou de tentar compreender o que é morte. Como pode a historicidade humana estar relacionada com a finitude e não com as narrativas?

⁸⁸ STEIN, 2012. p. 61.

⁸⁹ STEIN, 2012. p. 131.

Quem sabe pra isso acontecer realmente não precisa haver a historicidade do cuidado, mas, sim, uma pré-configuração de vivências biológicas e culturais informacionais que sustentam a estabilização de relações objetais internas que constituem lá no início a base da personalidade – e isso faria sentido justamente porque a personalidade não pode depender de nenhum existencial diretamente, se a personalidade tem a ver com o individual e o ser do Dasein for um constructo. É mais razoável imaginar as relações objetais como pré-ontológicas no sentido de sustentarem os modos ônticos de sentir e se relacionar com pessoas e com o mundo desde o início, afinal de contas, a significatividade é o meio decaído em que a fala surge em enunciados assertórico-predicativos e que dá condições – não ontológicas, mas pré-ontológicas – de se escrever livros como ST.

Dois pontos ligam a psicanálise à decaída: o conjuntar significativo e o modo ôntico de ser em geral. O inconsciente psicanalítico existe ao modo mental e, portanto, empírico. Quando se trata do espaço em que ocorre o proceder psicanalítico, sempre há uma distância variável daquilo de que se tem medo: tanto na percepção que ocorre entre o eu e o mundo externo, quanto na distância construída pela repressão para deixar os conteúdos das pulsões mais ou menos reprimidos, de acordo com uma satisfação energética conciliatória conforme um modelo biológico.

Quando se está dormindo, o isso vive muito bem sem o ego. O mundo onírico é em geral mais satisfatório que o da vigília, e é sempre ao menos tão real quanto. Isto mostra a grande desenvoltura que tem o aparelho psíquico para criar mundo, para criar objetos em plena significatividade.

É por isso que, enquanto há mente, sempre há um sujeito em relação a algo – algo consciente ou inconsciente –, e este é o nível ôntico. O aparelho psíquico mostra sua vocação para manter o cordão umbilical com o mundo empírico. E não é à toa que este cordão se enraíza no sonho⁹⁰: ele ancora o elemento filogenético ao ontogenético, e este é o caráter ôntico pleno e livre da psique, reunido no inconsciente. O poder do isso de criar um mundo para si próprio sem o auxílio de uma central integradora consciente e ainda com o mesmo teor de realidade mostra o modo de ser significativo pleno da psique: o seu modo de ser ôntico completamente determinado.

A psicanálise, com seu trabalho interpretativo, compõe uma maior significatividade para a vivência humana, por isso ela pesquisa em direção contrária àquela direção apontada pelo existencial da angústia, em que a não significatividade é a determinação mais autêntica de

⁹⁰ STEIN, 2012. p. 59.

mundo para o ser-aí.

A angústia só se mede pela autocompreensão, e esta compreensão não tem distância nem grau. O aberto da angústia é o que possibilita o compreender em seu modo mais originário, não determinado pelo fato do ter um corpo, uma mente, um nome.

Ainda assim, haveria uma aproximação entre Freud e Heidegger: ambos estão à procura de um outro espaço para entrar em perspectiva com as operações empíricas do pensamento⁹¹. Tanto os existenciais como os processos inconscientes estariam em um espaço apenas humano – que não é dividido com nenhum outro animal e que não é sustentado por um deus.

Freud viu sintomas na clínica – há o sofrimento relatado pelo paciente e tudo que se possa pensar a partir desse sofrimento. Mas o modo como o sintoma está estruturado remete sempre ao viver empírico da pessoa. A função formadora de sintomas do recalque⁹² articula elementos da vivência mundana: busca o instinto como pulsão e busca as operações cerebrais sobre a realidade empírica em sua forma cognitiva e em sua forma interpretativa.

A construção do sentido do viver a partir da função formadora de sintomas do recalque custa energia ao organismo, no sentido de que o corpo inteiro participa de sua construção. É só com a participação do corpo e com a mobilização das emoções que há lugar para o tipo de interpretação que cria esta construção de sentido.

É possível que por trás das proposições e frases de um discurso teórico esteja sempre sendo criada e reforçada a autonomia de um universo conceitual⁹³; todavia, este nível de construção teórica se dá por um discurso semelhante ao da língua natural. Uma diferença é que a teoria busca dar conta de uma tendência à coerência, o caráter universal da produção das frases, já o discurso cotidiano do algo enquanto algo serve à comunicação fática humana, que tem como resultado o entender-se mútuo, e não uma proposta nova para colocar a realidade em conceitos.

As palavras isoladas, enquanto significantes, teriam o poder de reverberar sua carga semântica contra o próprio discurso de onde ela foi retirada. Este ‘contra’ significa que entre o léxico de uma língua e as proferições de sons vocais por pessoas há uma diferença conceitual só explicitável a partir da vida fática da pessoa que fala e, além de falar, diz palavras. Ocorre que ainda é obscuro saber qual o nível de incisão a se praticar numa frase dita: como sei qual é a palavra que vai soar pretendendo reverberar faticamente ou teoricamente. O que se quer dizer é que, fora algumas situações sociais extremamente delimitadas – como uma tese de doutorado

⁹¹ STEIN, 2012. p. 30.

⁹² STEIN, 2012. p. 27.

⁹³ STEIN, 1997. p. 59.

ou uma conferência em uma universidade – em que o uso de jargões facilita a orientação teórica da compreensão (até a sua proferição naquele auditório já pode ser considerada um jargão), qualquer tentativa de ser teórico no uso das palavras dependerá de que os ouvintes tenham o conhecimento do contexto específico composto de conceitos cristalizados naquela área do saber para diferenciar as palavras que devem ser entendidas com o significado indicado no dicionário daquela língua natural que serviriam apenas para apresentar as outras, as universalizáveis.

A própria tentativa de ser teórico com palavras em uma situação de cunho científico é ela mesma uma tentativa teórica, uma tentativa que parte inevitavelmente de ter que usar palavras da língua que tem cada uma sua história única e buscar, com elas, uma pretensa universalidade. No dia a dia, nenhuma palavra dita após a outra nunca tem o mesmo significado, se assumirmos uma visão pragmática não só da linguagem, mas do dia a dia comunicacional humano, cheio de balançares de cabeça e outros gestos corporais que são indissociáveis do significado de qualquer palavra proferida vocalmente em todos os seus corretos fonemas identificadores e que produzem o viver coletivo em vez de teorias.

O ponto é que a palavra dita não pode ser superestimada. Certamente ela é essencial para o falante, pois foi a preferida entre outras dezenas de milhares. Mas não é uma prévia escolha metódica da palavra autônoma capaz de levar a cabo o desafio de não ser contextualizada pela proferição que indica a força do discurso da pessoa. E se essa escolha quase consciente – a pessoa sabe o que quer falar – não pode ser rastreada como um coletar palavras no léxico interno, então muito menos uma instância inconsciente poderia selecioná-la tendo por critério o significado do dicionário.

Cada pessoa tem um repertório linguístico único e um modo historicamente único de tê-lo composto até o momento da fala, assim como alguém pode dizer uma palavra porque a ouviu várias vezes numa propaganda de televisão há algumas horas. As palavras são públicas assim como sempre é o uso que as tornam o que são, e o conteúdo que por historicidade filológica própria logram por carregar sozinhas é forçosamente um conteúdo alheio ao desejo atual, consciente ou inconsciente, de uma pessoa individualmente.

Poder-se-ia acrescentar que o domínio, por uma pessoa, de um vasto saber usar os símbolos da cultura ocorria tanto em nível consciente como em nível inconsciente. Talvez até as determinações não conscientes possam ser a grande maioria das pré-determinações culturais da produção de sentido ao se usar palavras em frases. De qualquer modo, se a hipótese de que ouvindo essas palavras podemos descobrir com algum sucesso se sua atual proferição teve como origem predominante vontades conscientes ou desejos inconscientes, o significado herdado dos textos da cultura seria uma mínima parte do motivo de sua escolha.

A entrada em um jogo de linguagem poderia ser descrito como a chave da relação entre uma pessoa e o que ela diz. Quem entra na linguagem já sempre está falando mas a cada vez uma nova proferição. Entrar na linguagem é prévio à escolha das palavras, e, por isso, prévio a falar uma língua natural – nascemos e aprendemos a falar em uma comunidade de falantes cujo comportamento cotidiano está sempre remetido não aos significados das palavras, mas à significatividade do mundo em que vivem.

Isso torna esta entrada no jogo da linguagem muito especial. A oferta de uma língua natural a uma pessoa não é, por exemplo, como ensinar a jogar a xadrez. Um jogo de xadrez pode ser oferecido a uma pessoa como um passatempo. Tudo que envolve o conceito de jogo envolve o seguir regras, que é o que sustenta a possibilidade de se jogar um jogo. O seguir regras é algo de difícil determinação, mas, quanto à diferença entre entrar num jogo de xadrez e entrar num jogo de linguagem o primeiro envolve o tabuleiro e as peças e o segundo envolve o conviver prático cotidiano com pessoas que falam.

Assim, fazer parte de uma comunidade de falantes tem algo de distinto de fazer parte de um jogo de xadrez e pode-se começar esta distinção pela amplitude do jogo. O jogo de linguagem é o jogo por excelência mais estimulado em uma criança. E esta premência pode estar relacionada com a ligação privilegiada do jogo da linguagem com o comportar-se cotidiano em relação a outras pessoas. O próprio sucesso no convívio com outras pessoas confunde-se com o sucesso em jogar o jogo da linguagem. Diz-se que o entendimento e a compreensão são valores sociais que indicam bom convívio em grupo, além de serem conceitos linguísticos.

A relação é muito próxima, e pode-se especular em que sentido falar é anterior ao conviver. Intuitivamente, os seres humanos já devem estar vivendo juntos para iniciarem qualquer jogo. Mas: será possível dizer que havia convívio humano sem fala humana? Esta pergunta de cunho antropológico nos lança em direção ao modo como vamos conceber a vida humana ou o que é o homem. E novamente, se pretendemos dizer qual o modo de viver humano, estaremos no mínimo tanto medidos como mediados pelo nosso dizer.

O sucesso no convívio envolve elementos culturais amplos, que perpassam o que a tradição diz que é uma comunidade de sucesso. Aqui, os fatores antropológicos que diriam respeito ao modo prático de viver parecem dependentes de algum critério moral, no sentido de que o que fez o viver com os outros dar certo pode ser guardado como tradição, passado adiante para os descendentes. E nada mais coerente e justo do que dar valor aos descendentes se nos esforçamos para criar um ambiente humano.

À parte desta discussão acerca da importância da existência de cultura para a existência

do ser humano, podemos dizer que este mundo da cultura humano está sempre referido a um ser humano. Todo ente intramundano candidato a ser um ser humano já deve ter uma abertura prévia a este modo de compreender o mundo. Se a cultura existe, a compreensão de mundo depende do sentido que a ela damos, diferentemente de considerar a realidade como o mundo natural neutro e separado do meu compreender, onde adentraríamos sozinhos como um macaco em uma savana.

O ponto que é reforçado na analítica existencial é que este compreender envolve um modo de ser originário, constituído por pré-compreensões não linguísticas, mas práticas. E estas compreensões práticas também não fazem sentido apenas como o dividir uma linguagem em comum e construir o mundo do dia a dia a partir dos significados das palavras que nos são fornecidas; é prática enquanto fática, constituída a partir do modo de ser que constitui o ente que compreende o ser sempre enquanto se compreende em um mundo.

A compreensão de ser no mundo compreende o para quê da conjunção como o modo de ser dos entes intramundanos que vêm ao encontro do Dasein. De novo: a mundidade do mundo é um existencial do Dasein enquanto o modo do conjuntar-se fizer sentido apenas se remetido em última instância ao compreender do Dasein. Não há mundo humano pronto lá fora esperando para que um ser humano venha à existência. Simplesmente não faz sentido que o mundo seja humano antes do homem. Para que o ser humano compreenda a si mesmo, este compreender deve compreender o ser e compreender o ser-em, e a linguagem aparece como vêm de encontro os entes disponíveis no mundo, ainda que seja um ente disponível privilegiado quanto à constituição da significatividade do mundo remetida ao Dasein.

5.7 Significatividade

Por que o significado das coisas depende de que elas estejam em um mundo e por que não há significatividade para o âmbito das descrições ontológicas dos existenciais? Ora, pode-se dizer que o que dá significado a algo é seu modo de ser empírico e complementar dizendo que esta estrutura do mundo empírico chama-se significatividade. Além disso, a psicanálise interpreta, mas permanece no discurso apofântico e não reconhece o hermenêutico da fenomenologia.

Podemos começar com uma descrição completa da significatividade por Heidegger. Esta descrição existencial é importante porque é o nível buscado de significação que pode responder pelo âmbito em que se move a compreensão e interpretação psicanalíticas. Segundo ST, a

compreensão de uma totalidade de conjunção contida na ocupação que vê ao redor funda-se numa prévia compreensão das relações do para-algo, do para-quê, do para-isto, do em-vista-de. A conexão destas relações é a significatividade⁹⁴.

Esta forma de compreender como algo pode ter significado para o Dasein é distinto de compreender como algo pode ter significado para uma pessoa. As coisas tem significado para o Dasein porque ele é sempre em um mundo em que já previamente se compreendeu como compreendendo as coisas. Parece circular, mas é justamente esta a constituição de sentido que os significados intramundanos compõem. Os entes disponíveis mostram mais claramente o modo de compreensão dos entes que não se dá por escolhas de nomes, mas por remissão a um comportar-se previamente familiarizado.

Com a frase “o sinal guia para dentro da ocupação.”⁹⁵ podemos explicar o modo de ser mais próprio das palavras, que são o ente disponível privilegiado para constituição dos significados intramundanos, mas não porque elas contenham em si a verdade sobre os objetos, mas porque elas simplesmente remetem de volta ao que já é atematicamente conhecido. A construção de enunciados com as palavras revela este modo de ser conforme esta outra passagem: “O enunciar é um ser voltado para a coisa sendo ela mesma. E, que é comprovado pela percepção? Nada senão que o percebido é o mesmo ente visado na enunciação.”⁹⁶

Heidegger fala em percepção em um sentido bem coloquial, o mesmo das teorias do conhecimento filosóficas e das ciências cognitivas. Este perceber é sempre um referir-se a um mundo em que desde sempre nos compreendemos, e a articulação dos entes intramundanos se dá sempre conforme seus significados antes de predicarmos propriedades deles em enunciados. Assim a significatividade é este ser do mundo cotidiano pré-compreensivo, e o sinal é seu orientador preferencial: “O que ele [o sinal] deve mostrar é, cada vez, algo de que é preciso se ocupar no cotidiano ver-ao-redor.”⁹⁷

Pensemos, por exemplo, em como o sinal é um disponível especial em sentido antropológico na relação do homem com a natureza. Olhar para as estrelas e ler algo pode ser de modo a orientar-se no mundo-ambiente (como fazem astrônomos, tartarugas, navegadores e pássaros) ou pode fornecer relevo a outro mundo – cultura humana interpretativa. Uma cultura de fatos sempre humanos mostra um caráter-de-mundo em que o mostrado é o sinal humano, enquanto orienta em relação à miríade de sinais herdados da tradição. Orientar-se no mundo

⁹⁴ HEIDEGGER, 2012. p. 987-989.

⁹⁵ HEIDEGGER, 2012. p. 239.

⁹⁶ HEIDEGGER, 2012. p. 603.

⁹⁷ HEIDEGGER, 2012. p. 243.

humano é fazer sua própria leitura destes sinais – inventar sua própria versão de inserção na tradição – quem não consegue fazer isso, perde o convívio social humano.

A multiplicidade dos sinais e sua concomitante possível múltipla decifração é tanto o que fez os humanos criarem um espaço somente a eles acessível – sua própria cultura em comum – como é uma fonte de uma tarefa permanente de individuação neste espaço: o que pode equivaler a personalidade ou a papel social. Heidegger fala que o feitiço sinal é a coisa, não objetivada⁹⁸ – aliás, quem sabe não só no primitivo, como até hoje o específico deste sinal é não ser objetificável, ou ter sua objetificabilidade controlada por uma pessoa ou um grupo. Guardar a objetificabilidade do que não será objetificado é ter uma religião ou narrar uma história.

O mundo é assim constituído conforme a compreensão que o Dasein tem de seu ter-que-ser. O todo da conjunção, que precede toda remissão, serve a um para-quê especial: o em-vista-de-que, que é o estar em jogo em seu ser do Dasein.⁹⁹ Isto significa que há o jogo do assimilar significados a partir do ininterrupto comportar-se em relação aos entes intramundanos. Esta é a estrutura em que articulamos a maior parte de nosso perceber, sentir e entender, e é o âmbito descrito como decaída. Mesmo sem nunca cessar este jogo, ainda assim há uma abertura especial que permite tomar mais autenticamente este modo de existir sempre em jogo com o seu ser. Estaríamos, assim, não situados no trabalho, no ritual, no namoro ou no estádio, mas num sentimento de situação primeiro, que é a angústia, existencial que abre mais propriamente o ser do Dasein.

Já com estas considerações iniciais pretende-se apontar para o modo sempre situado de qualquer compreensão do mundo da cultura, e a da psicanálise não fica de fora, pois está sempre remetida à pessoa em análise como ela mundanamente, efetivamente é.

Um pouco antes de iniciar a clarificação do existencial da significatividade em ST, Heidegger empreende toda uma interpretação das coisas do interior do mundo. O modo de ser daquelas coisas é compreendido a partir de seu vir-de-encontro em um mundo. Há o caráter prático fundamental destas coisas que é a partir de quê Heidegger iniciará a pesquisa do que ele chama de remissão. A remissão é como a estrutura do ‘para’ que está em todo para-quê dos entes intramundanos. Os entes disponíveis (ou os utilizáveis) são os entes privilegiados na análise da remissão, pois eles mostram mais claramente o modo inexpresso como o Dasein está sempre inserido no mundo a partir de estruturas correspondentes ao seu modo de ser, porque seu modo de ser é o ser-no-mundo.

⁹⁸ HEIDEGGER, 2012. p. 245.

⁹⁹ HEIDEGGER, 2012. p. 253.

Isto é importante porque aqui ele começa a delinear o seu conceito de mundo, ou melhor, o que se compreende por mundo quando entendemos que o único ente que compreende o ser se compreende também sempre em um mundo? Este é um jeito de tentar chegar ao conceito de mundo que se esforça para não partir de nenhuma separação não justificada entre o ser humano e o mundo, e que dá privilégio a uma compreensão que não é um simples apreender nomes e coisas e encaixotá-los de volta no sujeito apreendedor. Ou seja, tenta sempre evitar qualquer dualismo epistêmico, pois quer chegar ao modo originário deste compreender-se sempre em um mundo.

Mas o que tem isto a ver com a significatividade? O objetivo deste caminho fenomenológico é mostrar o quanto se perde ontologicamente ao se procurar a compreensão acerca do compreender humano a partir dos significados de sentenças acerca de um mundo externo ao conhecedor. É como se Heidegger pretendesse retornar muitos passos antes dessa pretensão e mostrar que antes de qualquer dizer que algo é algo, há condições para esta possibilidade. Estas condições, apesar de referirem-se a um compreender, não são epistêmicas no sentido clássico nem da epistemologia contemporânea.

Para não dizer que estas condições são metafísicas, pode-se justificar este procedimento como um obsessivo perguntar aos conceitos o que eles mostram sobre sua concepção. Este interesse genético não pode ser confundido com interesse linguístico ou filológico. Evitar falar que se está analisando o significado das sentenças sobre o Dasein não é simplesmente postular que enunciados assertóricos não atingem o nível de descrição ontológico de ser do Dasein. A analítica de Heidegger tem muito mais a ver com a pretensão original de Kant, que procurava categorias próprias ao pensamento em vez de taxonomias gramaticais.

O que acaba ocorrendo é que Heidegger entendeu que foi possível chegar à significatividade sem analisar o que acontece quando duas pessoas trocam performances elocucionais específicas entre si. A significatividade a que ele logrou chegar é a que se pretende como dando conta do modo relacional como as coisas se dão a partir do seu ser-no-interior-de-um mundo que só foi aberto pelo modo próprio de compreender de um ente cujo ser-no-mundo é uma abertura de mundo e não um ser descoberto no mundo.¹⁰⁰

Heidegger procedeu assim para averiguar como chegar a um fenômeno do mundo que não é uma natureza extensa, que não pensa e que é externa a uma mente interna, de outra natureza e que pensa, apesar de ser também uma coisa. Depois de chegar aos existenciais da mundidade do mundo e da significatividade, ele empreende uma crítica à concepção epistêmica

¹⁰⁰ HEIDEGGER, 2012. p. 257.

dual cartesiana com seu sujeito metafísico não clarificado em seu modo de ser. Mas aqui o importante é o caminho em direção à significatividade e como, antes do significar, teve que ficar previamente expressa a mundidade deste mundo de relações de remissão.

Tentando parafrasear a descrição do fenômeno do mundo a que chegou Heidegger¹⁰¹, de um modo que seja proveitoso para a presente discussão frente ao mundo ou mundos a que se referem teorias psicanalíticas ou em que se dão os fenômenos transferenciais do campo analítico, pode-se dizer que o mundo é a estrutura a que se remete o ser-em daquele compreender que não é um entender de enunciados da fala humana, mas é um compreender enquanto aquilo que está em relação com o modo dos entes virem ao encontro deste compreender.

Portanto, quando se diz que o mundo é uma estrutura não se deve entender que ele é um substrato neutro ou coisa amorfa que tenha caráter de arcabouço lógico-gramatical correspondente ao pensamento linguístico da mente de dentro da cabeça de um ser humano, mas como um existencial, algo que concerne expressamente ao modo de ser do Dasein. Ou seja, este existencial que ele chama de mundidade do mundo é um existencial do Dasein. Não há mundo, pelo menos o único possível aberto ao ser humano, sem que o Dasein seja. E, por outro lado, pode-se voltar e dizer que não há outro modo de ser que este para o Dasein: no mundo.

Esta significatividade não é nenhuma significatividade que possa ser concebida pelos eventos clínicos tradicionais descritos dentro de uma teoria psicanalítica. Mas este conceito heideggeriano de significatividade apresentado em ST é o núcleo da ligação mais apropriada que pode ser feita entre a analítica existencial e a psicanálise. Se há muitos pontos de difícil comparação e outros de diferenciação não factível ou não esclarecedora, a significatividade reúne de ambos os lados o conjunto suficiente de conceitos associados que é capaz de dar a mais completa articulação destes dois saberes.

É claro que o próprio uso de um conceito de Heidegger e não de algum outro de Freud como articulação privilegiada já mostra o foco prioritariamente filosófico que se dá a esta articulação. Esta centralidade da significatividade é tomada como hipótese, como pressuposto inicial, e sua explicação tem por objetivo confirmar esta hipótese. Este próprio método de explicitar o trabalho com os conceitos já é filosófico-hermenêutico, mas não é necessariamente por isso que se dá privilégio a um conceito do filósofo.

A estratégia de colocar este conceito em centralidade também responde a outro pressuposto importante para a possibilidade de um mínimo trabalho filosófico: que

¹⁰¹ HEIDEGGER, 2012. p. 257-259.

consideremos ambos os campos de saber quanto a sua teoreticidade. Com isso se quer dizer que, mesmo que se mostre que a teoria psicanalítica tem uma relação mais próxima a aspectos empíricos específicos da vida fática e que a teoria analítico-existencial, pelo seu caráter fundamentalmente ontológico, estabeleça com a cotidianidade uma relação por outro lado menos voltada a aspectos específicos da empiria, ambas teorias serão colocadas em um máximo nível compartilhado de teoreticidade. Se isto é ao menos possível, pode ser uma tarefa intermediária do presente trabalho, ainda que não menos importante. O fato é que a própria teoreticidade reporta novamente à significatividade.

Na conferência “Tempo e ser”¹⁰², de 1962, Heidegger mobilizou todos seus alunos e demais interessados em sua obra ao parecer anunciar a conclusão do seu seminal trabalho de 1927, ST, deixado incompleto. Abre a conferência dizendo que vai falar do “ser”. Fala, fala, fala, e, no fim, anuncia que ainda não falou pois até aquele momento não houve como não usar enunciados assertórico-predicativos para falar e, como sabemos, estes enunciados compreensíveis apofanticamente e significativamente não podem dizer o ser, se o conceito de ser é aquele que estamos buscando.

Que frustração! Como pode Heidegger ter certeza desta impossibilidade, ao ponto de afixar seu conceito de ser fora da significatividade dos enunciados assertórico-predicativos? Ao que tudo indica, os trinta e cinco anos passados desde a publicação da primeira parte de “Ser e Tempo” não foram suficientes para elaborar uma linguagem para dizer o conceito de ser. Heidegger manteve-se ocupado com esta questão, ainda que com diferentes ênfases, durante todo o período, e, naquele ponto, sentiu-se ao menos seguro para mostrar o resultado da continuação de sua tentativa.

Ora, por que demorou tanto tempo para assegurar-se da posição que já havia sido vislumbrada ao fechar da primeira parte, no fim da segunda secção de ST em 1927? O segundo Heidegger, da história do esquecimento do ser, e o terceiro Heidegger, das questões da linguagem e da técnica, não melhoraram a possibilidade de aproximação do acabamento daquela tarefa. Diz-se que Heidegger deixou a hermenêutica também lá em ST, mas, ao ouvi-lo anunciar que continua falhando em 1962, podemos desconfiar que não deixou.

O ponto é que o comprometimento de Heidegger com o uso adequado da linguagem filosófica é uma obsessão para ele tanto quanto a questão do sentido do ser. A intuição fundamental que deu origem ao constructo Dasein – que revolucionou o modo de fazer metafísica no século XX – foi explicitada na linguagem filosófica que estava à disposição.

¹⁰² HEIDEGGER, 1989. pp 201-219.

Todavia, se estou querendo dizer aqui que primeiro houve um avanço no pensamento e depois este pensamento teve que esperar para ver se a linguagem o acompanhava, posso estar sugerindo uma justificação falaciosa da dificuldade do conceito e ainda promovendo uma dualidade que era exatamente aquela clássica que Heidegger abalou profundamente. A linguagem não espera pelo pensamento.

Com esta centralidade da linguagem, convém agora mostrar uma distinção importante que ocorre com o trato psicanalítico da linguagem. Para a psicanálise como ciência, o elemento universal aparece e é captado no nível da singularidade¹⁰³. Interpretar seria revelar o universal no particular. Na hermenêutica clássica é o contrário: para Schleiermacher, interpretar é revelar o particular no universal. Assim, interpretar parece ser o único método que permite fazer teoria a partir de um ente singular.

Não há outro nível em que o universal pudesse se revelar - porque a compreensão se dá sempre em um horizonte delimitado e finito, nunca na totalidade. Em vez de buscar compreender como é possível ao ser humano compreender, deve-se atentar para a sempre aberta possibilidade de o homem compreender como a unidade que finitiza o que quer de universal pudesse convir à compreensão humana. À compreensão do homem nada chega de universal, que se mantenha universal. A única dimensão que poderia ser considerada universal do ser humano é, talvez, a temporalidade, pois ela é o sentido de seu ser. A universalidade da temporalidade consistiria em ela determinar essencialmente o ser do ser humano sempre enquanto o ser humano existir e em ela deixar de determinar o ser deste ente enquanto o ser humano deixar de existir. Isto equivaleria a dizer que o conceito de ser poderia ser sem o ser humano, mas a temporalidade não.

E esta universal temporalidade ocorre na dimensão do possível, que, para ser possível, ainda deve ser determinada pela compreensão do ser. Como reconciliar os conceitos heideggerianos da temporalidade do Dasein e da temporalidade do acontecer do ser, respectivamente *Zeitlichkeit* e *Temporalität*? Estão de que modo no ser do ser humano para que alguma relação entre elas se dê? Será que devemos dar um passo atrás e compreender por quê, conforme esta compreensão do Dasein, há o tempo da vida e o tempo de existir? Talvez um modo de se aproximar desta ambiguidade seja tentar extrair o sentido da experiência de ser do ser humano. Está, afinal, o sentido da vida do ser humano determinado pelo sentido do seu ser?

O mais compreensível a partir do caráter prévio de significatividade do mundo é o sentido do ser do ser humano: o sentido da vida fica longe da compreensão do ser e da

¹⁰³ STEIN, 2012. p. 25.

autocompreensão. O sentido da vida é histórico, é temporal. O sentido da vida do ser humano é o afastar o ente que é o ser humano do afastamento da vida histórica. A vida biológica com início e fim, que ocorre entre nascimento e morte, aparece para o Dasein apenas reinterpretada, ou seja, apenas após a compreensão do ser e a autocompreensão e, por isso, jamais é abarcada por qualquer compreensão: ela é necessariamente uma construção histórica singular, não determinada em um indivíduo pela história do pertencimento do ser ao Dasein ou do Dasein ao ser.

Parece que a semelhança entre o método heideggeriano e o freudiano passa muito mais pela fenomenologia do que pela hermenêutica. Interessante que aqui o proceder interpretativo da psicanálise se assemelha a uma deixar vir a coisa como ela se manifesta, apenas que a interpretação não pode ser um ver fenomenológico pois, enquanto a primeira é um comprometer-se a partir do próprio desejo de compreensão de algo, o segundo é uma tentativa de descrever a coisa a partir da iniciativa da coisa de mostrar-se. A semelhança é que nenhum dos dois procura totalizar o objeto, ou seja, nem a interpretação psicanalítica nem o ver fenomenológico têm por objetivo a inteira apreensão nem do objeto nem da experiência do objeto, e inclusive, se o resultado se aproximar de uma compreensão de algum modo suficiente da coisa, tanto uma como o outro podem considerar o resultado como menos correto do ponto de vista metodológico que se pretende usar.

Se formos tentar situar a compreensão psicanalítica mais a fundo na analítica existencial, um possível nó da investigação seja algo perto do falatório. O modo de ser da linguagem enquanto apofansis e enquanto trato com os entes do cotidiano – decaída. Não está dado ainda o ser de uma linguagem comum a ambos saberes. Isto talvez demore muito mais que a compreensão do funcionamento da técnica de compreensão (teórica) e interpretação (prática) da psicanálise.

Retomando: que a rede de significância seja aquilo que é o mundo para o Dasein é um fato constatável pelo modo de ser do Dasein enquanto ser-no-mundo que todo Dasein é. Que o mundo seja para o Dasein um conjunto de significados não é decorrência da história pessoal daquele indivíduo, é decorrência do modo de ser do Dasein explicitado na analítica existencial – Dasein enquanto constructo teórico de acesso à pergunta pelo sentido do ser.

O mundo, portanto, é algo compreensível somente a partir do modo de ser do Dasein. Mas aqui mundo também tem o sentido de explicitação analítica do sentido de ser-no-mundo do Dasein. Deste modo, antes de atingir a psicanálise, se poderia avançar em direção à constatação de Quine de que as frases são aprendidas como totalidades, mas como elas são

alcançadas faz parte da “própria história esquecida de cada indivíduo”¹⁰⁴. Eu usaria como analogia a aparência que a poda dá a várias árvores por fora, mas como os galhos se distribuíram e cresceram é único em cada uma. Esta é uma imagem rica para a compreensão do que é a linguagem para Heidegger em ST: as palavras são sinais, são entes disponíveis, ainda que privilegiados em uma certa determinação, aquela que diz respeito à compreensão do mundo do Dasein.

E ainda antes de voltar à psicanálise, convém lembrar que a fundamentação teórica da hermenêutica por Schleiermacher envolvia dois aspectos que lembram muito o modo como hoje as ciências humanas e também a psicanálise colocam a relação do ser humano com o seu discurso: a produção de sentido se dá porque ocorre uma conjunção entre um ser humano que cria sua expressividade e uma estrutura linguística que permite que seu pensamento seja expresso.¹⁰⁵ Essa fundamentação, além de ser devedora de um subjetivismo incompatível com a analítica existencial do Dasein, mostra claramente como a linguagem tem, para estas concepções, o papel de viabilizadora do contato da mente com o mundo.

Para a psicanálise, isto determina que se tome a fala do paciente como a expressão de seu pensamento. Mas, se para a hermenêutica a relação do tomar consciência de si, que só ocorre através da linguagem, rende o sujeito sempre na sua falha necessariamente constitutiva¹⁰⁶, para a psicanálise a falha na consciência ainda dependerá da consciência da falha: o sujeito na verdade se constitui não por esta reflexividade, mas pelos inúmeros modos de esconder de si mesmo a expressão de sua finitude.

O modo mais platônico de entender a vantagem da hermenêutica para compreender um discurso humano é que compreender o que uma pessoa fala já é admitir que não estará em jogo se aquela pessoa está realmente dizendo alguma coisa. Hermes era o tradutor dos deuses, a origem divina nos isenta de decidir sobre sua verdade ao mesmo tempo que nos priva – prudentemente – de podermos ter contato direto com a verdade em sua origem. O que importa é o que é dito, e interpretação e compreensão jamais se dão em separado por causa disso. Essa é uma versão da hermenêutica que não agrada nem a ultrapragmatistas lógicos como Quine nem a arqueólogos das frases humanas como Foucault¹⁰⁷, mas serve para a psicanálise.

Pelo menos para Freud, inicialmente, imaginar que o sintoma tinha um significado foi mais do que transformar a fala do paciente em um enunciado assertórico passível de ser

¹⁰⁴ QUINE, 2010. pp. 31 e 35.

¹⁰⁵ RUEDELL, 2000. p. 30.

¹⁰⁶ RUEDELL, 2000. p. 37.

¹⁰⁷ HACKING, 2009. p. 109.

verdadeiro ou falso, justamente porque o sintoma deveria ser tomado como tendo um significado inacessível, e deveria necessariamente ser inacessível, se a hipótese da dissociação da consciência estava correta. Por isso, o tomar a interpretação como uma boa via de acesso à verdade não era desprezar um outro procedimento mais correto ou seguro para obter verdades, afinal, Freud esforçava-se para e acreditava que mantinha a sua investigação em nível científico. Ele intuiu que a fala de uma pessoa ajudaria a resolver o problema psíquico se o problema do fundamento da verdade ficasse em segundo plano.

Freud apela para o sintoma para poder falar de modo novo sobre algo que já estava sedimentado.¹⁰⁸ De posse desta legítima anomalia, pode-se questionar o que chamamos de eu. Mas o sintoma não foi só um passaporte para o anormal, e, sim, uma abertura para outro modo de compreensão, que, após consumada (esta compreensão), permite que o sintoma passe a receber outro tratamento (Esta frase desemboca no termo tratamento, e faz voltar a ambiguidade que parecia estar desfazendo: trata-se de um entendimento ou entendemos qual deve ser o tratamento?). Assim, continua o sintoma um representante da psicopatologia? Se não, onde a patologia foi parar? Ou seja: se resta, desta abertura, uma nova compreensão de psique, permite ela outro estatuto ao sintoma?

Mas há um jogo sutil de provocações inaugurado pela agudeza da percepção de Freud. Ele ousou tratar a fala do paciente como algo que pudesse fazer sentido por si só. Ele trabalhava fazendo-as surgir pela associação livre. Mas essa associação era livre de quê?

Há uma clara perversão da linguagem aqui. Uma pessoa sentada escutando pelas costas de outra pessoa deitada que simula estar falando sozinha. Esta descrição caricata de um setting analítico serve como um tomar conhecimento do ponto a que Freud pretendeu retroceder quanto à compreensão do discurso humano. Este encontro humano é um desmonte de um diálogo, mas esta situação analítica, que simula a desinserção da pessoa em sua própria vida, fornece ela as partes desmontadas – analisadas – do quê?

Perverter a linguagem tem um sentido metodológico aqui. Alguém até poderia dizer: inventar uma situação quase absurda como essa para tratar doenças mentais parece uma atitude de diluição da loucura, ou seja, transformar o encontro humano em um encontro desmembrado o suficiente para que a linguagem proteste e acuse a manobra, mas também mantendo o mínimo de compreensibilidade do que está sendo compreendido ali, às custas de ansiedade para o terapeuta e para o paciente.

Sim, para compreender e tratar o sintoma psíquico é necessariamente produzido um

¹⁰⁸ STEIN, 2000. p. 178.

estado emocional alterado, e certamente desconfortável. Mas antes de sentenciarmos maldosamente Freud apenas como um sádico fóbico que tinha inveja da loucura do paciente e queria desnudá-la somente para si, devemos nos lembrar que a capacidade que ele teve de acreditar no sentido humano da loucura ou da doença mental simplesmente revolucionou qualquer estudo posterior da etiologia das doenças mentais – além, é claro, de ter aliviado o sofrimento de uma parte considerável de seus pacientes.

Heidegger procurou com seu conceito de significatividade uma maneira filosófica de situar o ser humano no mundo ao dizer o ser do ser humano a partir da compreensão do ser e de uma ontologia fundamental compatível com este modo de ser no mundo. O modo de ser do ente que é a palavra falada, conseqüentemente, é um ente que vem-de-encontro ao modo da disponibilidade e tem sua determinidade mais própria no seu privilégio em estruturar mais propriamente a mundidade do mundo, mas este mundo que é parte do todo estrutural do Dasein. Por outro lado, Freud tomou em mãos, pela desorganização do discurso, um encontro humano inédito que acabou por fazer do ser humano talvez ainda mais humano não só deixando de lado a linguagem epistemológica que meramente liga palavras a objetos, mas abrindo de vez o vasto campo da equivocidade do discurso humano cotidiano.¹⁰⁹

O que se quer dizer com isso é que, se considerarmos o contexto ou o mundo como constituintes da possibilidade de as palavras terem significado em qualquer proferição, a hipótese de um contexto peculiar, o inconsciente dinâmico, nos traz a possibilidade de entender não só discursos mas também experiências emocionais como passíveis de, enquanto justamente fundamentalmente humanos, exprimirem uma ambigüidade que seria necessariamente constitutiva da vida humana.

Mas, sobrepõe-se esta ambigüidade congênita do discurso humano, enquanto separação da linguagem de seus contextos intramundanos, à duplicidade constitutiva do modo de existir humano na decaída? Esta pergunta poderia ter um caminho de tentativa de resposta com a formulação de outra pergunta: como situar o inconsciente dinâmico em relação ao ser do Dasein?

Num primeiro momento, podemos constatar que a psicanálise sedimenta sua técnica neste específico e ritualizado rompimento da ligação entre a fala e os contextos significativos intramundanos, em favor de uma compreensão duplicada por uma outra história que faz sentido em torno da hipótese do inconsciente dinâmico. Mas se nós problematizarmos o conceito de mundo e entendermos a significatividade como a “condição ôntica da possibilidade de poder-

¹⁰⁹ STEIN, 1997. p. 60.

ser-descoberta uma totalidade de conjunção”¹¹⁰, também estaremos colocando condições de compreensibilidade do discurso fora do mundo do dia a dia, mas que, de uma certa maneira, deveria, pela hipótese do Dasein, dar conta de qualquer compreensão, e isto incluiria a compreensão do discurso equívoco psicanalítico.

O que será necessário para podermos continuar a investigação a partir deste ponto? Poderíamos tentar retomar a prática psicanalítica como inserida no mundo do dia a dia, referida ao mundo do dia a dia, mas: como um inconsciente dinâmico em uma pessoa estaria inserido significativamente no cotidiano desta pessoa? Está a duplicidade do discurso provocada pela hipótese do inconsciente em relação de remissão ao mundo dos entes disponíveis e, portanto, fazendo parte do ocupar-se em uma existência inautêntica, conforme a analítica existencial?

A significatividade proposta por Heidegger faz parte da problemática ontológica da descrição do ser do Dasein frente a um esclarecimento do fenômeno do mundo enquanto fenômeno que surge no próprio salto-por-sobre o mundo das tematizações tradicionais do modo de ser do Dasein. A totalidade de conjunção é a estrutura do mundo enquanto o modo como a compreensão do Dasein deixa-se remeter às relações de significar¹¹¹. Ora, o comportar-se ocupado prático com o cotidiano, a mediania em que de pronto e nos mais das vezes o Dasein compreende a si mesmo, é o modo preferencial de compreender pessoas e coisas que fazem sentido dentro de uma totalidade de relações de significar possibilitadas pelo modo de o Dasein ser aberto aos entes intramundanos. Mas o poder-ser do Dasein, a sua possibilidade de ser mais autêntica, é o que possibilita o fenômeno do mundo assim entendido. O Dasein só pode saltar para fora do mundo depois de saltar por sobre o mundo, o que só é possível para um ente que tem o modo de ser no mundo. Portanto, o mundo prático a que se refere a ocupação já foi compreendido e interpretado pelo Dasein antes de se tornar o mundo empírico com o qual nos relacionamos ao modo de enunciados teóricos e experimentos práticos.

De um modo muito especial, a psicanálise acaba por legitimar a ambiguidade como constitutiva da compreensibilidade do viver prático humano. Neste sentido, ela insere todo um conjunto de comportamentos como contradizer-se lógica e performativamente, agredir alguém, ter desejos sexuais moralmente repreensíveis, para dentro de um contexto significativo. Mesmo que este contexto só possa ser teoricamente compreendido assumindo a hipótese da vida psíquica ativa inconsciente associada a metáforas coletadas na tradição cultural, o fio condutor da ação do analista, a interpretação, é mantido pela conservação forçosa e paulatina do aparecer deste complexo fenômeno em repetições atualizadas na relação de transferência-

¹¹⁰ HEIDEGGER, 2012. p. 261.

¹¹¹ HEIDEGGER, 2012. p. 259.

contratransferência do setting analítico.

Este é o sentido em que aparece uma possível produção de mundo pela psicanálise. É apenas desdobrando artificialmente o mundo em hipóteses e ficções úteis que é aberto um outro modo humano de dar significado à sua vida, principalmente à sua vida prática e afetiva. Criar outro mundo para a psicanálise não é tão problemático como para a metafísica, basta imaginar que é possível contar duas histórias ao mesmo tempo em uma mesma fala. Mas o problema que surge com esta duplicidade de mundos na psicanálise tem, de um lado, um ponto de semelhança com o problema de compreender o mundo como um existencial não separado do ser humano: defrontamo-nos com a dificuldade de permanecer com um tradicional conceito de verdade. Por outro lado, há um ponto de diferença: o modo de solucionar o problema do conhecimento humano.

Ambas rompem com o discurso comum sobre a verdade. A analítica existencial de ST, como fenomenologia, não vai se interessar por correspondências entre mundo e enunciados. Ao descrever o modo de ser do ser humano com o constructo Dasein, Heidegger dispensa critérios de verdade, e mostra como se deriva aquela verdade dos significados de uma outra verdade¹¹². Ironicamente, ele sempre foi duramente criticado por propor verdades demais: ele trabalha com dois conceitos, o que para qualquer filósofo tradicional, e paradoxalmente até para um cético, já provoca um desconforto no raciocínio e uma incurável desconfiança da capacidade de Heidegger de produzir sentido com seu discurso e da utilidade filosófica que os enunciados assertóricos escritos nas páginas de ST venham a ter.

Sim, aos filósofos de concepções metafísicas mais tradicionais, parece que propor dois conceitos de verdade é um subterfúgio patético para escapar de acusações de contradição e nonsense. Paciência, se, como explica Heidegger em seu escandaloso parágrafo 44 de ST¹¹³, a união entre ser e verdade vem desde Parmênides, quem é ele para exigir que aceitem sua ousadia. Tanto a compreensão do ser como o conceito de verdade dependem do modo de ser do ente que compreende o ser e que abre o ser-verdadeiro dos enunciados, e isto faz parte do método fenomenológico hermenêutico de ST que tenta concluir, neste último parágrafo da primeira Seção, uma interpretação suficiente do ser do ser humano que contribua para a tarefa maior de abrir, a partir deste ente que é o Dasein, o horizonte de compreensão do sentido do ser. O método é definido pelo objeto somente se o objeto já for ao mesmo tempo compreendido e não expresso. É esta dualidade que interessa para que a analítica existencial logre dar sentido aos seu enunciados.

¹¹² HEIDEGGER, 2012. p. 593.

¹¹³ HEIDEGGER, 2012, p. 591.

Na psicanálise, pode-se dizer, conforme Stein¹¹⁴, que o conceito tradicional de verdade sofre uma clivagem. A novidade é que lá onde não se suspeitava haver uma separação, no seio do conteúdo da preposição, aparece um comportar-se insuspeito do enunciador frente a sua articulação dos signos¹¹⁵. Se a fachada é uma representação que precisa ser creditada a alguma confiabilidade de compreensão e decisão consciente da pessoa que profere um discurso, o psicanalista não pretende conhecer esta fachada como verdadeira a partir dos significados comuns destas representações porque estas representações podem ser tão incomuns que fechem a passagem para qualquer pretensão de compreensão de alguém consciente, tanto do analista quanto do paciente. Não é à toa que fenômenos privilegiados como sinais e sintomas patológicos renderam a aguda sensibilidade de Freud seduzida por uma história um pouco mais difícil de compreender.

O fato é que a verdade dentro de um setting analítico estará a serviço da compreensão daquilo que não faz sentido e esta compreensão está desde sempre subjugada a um pedido de ajuda de um ser humano que furta-se a algum entendimento sobre si em meio a sua vida fática que permanece acontecendo inclusive enquanto ele está pedindo ajuda. Chame-se isso de uma tentativa de humanizar a loucura – na linha de correntes da psiquiatria e da neurologia da época – ou simplesmente de uma explicação de uma alteração emocional eventualmente biologicamente trivial, o fato é que finalmente pôde ser ouvido – e ouvido de um modo muito mais significativo – um componente da vida humana que parecia apenas um detalhe ou um capricho em que vinham insistindo os românticos da décadas anteriores: o desejo.

O nível em que se concebe esta afirmação nos reintroduz na diferença de lidar com problemas de cunho epistemológico entre analítica existencial e psicanálise. Primeiramente, pode-se considerar que o desejo enquanto determinante a partir de uma vida psíquica inconsciente é quase tão fático quanto o modo como aparece a empiria para Heidegger. Mas, em ST, a compreensão da verdade como o lugar do enunciado em vez de se colocar a verdade como mais um predicado de enunciados nos faz questionar a fundo se, afinal, existe algum problema epistemológico quando se descreve o modo fático de ser no mundo do ser humano, de modo que este dar-se na verdade seria a abertura originária que provisoriamente dá sentido à compreensão do ser, que é o objetivo da tarefa da analítica existencial.

Já na psicanálise, é certamente em torno do conceito de desejo que ocorre uma despotencialização da verdade em prol do sentido, e de uma maneira radical. Conforme Stein, há uma ambiguidade do discurso humano que só pode ser dirimida com o indeterminismo entre

¹¹⁴ STEIN, 1997. p. 70.

¹¹⁵ STEIN, 1997. p. 71.

a vida pulsional inconsciente e o sentido constituído por este discurso: “*A questão do conteúdo veritativo da psicanálise e seu estatuto epistemológico se definirão a partir do modo como concebemos o trabalho do desejo.*”¹¹⁶ O que é verdadeiramente conhecido em psicanálise é a densidade e complexidade da vida anímica humana em sua ambiguidade perene, e não proposições verdadeiras logicamente justificadas acerca do objeto que designaríamos pelo termo ‘paciente’.

Assim, diferentemente de Kandel¹¹⁷, entendo que a interpretação dos sonhos não foi a conquista seminal de Freud para o desenvolvimento da psicanálise, mas talvez apenas um procedimento inicial de sair das insuficiências da pesquisa acerca do cérebro por um atalho contíguo e profícuo que o manteria envolto com os significados das coisas. Afinal, conforme uma abordagem fenomenológica existencial, não existe algo como um significado consciente ou um significado inconsciente. A própria separação entre consciente e inconsciente pode ser um mal entendido em relação ao modo como nos relacionamos com significados.

Um significado nunca está inconsciente. Ou ele é entendido, ou não é. Mas isso não quer dizer que ele é sempre consciente. Dizer isso parece querer dizer que é só na consciência que aparecem significados, mas se nos ativermos a centralidade que tem a significatividade para a mundidade do mundo em que sempre estamos inseridos compreendendo-o, a consciência como conceito da vida mental prática perde força explicativa. Na verdade o que ocorre é o contrário: a vida consciente enquanto compreendendo em um mundo é que só existe através de significados. Ora, um significado pode estar em uma frase escrita em um livro na estante. Isto não significa que aquele significado é inconsciente ou consciente, muito menos que é material como a folha do livro. Inclusive, se a frase for poética, depende de quem abrirá o livro para sabermos qual significado estará lá para ser entendido. Há poucas coisas que só fazemos somente porque estamos acordados, e a mais clara delas é o julgar conforme o mundo: desperto posso escolher coisas; dormindo, não. Dormindo, é possível se mover, andar, falar, imaginar, ver, ouvir, inclusive voar, mas em meio a tudo isso não são tomadas decisões práticas.

5.8 Corporeidade

O modo de ser espacial, situado com um corpo e em relação com outros ser-aí, também aproxima a fenomenologia hermenêutica do Dasein ao sujeito psicanalítico. Mas, seriam os

¹¹⁶ STEIN, 1997. p. 20.

¹¹⁷ KANDEL, 2012. p. 68.

limites do psíquico no corpo os limites da compreensão psicanalítica? Não é só a psicanálise que tem dificuldades com o conceito de corpo; podemos especular sobre as insuficiências que as ciências humanas teriam acerca deste assunto para ajudar na tarefa que deve ser desenvolvida na analítica existencial. Isto é importante para mostrar de que se trata a analítica de Heidegger principalmente frente a conhecimentos sobre entes psíquicos e suas relações com demais entes corporais ou mesmo linguísticos.

Se tentarmos responder como ocorre o modo de ação entre duas entidades como a psique e o corpo, o primeiro obstáculo surge devido à influência da tradição da física que detém, neste ramo investigativo científico, a preponderância do uso da palavra ação, e faz com que pensemos de modo espacial-contíguo acerca das entidades que se relacionam por ações. O exemplo de duas bolas de bilhar é suficiente para ilustrar que é a partir deste modelo que teremos que decidir se psique e corpo possuem o mesmo modo de ser das bolas. Mas o que significa "modo de ser" e por que isto é relevante neste caso?

Querer distinguir entre modos de ser é um comportamento característico de um pensamento que se considera metafísico em algum sentido. Portanto, a diferença entre o problema mais classicamente newtoniano de explicar a relação entre duas bolas de bilhar e o problema mais contemporâneo de explicar a relação da vontade de uma pessoa com o corpo dessa pessoa é que o primeiro problema parece tratar da relação entre duas coisas que têm o mesmo modo de ser sob o ponto de vista do investigador: são entidades mensuráveis cientificamente; enquanto, o segundo problema parece tratar da relação entre duas coisas que de pronto, antes que pudéssemos tentar relacioná-las, nos desafiam quanto a nossa capacidade de considerá-las relacionáveis, associado à intuição de que o desafio se dá não pela dificuldade de analisá-las ou observá-las, mas de que elas façam sentido enquanto pertencentes a uma mesma maneira de serem reais.

Assumindo a hipótese de que possuem um modo de ser real semelhante, a interação psique-soma deve iniciar nos elementos mais básicos da composição somática – as determinações das proteínas nucleicas são memórias por si mesmas, talvez não precisem falar com ninguém, mas o modo como o interior da célula vai se relacionar com o exterior da célula já depende de concentrações iônicas que são determinadas por níveis teciduais, ou seja, acima do nível celular. Assim, como detectar o ponto material de conexão e ancoragem da psique? A busca por uma relação com o funcionamento fisiológico não faz sentido a menos que eu interprete o comportamento de entidades bioquímicas ao modo que interpreto pessoas que se comunicam.

O eu que precisa dar conta de problemas do mundo externo é em grande parte de origem

animal ou autonômica. Por exemplo, para manter a temperatura do corpo adequada, há mecanismos fisiológicos potentes que funcionam a favor de manter a temperatura perto dos 36,5° C, e o eu consciente da pessoa não participa ativamente de nenhum destes mecanismos. Por fim, quando a pessoa sente frio, o problema da temperatura já não pode mais ser equilibrado apenas por mecanismos autônomos, e caberá ao eu, com suas capacidades específicas de percepção do mundo ambiente, escolher mover o corpo inteiro em direção a um local mais quente ou em direção a um casaco.

Para compreender qual a direção que o levará a um objeto que lhe ajudará a manter sua temperatura ou a um lugar em que se gaste menos energia calórica para mantê-la, o eu lança mão de sua capacidade perceptiva. Mas, de nada serviria apenas observar imagens ou ouvir sons – o que é percebido no meio ambiente deve ser não apenas percebido, mas interpretado. Um casaco e um lugar ensolarado são os significados a que se chega após as percepções das imagens serem interpretadas. Para alguém que já sabe o que é um tecido costurado de maneira específica e um lugar onde as coisas brilham suas cores de forma mais intensa ao receber uma luminosidade direta do sol, nunca será possível enxergar estas imagens sem saber que sejam um casaco e um lugar ensolarado.

Pode ser que a pessoa enxergue, mas não se dê conta. Toda a percepção e interpretação que o eu faz em relação ao mundo externo está também submetida a toda sua experiência prévia, e não apenas àquela que o fez aprender como identificar aqueles objetos. A experiência de ter sido agredido por uma pessoa que usava aquele casaco ou a lembrança de ter beijado a esposa de seu irmão naquele lugar ensolarado poderão ser suficientemente poderosas para bloquear a chegada daquele conteúdo à consciência.

Pode ainda ser o caso que o frio seja tão intenso que não há como não perceber e saber que o casaco está ali e o lugar ensolarado é naquela direção, mas ainda assim, o eu poderá, com o auxílio de outra habilidade, avaliar criticamente o que trará maior tensão psíquica: passar muito frio ou ter que arriscar ser agredido de novo ou confrontar-se com uma lembrança comprometedora?

Os exemplos servem, neste momento, para mostrar que a história prévia da pessoa, tanto seus aprendizados como suas memórias afetivas, somente terão efeito sobre a tensão psíquica sentida pelo eu, se o mundo puder ser compreendido em significados equivalentes e intercambiáveis. A pessoa, depois de um tempo, pode vir a se dar conta de que passou frio à toa, pois havia um casaco bem à vista, e isso sem também saber porque não conseguiu ver o casaco. Mas, ainda assim, o conteúdo imagético da percepção que, pela interpretação, foi reprimido ao inconsciente, virá à percepção ainda com o afeto correspondente reprimido. O

seja, o mundo exterior será interpretado sempre de acordo com um complexo equilíbrio interno de memórias e outros conteúdos, divididos conforme causem menos tensão psíquica ao eu, e estes critérios internos são, apesar de sempre independentes e até mais fortes que os critérios externos, equivalentes e justamente por poderem ser comparados, são intercambiáveis em uma decisão de conduta.

A analítica existencial continuaria com a introdução de uma historicidade própria do ser humano que é independente da causalidade bioquímica.¹¹⁸ Colocar esta historicidade acima da psicossomática é um desafio interessante, mas não faria como Boss fez, de desconsiderar o modo bioquímico, até por que, se o ser bioquímico do ser humano não é compreensível pela bioquímica, a causalidade bioquímica dos eventos corporais só pode ser compreendida em termos científicos bioquímicos, e, se alguma história nos ajuda a entender como uma célula se comunica com a outra, é porque sabemos de antemão a qualquer ciência que a narrativa histórica não pertence a uma sequência de fatos em um tempo serial não interpretado, mas ao modo da compreensão humana.

A relação decisiva da corporeidade com a significatividade não foi muito aprofundada em ST, mas Heidegger deixou as indicações na mesma direção de outros modos de interpretação das experiências do mundo empírico. Há uma ênfase sutil que Merleau-Ponty conseguiu dar à nossa relação com o mundo a partir de um corpo, e desta ênfase surge seu aprofundado trabalho sobre a fenomenologia da percepção. Se a compreensão do ponto de vista fenomenológico envolve a consciência como uma mera via, que não opera nem a maior parte da significação do mundo, tampouco nosso próprio corpo é algo para o qual nós num primeiro momento vamos e percebemos e depois, em outro momento nós reconstruímos e compreendemos: se “minha reflexão é reflexão sobre o irrefletido”, é porque “o real está por se descrever, e não construir ou constituir”¹¹⁹ (tradução livre).

Em relação à corporeidade, a medicina vem a milênios tentando dar conta do que tem a ver o corpo com o adoecimento. Parece óbvio, mas esta relação foi mantida sem explicação biológica por muito tempo e, mesmo depois de a medicina ter-se tornado científica, a tarefa intensificou-se, principalmente no que diz respeito às doenças mentais. De um ponto de vista histórico e genérico sobre a medicina, mesmo na época de Freud, que viveu revoluções médicas importantes, o estatuto das doenças mentais manteve-se em aberto, e esteve durante todo o século XX posto à prova por todas as correntes de pensamento que negavam a existência, substancial ou não, da mente.

¹¹⁸ STEIN, 2012. p. 125.

¹¹⁹ MERLEAU-PONTY, 1945. p. 10.

Bem, mas, quanto ao modo de ser-no-mundo, os existenciais do Dasein estão orientados pela compreensão do ser sempre situada, e para a tríplice estrutura do ser ontológico do Dasein – facticidade, decaída e existência – tanto o corpo como a mente, se existem, não existem conforme ao Dasein. Isto parece um tanto quanto difícil de aceitar, mas é coerente com a remissão última do Dasein ao todo significativo da conjunção do mundo: ali onde o Dasein aproxima-se da angústia – de sua possível, mas nunca completada, totalização – é onde todos os comportamentos significativos em relação ao mundo aparecem como irrelevantes, e aí incluem-se qualquer comportamento ou sentimento remetido ao que quer que signifique ter um corpo ou ser uma mente num corpo.

Tanto o corpo como a mente são, para o Dasein, significativos somente em relação aos significados intramundanos. Acontece que para a medicina estritamente biológica de hoje, depois do século XX não sobra mais muito lugar para carregar uma mente no corpo. Kandel, ao descrever as vicissitudes da relação consciente e inconsciente na efervescente Viena da virada dos 1900, mostra que a construção da noção atual de doenças terem origem em órgãos internos é recente¹²⁰, e entendo que pode ter sido o derradeiro golpe em uma psiquiatria não biológica.

Os médicos vienenses da época viviam uma evolução do entendimento dos sintomas corporais como pedidos de ajuda de órgãos internos, ao contrário de uma concepção galeniana do desequilíbrio dos humores. Entende-se que a doença era compreendida como vinda de todo o corpo antigamente, e agora a ciência propôs que os órgãos internos eram partes internas autônomas em certa medida quanto ao todo do organismo. A doença ganha o nome do seu local de origem. Os patologistas estariam expulsando os psiquiatras da medicina.

Para entender a importância desta pressão por compreender a psique em vez de necropsiá-la, observemos, por um momento o que se quer dizer com órgãos internos. Num primeiro momento esta noção de que há um órgão que se constitui como parte do corpo, mas que é uma parte do corpo que não aparece, pode ter sido um modelo bem apropriado para começar a descrever eventos que ocorreriam em alguma parte não visível do corpo. É, portanto, bom modelo para a mente, se considerarmos primeiro três premissas para a mente:

a) Que ela seja uma parte do corpo, fazendo parte de um sistema e que está integrada neste sistema como os diferentes sistemas se integram para completar o corpo.

b) Que ela seja algo delimitável ou localizável dentro do corpo, talvez por alguma possível dissecação, ao modo das dissecações anatômicas que eram o processo decisivo para

¹²⁰ KANDEL, 2012. p. 24.

mostrar, no corpo morto, qual a parte discernível e separada interna que estava alterada de alguma maneira.

c) Que ela seja algo que pode ser encontrado no interior de um corpo, independentemente do que está ocorrendo entre o corpo e o ambiente. Por exemplo, para saber onde está o coração de alguém, não é necessário saber se este alguém está conversando, se está na piscina, ou se está dormindo. No mesmo sentido, a mente de alguém, para que fosse um órgão origem de uma doença, teria que poder ser definida independentemente do que a pessoa estivesse fazendo: a mente está no mesmo lugar se a pessoa está jogando tênis, se está sendo assaltada ou se está dormindo.

O importante é que todas estas tentativas de dar significado à mente, ainda que certamente fracassem em mostrar como a mente apareceria em uma autópsia ou mesmo em um exame do corpo por ressonância magnética, são tentativas descritivas a partir dos comportamentos de uma pessoa em relação a seu próprio corpo biológico. E mais que isso, podemos dizer que há um sentido muito próprio em que o que o rim de uma pessoa é para esta pessoa jamais será o mesmo objeto descrito em livros, delimitável em ecografias ou mesmo manipulado em uma cirurgia abdominal. A dificuldade de dizer este significado que o corpo tem para quem o tem seria a mesma ou uma muito aproximada da de dizer o significado que uma mente tem para a pessoa que a tem.

Isto não é tentar salvar a existência da mente colocando-a em dificuldades de eliminar seu significado semelhantes às do corpo. O que na verdade uma descrição fenomenológica do corpo mostra é que ele, como remissão significativa de percepções intramundanas, tem a mesma consistência ontológica de significados mentais. Um rim é tão real como uma tristeza, ainda que a experiência que alguém tenha deles varie drasticamente conforme os padrões culturais de experiência do próprio corpo e dos outros.

Os cientistas tentam compreender suas descobertas com as metáforas sociais disponíveis, mas parece que as pessoas não se lembram disso ao assumir a tarefa de dizer o que é real ou não. Um exemplo interessante é descrito em Kandel, de como os símbolos biológicos em si eram usados por artistas como Gustav Klimt para evocar a compreensão das obras¹²¹. Eu diria que, se os símbolos são biológicos, eles certamente estão sendo reusados pelo artista.

A “ontogênese recapitula filogênese”, do biólogo alemão Ernst Haeckel, era a sugestão de Klimt para olhar a reprodução e desenvolvimento humano em uma luz naturalística e evolucionária. O desenvolvimento do embrião segue o mesmo caminho que foi traçado pela

¹²¹ KANDEL, 2012. p. 34.

evolução da espécie humana. Mas mesmo que isso pareça bastante semelhante, por que seria o mesmo caminho? Por que estaria conservado no embrião o passado sob a forma de fases? Como se o embrião fosse um slide-show da evolução pra quem quiser ver? Por que continuar passando por aqueles estágios se já não são vigentes no ser humano que vai se reproduzir? Ok, pode ser apenas resto genético, uma economia proteica de que não custa tanto guardar informação velha. Até se poderia entender isso. Mas: por que esta informação é considerada como falando sobre o que acontecia há milhões de anos, se quem está contanto a história é quem lê a molécula?

O mesmo sentido que pode ter o verbo ler em relação à molécula na frase acima, poderia ser empregado por uma pessoa em relação a qualquer significado que ela admita como sendo referente ao seu próprio corpo. Se admitirmos, como metáfora, que o corpo fala, então não poderemos admitir que é a orelha que escuta, mas que é alguém que o compreende.

Outro modo de abordar este ponto é mostrar como é complicado explicar que o corpo é a base para a mente. A premissa de que todos processos mentais têm uma base biológica no cérebro pode ser advogada por uma ciência que se chamaria biologia da mente¹²². Mas a própria expressão ‘biologia da mente’ já é uma expressão que exige coerência a partir de inúmeros significados não biológicos.

Quem sabe examinamos este genitivo em busca da diferença entre o objetivo e o subjetivo? Em princípio, a ideia de que a mente tem uma base no cérebro quer trazer qual novidade? Não poderíamos dizer que a mente ocorre num corpo? Como mostrar que não há base biológica para a mente fora do cérebro? Ou mesmo fora do corpo? O que é ser uma base para algo? O chão é base para a construção de uma casa, assim como o chão é a base para alguém dar um pulo. Dizer que há uma base biológica no cérebro só não é uma redundância se for possível haver base biológica não cerebral ou base cerebral não biológica.

Digo que esta frase não diz nada mais do que: a mente tem base no cérebro. E isto não diz nada sobre a natureza da mente. Posso dizer: a mente tem base na eletricidade. O que é tão verdadeiro quanto: a mente tem base no cérebro. Como saber por quê a mente tem base no cérebro? É a mesma coisa que dizer por quê posso dizer que a mente tem base no cérebro? Chegamos agora à distinção dos genitivos. Biologia da mente. Uma biologia da mente é uma ciência que estuda através de princípios e métodos biológicos os fenômenos considerados mentais ou comportamentais, ou uma biologia da mente é uma ciência com princípios e métodos biológicos executada por uma mente?

Qualquer ciência da mente parece precisar desambiguar num sentido mínimo esta

¹²² KANDEL, 2012. p. 36.

relação bitransitiva. Vejamos: uma ciência da eletricidade. A ciência da eletricidade é uma ciência que estuda os fenômenos elétricos ou uma ciência feita pela eletricidade? Ora, o fenômeno da eletricidade parece não ter o tipo de autonomia ou volição para escolher praticar ciência ou tocar saxofone. Mas, como já percebemos que o cérebro em geral opera com fenômenos elétricos, e antes de chegar a investigar uma ciência da mente, nos deparamos com o primeiro curto-circuito ao mostrar que, quem faz ciência tem cérebro, que opera com eletricidade, e se este cérebro que opera com eletricidade resolver estudar o fenômeno da eletricidade, estará ele estudando uma parte de si mesmo? Esta parte dele mesmo a que estamos nos referindo, quais sejam, os potenciais elétricos que ocorrem nas membranas dos neurônios, é muito semelhante a fenômenos observados em setores da realidade que não são neurônios, como relâmpagos e alguns materiais atritados. Esta semelhança pode responder se precisarmos, no momento da investigação científica, diferenciar a eletricidade do cérebro da eletricidade do relâmpago? Bem, podemos fechar o pequeno circuito hermenêutico em que nos metemos, lembrando que a filosofia também começou com a admiração com coisas aparentemente corriqueiras, como o relâmpago lá fora.

A pesquisa empírica do funcionamento cerebral através da medição de suas partes mais pequenas tem revelado uma tal complexidade que em vez de a mente como algo que realmente existe cair por terra, ela paradoxalmente parece estar sobrevivendo em todos os interstícios criados por tanta coisa nova descoberta. Será que a neurociência segue a máxima um tanto quanto tola de quanto mais me olho no espelho mais me enxergo? Kandel fala sobre as tentativas de Franz Joseph Gall que, a partir da ideia central para a biologia da mente de que o cérebro não funciona como um único órgão; portanto, funções mentais diferentes podem ser localizadas em regiões diferentes, desenvolveu a frenologia.

Parece fácil, hoje achar ingênua a atitude de Gall em sua frenologia, por ter palpado calombos no crânio e relacionado estes calombos com habilidades psicológicas características da pessoa que tinha o referido calombo no crânio. Ora, as premissas básicas de Gall eram de que é possível por investigação através de instrumentos e medidas físicas espaciais relacionar estas medidas com os comportamentos das pessoas que apresentam estas medidas. Do ponto de vista da analítica existencial, a atual neurociência é uma frenologia avançada, uma frenologia tecnológica, ou mesmo uma metafrenologia – e aqui, o meta serve para mostrar o lugar do discurso onde deveria estar o indicador ontológico, mas: o que haveria para além ou para dentro das partículas cerebrais? Em princípio, só mais partículas menores ainda. Sem compreender os significados dos comportamentos e o modo como nos relacionamos significativamente com nosso funcionamento biológico – chamando-o de funcionamento, por exemplo – não

saberíamos dizer o que é isto que pretendemos encontrar interpretando sinapses e bisbilhotando células gliais.

É interessante como a psicanálise originou-se de uma neurologia que trabalhava com aquelas premissas. Em suas investigações, Freud encontrou, em 1891, pacientes que eram incapazes de reconhecer objetos no campo visual, apesar de terem o olho, retina e nervo ótico normais. Ele nomeou esta cegueira de agnosia, um defeito no conhecer, raciocinando que a cegueira era causada por um defeito no cérebro¹²³.

O detalhe de que o defeito parecia estar no conhecer não pode passar em branco conforme a presente pesquisa filosófica, pois, para Freud, fornecer um entendimento diferente acerca de como as coisas são reconhecidas pelas pessoas teve um sentido diferente do que para seus colegas médicos. Prestando atenção ao fato de que não bastava a pessoa saber previamente o nome da coisa e ao mesmo tempo ter esta coisa diante de si em seu campo visual, o reconhecimento parecia depender de algo diferente. Parecia haver algo necessário, indispensável ao reconhecimento. Ao observador externo, tudo ocorria bem, entre o olho e o objeto nada se interpunha.

Ora, o fato de a agnosia estar referida a determinados objetos e não a informações visuais mais básicas chama atenção. Não era o caso de não enxergar coisas amarelas, ou coisas à sua esquerda, mas aquela coisa. O objeto, em princípio poderia ter qualquer cor e estar em qualquer lugar, pois, para não ser visto, deveria ao menos ser aquele objeto. Assim, parece que a relação entre a pessoa e o objeto está determinada pelo fato de aquela coisa ser aquela coisa. Um objeto determinado pelo seu próprio nome torna-se, assim, em função desse nome que o denomina, um possível objeto a não ser visto por este tipo de cegueira. A esta altura, já podemos ficar um pouco em dúvida e questionar, finalmente, o uso de um termo de carga tão biológica como cegueira para o fenômeno.

Aí é que se percebe que estamos deixando de determinar a relação de visão por critérios externos, compartilháveis pelo paciente e pelo examinador, e, assim, mensuráveis espacialmente. Para o naturalista, a continuidade da investigação deveria prosseguir para dentro de aspectos materiais que não são acessíveis externamente no corpo do paciente. O que antes era apenas o corpo do paciente no sentido de ser uma matéria que habita o mesmo local daquela outra matéria que é o objeto e que pode detectá-lo pela distribuição da luz neste ambiente, agora torna-se o candidato a esconder o elemento patológico que ainda não compreendemos neste momento da investigação da cegueira.

¹²³ KANDEL, 2012. p. 46.

É deste modo que é possível traçar, se não uma segura demarcação inicial entre psicanálise e neurologia, pelo menos os limites interessantes a que nos levam o interpretar o significado das coisas sentidas e ouvidas por uma pessoa. O que o cérebro de uma pessoa era dependia de como eu o estava compreendendo. Freud não tinha como descrever isto de uma maneira razoável na época, mas assumiu, contrariamente ao que a ciência vinha mostrando, que eventos cerebrais não causam eventos psíquicos: são processos paralelos. A parca descrição da relação entre o cérebro e psique pode explicar o motivo do uso da palavra ‘paralelo’, que remete à geometria analítica. Freud simplesmente intuiu que precisaria colocar uma premissa deste tipo como base para pensar que a linguagem não teria um único lugar no cérebro.

Ora, vê-se que Freud considerava a linguagem uma função superior do cérebro, que envolveria grande parte do cérebro, se não o seu todo, para ser efetivada. Broca e Wernicke provavam alguma coisa ao contrário, e na direção da atual neurociência. Mas: em que sentido Freud acreditava que a linguagem não estava relacionada com as áreas com as quais já na época e hoje sabemos que estão ligadas a ela?

Entendo que Freud estava diante de uma nova compreensão da linguagem, que linguagem estava envolvida com aquilo que estava ocorrendo no momento da conversa entre o médico e o paciente. Acho que olhando o que era tomado por linguagem pelos cientistas é um modo de entender por que o excelente pesquisador em neurologia que era Freud abandonou veementemente aquele caminho – ele deve ter tido alguma experiência decisiva, uma experiência que o levou a compreender coisas sobre a linguagem que, por algum motivo, pareciam não dizer respeito ao que pudesse ser associado com neurônios funcionando, tanto causal como paralelamente.

Os estudos dos casos de histeria por Freud o ajudaram a sedimentar seu modo novo de ouvir o sintoma. Para Freud, o número de casos de histeria era muito grande para que a ocorrência de abuso sexual na infância tivesse alguma relação causal com esta doença mental¹²⁴. Esta constatação poderia estar errada, e mesmo assim Freud pode ter acertado baseado nela. Ou seja, é possível que houvesse um elevado número de casos de abuso sexual na infância naquele momento naquela região. O que levou Freud a supor que os relatos fossem fruto da imaginação dos pacientes deve ter sido algo em relação a estes conteúdos. O modo como eram contados, por exemplo, pode levar a crer em ficção, como a indiferença afetiva que é marca bastante característica do estado mental na histeria.

A forma de Freud problematizar estes fenômenos comportamentais era essa: se as

¹²⁴ KANDEL, 2012. p. 56.

pacientes não estavam conscientemente mentindo, mas estavam contando uma história que não ocorreu daquela maneira na realidade histórica objetiva, duas hipóteses devem ser consideradas: o funcionamento da imaginação para além do domínio de controle da consciência e o poder maior que esta ficção tem sobre os mecanismos mentais conscientes quando ela entra na consciência. Ou seja, não só a invenção foi feita sem alguma marca consciente detectável, como, uma vez adentrando a consciência do indivíduo, a ficção não é reconhecida pela consciência como irreal, e é considerada como a evocação de uma memória de uma parte real da experiência passada do indivíduo.

Tudo se passa como se, para o indivíduo consciente, o que não é conteúdo atual de vias sensoriais, é recebido como memória. Isto é uma teoria conhecida de explicação das alucinações, por exemplo. Agora, por que não consideramos o relato ‘fantasioso’ de uma história como um sintoma psicótico? Vemos aqui o quanto o que chamamos de psicose pode ser apenas a restrição de um dado não publicamente compartilhado à área da percepção, pensamento e conduta. Cada uma destas áreas pode ter sua definição de psicose facilmente relativizada. A própria área do pensamento, tradicional item do estado mental em que se identificam sintomas psicóticos, como o delírio, pode ser uma área pela qual passam conteúdos que não tiveram realidade histórica objetiva – como a crença em deuses –, mas nos quais o sujeito de algum modo estaria em condições normais de acreditar que são conteúdos verdadeiros, mesmo que tenham sido inventados, porque, para Freud, existiria esta possibilidade da criação inconsciente.

O adendo que se pode fazer é que este espaço mental, chamado de inconsciente, que seria a origem de conteúdos estranhos à qualquer verificação objetiva histórica, pode ser algo muito próximo do que existencialmente caberia descrever como a necessária atribuição de significados a qualquer experiência humana relacionada ao mundo da cultura e das relações interpessoais em geral. Estas vivências dependem do modo como o indivíduo está situado no mundo, e elas não seriam nada mais do que quem é afinal aquele indivíduo enquanto pessoa única. Isto ajudaria a explicar a estruturação destes significados: considerando o ocupar-se significativamente com os entes intramundanos na decaída, não se precisaria distinguir, ao mesmo existencialmente, entre estados mentais conscientes ou inconscientes; portanto, todo o corpo, assim como toda a mente, está no mundo ao modo da mundidade do mundo constituída pelo em vista de quê o Dasein compreende o mundo significativamente.

Ainda que Freud permaneceu até o final distante de uma concepção fenomenológica hermenêutica do corpo, ao modo da analítica existencial, não penso que ele ainda acreditava que a biologia daria conta das explicações mais tarde. Uma pequena interpretação sobre o

comportamento do próprio Freud talvez ajude a explicitar isto. Kandel diz que Freud achou cedo relacionar comportamento, mente e cérebro com os conhecimentos que tinha sobre os três até ali e acha que o fundador da psicanálise teve que deixar a biologia de lado apenas porque pareceu necessário, já que a biologia do cérebro precisava amadurecer mais, assim como a psicologia da mente também precisaria¹²⁵.

Ou seja, Freud era um pesquisador de ponta em neurociências e abandonou a pesquisa porque suas pesquisas ainda não eram suficientemente maduras? Se ele era um ótimo pesquisador em neurociências, com uma carreira de peso nessa área, não pareceria que ele tentaria resolver os novos problemas assim como resolveu os anteriores: fazendo novas pesquisas em neurociência?

Parece que Kandel não entendeu a ironia de Freud, e acho que não entendeu pois envolveria admitir uma certa perversão do gênio vienense. O que eu diria é que pode ser que depois de ver tantas mulheres histéricas desenvolverem transferência erotizada em relação a ele no consultório, Freud tinha duas opções: se aproveitar disso, como faziam alguns médicos e até uns psicanalistas que inicialmente treinavam com ele. Para não se aproveitar disso e manter sob controle sua própria perversão, Freud tinha uma saída momentânea razoável: a ética médica. Mas para poder manter-se ético e acreditar que transar com as pacientes seria prevalecer-se sobre a vulnerabilidade do paciente, Freud teria de convencer-se que a psicanálise era uma postura médica ainda, em vez de algo ligado a necessidades arquetípicas que poderiam ser satisfeitas e socialmente justificadas como parte da mística que acompanha o ser humano.

Esta era a solução para Freud: manter a psicanálise como parte da medicina era uma boa maneira de manter sua perversão sob controle e ao mesmo tempo poder ser aceito na comunidade científica da qual há décadas fazia parte e tanto prazer e status lhe dava. Parecia ser uma aposta boa. Talvez até, o quão longe a psicanálise chegou seja proporcional a seu desejo sexual reprimido. Mas isto é apenas uma anedota que serve para argumentar que Freud não reduziria a psicanálise à melhor neurociência disponível simplesmente porque ele não reduziu a psicanálise à melhor neurociência disponível nas incontáveis oportunidades que poderia ter feito.

Fazer uma interpretação de Freud fora de um setting analítico é um passo certo em direção ao erro. Mas insisto que usar a própria teoria de Freud para explicar seu comportamento teórico pode dar luz à novidade que ele descobriu. Freud era um pesquisador de ponta em neurociência, e que conviveu cientificamente com adeptos da frenologia e outras formas de

¹²⁵ KANDEL, 2012. p. 58.

pesquisar aspectos fisiológicos não visíveis subjacentes ao que era visível como comportamento publicamente observável das pessoas. Em quê uma teoria especulativa de algo não necropsiável ajudaria na compreensão da relação entre o comportamento e o cérebro?

Pessoalmente, acho que, se Freud abandonou a pesquisa que sabia fazer e a clínica que sabia fazer para fazer outra coisa foi por apenas um motivo: uma maior gratificação, que incluía a sexual. Ele, como alguém de forte traço obsessivo, estaria em permanente tensão frente às situações de transferência erotizada de suas pacientes ao mesmo tempo que justamente acreditava ser impossível finalizar sua tarefa de explicar aqueles comportamentos. Sempre teria tensão e sempre teria trabalho. Sempre excitado e sempre punido. Uma ótima proteção tanto contra o tédio do sem sentido da vida como contra a onipotência. Pode-se até a partir disso, inferir que o tédio era algo sempre a espreita para quem vivia sempre na insuficiência de sentido na vida. A onipotência era uma ameaça já conhecida e casada permanentemente com o ensino e pesquisa médica – até hoje –, como com a ciência em geral da época.

Acho que isto também explica melhor o abandono da hipnose por parte de Freud. Dar ordens para alguém que não vai se lembrar depois do que fez era um poder que ele avaliou não ser saudável para ele ou não compatível com o seu tipo de neurose, um pouco menos pervertida. Esta seria a motivação inconsciente de Freud, como ele ajudou-nos a descobrir que sempre é a minha ou a sua. Mas, finalmente, para esclarecer a ironia de Freud frente ao meio científico em que se encontrava, ele nunca mais pesquisou cérebro nenhum porque descobriu outro campo de pesquisa: as vicissitudes dos significados presentes nos discursos humanos. Para ele, ajudar era compreender, algo altamente intelectualizado, que também combina bem com traços obsessivos fortes. Em vez de tentar abrir a cabeça de alguém para achar as alterações neurofisiológicas subjacentes ao que era incompreensível no discurso consciente do indivíduo, bastava apenas ouvir os significados que estavam por detrás das palavras... não bastava?

5.9 Ser-doente

Que relação tem a autocompreensão e o adoecer? Parte do caminho passa pelo seguinte questionamento: qual é o pano de fundo desta compreensão? A autocompreensão se dá em-um-mundo, através da compreensão de ser-no-mundo, mas como esta compreensão que se dá no mundo perpassa os entes intramundanos?

Aqui se procura esclarecer o papel dos entes intramundanos na autocompreensão do Dasein. Estes entes intramundanos vêm ao encontro do Dasein de uma maneira estruturada pelo

seu próprio ser. Pré-ontologicamente está dado o aspecto existencial do mundo enquanto parte do modo de autocompreender-se do ser humano, e este aspecto corresponde ao próprio modo de ser-no-mundo do Dasein. Portanto, que o mundo seja tal mundo, ao modo que ele é para o Dasein, prefigura-se no modo de ser do próprio Dasein, enquanto ser privilegiado do ponto de vista ontológico.

Stein coloca que “essa nova realidade que emerge em ST é prática e, por isso, sempre é acompanhada pelos existenciais da compreensão, da tonalidade afetiva e da facticidade”¹²⁶. Esta realidade prática é o que permitiria passar para o universo clínico. E logo, para podermos procurar uma maneira justificada de fazer essa passagem, poderíamos perguntar agudamente se é possível curar um conceito? O modo como são construídos os conceitos na filosofia hermenêutica do ser-aí impede sua aplicação empírica?

O ser humano tem caráter historial e isto lhe confere uma multiplicidade de significados¹²⁷. Não concordo que o ser-doente é um existencial “propriamente”. Acho que a doença é uma produção, uma versão de si – é uma alternativa marcada pela expressão de coação, ainda que esta coação possa ser falsa, que o indivíduo seja (exterior ou biologicamente) livre para ser saudável. Colocar a liberdade em jogo é o subterfúgio da doença: ela provoca um atalho orgânico – e até que ponto isto é ôntico falta determinar –, para aquilo que é tarefa existencial – esta, sim, ôntica por precedência pré-ontológica. A doença rouba a liberdade de poder sentir-se determinado como ser-para-a-morte. A doença é uma mancha nesta liberdade, e, assim, é o oposto do existencial da angústia.

Estar doente é deixar de ocupar-se com a morte. É ensaiá-la, mas colocando o ser-para-a-morte em direção à resolubilidade do corpo, que é um nível somente até certa medida ôntico, em que o ser humano não tem compreensão nenhuma sobre vida ou morte. Se uma doença causa a morte, isto é uma intromissão apreensível como fato ontológico; ter de dar conta da própria liberdade de compreensão do ser-para-a-morte é uma tarefa ontológica do ser humano.

Essa é uma das razões porque não pode haver “tratamento” de uma existência: a existência humana não adocece, o adoecer é um marco histórico humano de condensação da tarefa de ter de viver, mas condensada ao modo corporal; é como se a tarefa de ter-de-ser fosse reduzida a um ter de viver como ser que se manterá respirando e sem dor (etc.) por mais tempo.

Adoecer não é um mal estar do Dasein com o seu si mesmo, pois não envolve o existencial da angústia que reúne o todo estrutural do Dasein. A doença é ocupação prática com tarefa na decaída, pois envolve uma compreensão da continuidade no tempo presente no corpo,

¹²⁶ STEIN, 2012. p. 111.

¹²⁷ STEIN, 2012. p. 129.

ou seja, que exclui, inclusive, a compreensão de ser-em-um-corpo – pois esta última não está ligada à decaída, mas, sim, ao sentimento de situação.

A doença está ligada à decaída pois ela está ligada ao sinal, que é um ente disponível. A doença pode ser um atalho condensador de palavras que substitui a história do cotidiano – a doença poupa o preencher a angústia com palavras e enche o presente com uma tarefa biológica, mas também decaída.

Aqui, até se poderia pensar numa metabiologia, no sentido de uma biologia que é capaz de entrar na história do Dasein como um ente disponível privilegiado chamado “corpo”, ou talvez melhor: “corpo vivo”.

Ter um sintoma é vivenciar o precipitado da ameaça da própria liberdade. O sintoma é o que liga a doença à decaída. É um falatório privilegiado, privilegiado porque dissimula a existência através da manifestação do corpo vivo, em vez de com enunciados cotidianos.

O poder-ser-doente só é sinal da finitude porque é mais fundamentalmente um sinal (privilegiado: não é uma palavra, por exemplo) da historicidade humana¹²⁸. A doença inibe as possibilidades de vida, ela constrói sentido pela perturbação do viver bem do corpo, por isso ela não restringe as possibilidades de vida, ao contrário, ela salienta que o que fica mais possível é a vida biológica (como o que está sendo ameaçado) e impossibilita o ter-que-ser. A liberdade que a doença restringe não é a da saúde, mas a da própria e autêntica tarefa de ser-para-a-morte (existência).

Poder-se-ia dizer que, frente a uma doença muito grave, a pessoa estaria confrontada com a própria morte, com a possibilidade do fim de toda possibilidade. Mas a proximidade com a morte biológica é na verdade uma destituição de sentido do ser-para-a-morte. Chegar perto da morte biológica é inundar de vida – e somente de vida – a própria existência.

Quem tenta assumir a tarefa de dar sentido à própria existência ao aproximar-se da morte biológica é quem cansou de esconder-se de sua própria existência com outras coisas e vivenciou o medo do morrer biológico. O ter que dar sentido à própria existência não é dar sentido à própria vida nem dar sentido à própria morte: o sentido da existência não é nem a vida nem a morte.

A aparente coação sofrida por uma pessoa em “leito de morte” para que dê sentido à própria vida só é uma experiência limítrofe no sentido de concretizar a história pessoal biológica em uma narrativa suficientemente compreensível ou satisfatória. Mas ter que dar sentido à existência é uma angústia muito mais próxima de quem, no presente, está vivendo bem. É

¹²⁸ STEIN, 2012. p. 31.

evidente que quem está muito doente também pode fazê-lo, mas, neste caso, a doença funciona como uma ajuda para algo que a imperturbabilidade do corpo vivo não contribui com produção de sentido, a não ser com o sentido de inautenticidade.

Não é possível em qualquer momento da vida tentar antever como será estar morrendo biologicamente. Só com doença ou dor é que esta proximidade torna-se viável. Entretanto, em todo e qualquer momento de vida, seja no maior júbilo ou contentamento, seja na maior depressão ou doença, a experiência da angústia de ter-que-ser é plenamente acessível. Isto se dá pois o acesso a esta angústia é uma abertura de nível ontológico-hermenêutico, enquanto o acesso à angústia de chegar ao final da vida biológica só é possível com um adentramento maciço no presente do significado biológico-somático acessível na decaída. E esse último adentramento paradoxalmente se revelará insuficiente para a consumação da tarefa do morrer biológico e ao mesmo tempo estará muito distante da tarefa de ser-para-a-morte.

Aqui há uma intuição importante quanto às fronteiras da decaída, como se tivéssemos dado de cara com o outro lado da porta que não queríamos abrir. Se há alguma doença possível existencial, ela se dá na fronteira da decaída com a angústia, no espaço aberto da fuga. Como conhecer este espaço?

É interessante notar que, assim como foi mencionado acima, quando se especulou sobre possíveis aparições psíquicas em ST, há um ponto de Ich bin Es na psicanálise também, mas é formulado ao contrário: Wo Es war soll Ich werden. Portanto: Es wurde Ich. Acontece que esta transformação concebida por Freud não pode ser entendida como uma inversão do caminho de constituição existencial como proposto em ST. Aliás, em ST, também o eu pode ser compreendido, em um sentido especificamente, como derivado. Mas o problema surge justamente quando, na comparação, conseguimos observar que o início do vir a ser do Eu, o Isso pra Freud, era uma coisa essencialmente; enquanto aquilo que estaria originariamente para um Eu ou um si mesmo na analítica existencial é justamente o que de modo algum pode ser uma coisa subsistente, um substrato amorfo de onde brotaria o modo decaído.

Tanto o modo decaído como o modo autêntico de existir não são coisas diferentes, e também não são momentos evolutivos diferentes num processo de aperfeiçoamento e crescimento semelhante aos fenômenos vitais compreensíveis a partir do ser dos entes vivos. O que se propõe é justamente que, mesmo sendo um ser vivo, esta não pode ser a essência do ser humano, enquanto procurarmos pelo que dá sentido ao dizer eu humano.

A existência, enquanto a essência do Dasein a ser explicitada em todo ST, sustentaria uma singularidade formal, se é que faz sentido falar assim. Como pode algo singular não ter conteúdo? Heidegger mesmo comenta que as determinações forma e conteúdo, em

complementação, são insuficientes para dar conta da existência do ser humano, justamente por essa existência não ser nem a encarnação de uma ideia nem uma espécie de um gênero.

Heidegger, além disso, vincula a existência como essência do Dasein enquanto modo de ser, o que significa uma manobra fenomenológica decisiva para evitar o discurso referente a um sujeito do qual se predica propriedades: a insistência no modo de ser mostra como o *Wie* fenomenológico herdado de Husserl, aplicado à problemática da explicitação do ser do ente que faz a pergunta sobre o sentido do ser, coloca a investigação de forma mais consistente em um nível ontológico.¹²⁹

No fundo, a psicanálise poderia caber em uma frase um tanto quanto singela, mas nada tola, de ST. Falando sobre o modo de o eu se dar ao Dasein, Heidegger diz: “Pode-se sempre muito bem dizer sobre esse ente, em termos onticamente justificáveis, que ‘eu’ o sou.”¹³⁰ Todos os fenômenos descritos psicanaliticamente estão necessariamente referidos não a uma estrutura existencial fundada na compreensão do ser, mas em um núcleo entificado com o nome de ego a partir do qual toda uma dinâmica de forças psíquicas interagem para dar significado ao comportamento cotidiano do ser humano. Portanto, os existenciais podem aparecer referidos na psicanálise somente dentro da remissão inautêntica ao ocupar-se com outros Dasein e com os demais entes intramundanos.

O ego psicanalítico pode ser definido de várias maneiras, dependendo da corrente atual que se escolha e dependendo de qual ênfase clínica se deseja compreender. Já foi dito que o Ego é um precipitado de identificações, ou que é o lugar da identificação imaginária do sujeito. Em nenhum momento este tipo de descrição preocupa-se com a fenomenologia da descrição em si, como que lugar é este recipiente em que se precipitam estas identificações e qual a relação entre uma identificação enquanto uma representação e a natureza da psique como um todo. O importante é o que dá significado a uma definição como essa é sua utilidade no manejo clínico de um caso específico.

Para ficar mais claro o que se quer dizer neste ponto, podemos tomar como exemplo alguns conceitos da linha psicanalítica da teoria das relações objetais. Nesta teoria, a necessidade clínica de manejo técnico direto do transtorno psíquico usa do conceito de estrutura para formar a expressão estrutura psicológica. Essas estruturas seriam “padrões estáveis de funcionamento psicológico que são repetida e previsivelmente ativados em contextos particulares.”¹³¹ Elas organizam o comportamento e as experiências subjetivas. Aqui já é

¹²⁹ FANTON, 2011. p. 242.

¹³⁰ HEIDEGGER, 2012. p. 337.

¹³¹ CLARKIN e orgs, 2013. p. 25.

possível ver o quanto o conceito psicanalítico já está interessado diretamente em dar suporte ao lidar prático com comportamentos e experiências de um sujeito de estados psíquicos cognitivos e afetivos.

Quanto a sua natureza psicológica, o importante é que as mais básicas destas estruturas, que podem ser consideradas as unidades que funcionam como blocos para se construírem as demais estruturas psicológicas, são as relações objetais internas¹³². A interação de uma imagem do self com a imagem de outra pessoa, sendo que esta interação é conectada por um afeto específico, dá a constituição suficiente de uma relação objetal interna que determinará a conformação da personalidade de uma pessoa.

Com isso chegamos finalmente a um conceito que poderia ser aproximado a uma consciência de si do Dasein. Heidegger já chamara atenção que a imediata interpretação de si pode ser uma armadilha para a autocompreensão¹³³. Mas esta armadilha só pega quem se preocupa em problematizar o conceito de mundo como um existencial derivado da compreensão do ser. Se o mundo for apenas um conceito derivado da produção de sentido a partir daquelas estruturas psicológicas internas remitidas a um poder viver e interagir com outros de uma forma satisfatória, então o mundo serve como um contexto em que uma outra estrutura do eu, como a identidade, adquiriria significado a partir da organização de relações pertinentes à experiência do self despertadas por situações de interação interpessoais da vida prática.¹³⁴

5.10 Preocupação-com

O conceito de Fürsorge surge em ST no §26, intitulado “O Dasein-com dos outros e o cotidiano ser-com”, e é traduzido por Castilho como preocupação-com. Este existencial tem uma posição muito privilegiada para se tentar entender o que tem a ver o Dasein com os outros Dasein. Sabe-se que é muito difícil esboçar traços gerais de uma teoria moral ou ética a partir dos existenciais de ST; alguns existenciais como o ser-culpado a preocupação-com poderiam dar margem a algum entendimento que procurasse fazer estes existenciais se referirem ao lidar empírico com as responsabilidades do dia a dia, desde as leis até a atenção em ciências da saúde, por exemplo.

Convém lembrar que o Dasein é um constructo que descreve o modo de ser no mundo

¹³² CLARKIN e orgs, 2013. p. 26.

¹³³ HEIDEGGER, 2012. p. 337.

¹³⁴ CLARKIN e orgs, 2013. p. 26.

do ente que compreende o ser. O objetivo, em ST, de interpretar o Dasein em seus existenciais é fornecer o horizonte para a adequada elaboração da pergunta pelo sentido do ser. Entendo que estas ressalvas já ajudam a situar as investigações de Heidegger numa direção ontológica, de descrição do ser-no-mundo, a partir do Dasein que já é no mundo. Em nenhum momento em ST está-se construindo um modo de ser a partir de princípios morais ou necessidades sociais ou biológicas. O Dasein não vai servir para justificar comportamento algum, porque ele justamente já pretende partir do modo fático em que vive o ser humano.

Portanto, a clarificação da aproximação entre o existencial preocupação-com e alguns comportamentos práticos do ser humano deveria ter como objetivo apenas que estes comportamentos forneçam os indícios ônticos para a interpretação ontológica do Dasein. Ou seja, se há alguma espécie de justificação de um comportamento por outro – mesmo sabendo que não é disso que se trata a fenomenologia hermenêutica –, o sentido correto seria o uso das interpretações do modo prático de ser em que o Dasein trabalha, ama, odeia, faz compras, para fazer mostrar-se o existencial colocado pelo ver ontológico – fenomenológico.

Pode-se dizer, todavia, com razão, que uma vez assumida a analítica existencial como uma descrição privilegiada do modo de ser do ser humano, estabelecendo a definição do cuidado como o modo de ser do ser humano, estaríamos aptos a usar estas estruturas existenciais em qualquer ciência que entenda-se como eminentemente humana. Se o encurtamento hermenêutico¹³⁵ em ST radicalizou a compreensão nem natural nem sobrenatural, mas humana do homem, é também uma opção razoável conceber o cuidado como imprescindível para as ciências que lidam com a essência do ser humano como antropologia e psicanálise.¹³⁶

Mas ainda entendo que, mesmo o cuidado sendo uma estrutura prévia a toda situação e comportamento existente no homem¹³⁷, esta estrutura prévia permanece como um estrutura existencial, somente interpretável a partir do ser-no-mundo ao modo fático, pré-ontológico, em que se capta o Dasein. É por isso que os modos de ser teórico e prático convêm ao Dasein sem predominância de um pelo outro. Os existenciais não são determinados pela vida prática do Dasein no sentido de que eles seriam originados pelo desenvolver de uma vida cotidiana, mas estão em relação de cooriginariedade circular justamente pela interpretação destas maneiras de ser práticas como sempre compreendidas ontologicamente em função da compreensão do ser que sempre se dá como compreensão em um mundo.

O contrário, que os existenciais determinem onticamente as maneiras de viver do

¹³⁵ STEIN, 1990. pp 28, 42 e 86.

¹³⁶ STEIN, 1990. p. 89.

¹³⁷ STEIN, 1990. p. 90.

homem acaba sendo menos provável ainda. Toda a estrutura existencial do cuidado, em sua constituição tríplice de facticidade, decaída e existência, resume-se ao modo de ser enquanto Dasein, enquanto o ser humano é o ente que compreende o ser. Não poder escolher o que já sempre aconteceu e ficar aquém do que ainda não é alcançável é um ter-que-ser angustiante demais, que sem a decaída, os desdobramentos fáticos do ser-no-mundo, seria insuportável. Mas isto não quer dizer que o motivo pelo qual o ser humano se envolve com as coisas intramundanas é para fugir do que está fora de seu controle. Estar sempre remetido à significatividade do mundo não é uma decisão consciente de alívio de angústia nem um comportamento que obedece a um desejo inconsciente de fugir de algo, é simplesmente o modo necessário de ser de um ente que apesar de compreender o ser, é marcado pela finitude de uma temporalidade histórica própria. Assim, deve-se ter precaução ao justificar um comportamento significativo, que faz sentido devido à cultura em que se está inserido, com existenciais que não estão em relação de remissão ao mundo empírico, mas que constituem a mundidade do mundo que é ela mesma um existencial do Dasein.

Citarei dois exemplos que me parecem tentar fazer isso: colocar o existencial preocupação-com como a explicação e justificação de por quê o Dasein decide cuidar do jardim ou cuidar de pessoas e como ele deve fazer isso. Estes exemplos são tentativas legítimas de aplicação da analítica existencial de ST à compreensão de uma relação interpessoal humana, mas talvez deem passos um tanto quanto descuidados ao lidar com o ser do Dasein – o cuidado – e percam o sentido original dos existenciais heideggerianos.

O primeiro exemplo: em “A existência como ‘cuidado’: elaborações fenomenológicas sobre a psicoterapia na contemporaneidade”, os autores parecem confundir o existencial heideggeriano ‘cuidado’ com o termo coloquial em português ‘cuidado’. Eles entendem que a designação de cuidado é um “desenvolvimento integrador da multiplicidade estrutural”¹³⁸. Sabemos que o cuidado é originado de uma metáfora que visa enraizar a antropologia dogmática da analítica existencial em alguma autocompreensão histórica pré-ontológica, e sua carga semântica tem este valor de historicidade de remissão à fábula de Higinio, e não vale pelo seu significado em português. O personagem da fábula, aliás, não cuida de ninguém, só dele mesmo.

Mas os autores prosseguem dizendo que “Heidegger distingue dois modos fundamentais do ‘cuidado’”¹³⁹, quais sejam: ocupação e preocupação. Mas não é bem assim. Dito desta forma parece que realmente eles entendem que cuidar é o verbo da ação principal do Dasein, já que o

¹³⁸ SANTOS; SÁ, 2013. p. 55.

¹³⁹ *ibidem*.

fundamental é a ocupação e a preocupação. Se o existencial cuidado tivesse modos fundamentais, estaríamos nos referindo possivelmente à sua estrutura tripartite em facticidade, decaída e existência, e não a dois existenciais que se referem mais diretamente à decaída, como os citados.

Quando mais adiante se referem a “um modo comum do ‘cuidado’ nas formas de terapia que...”¹⁴⁰, fica ainda mais confuso o uso existencial de ‘cuidado’, como se ele tivesse modos de ser diferentes, e sua variação seria conforme o tipo de terapia em que ele ocorresse. De novo soa como a palavra coloquial ‘cuidado’ em português, que serve muitas vezes para definir a ação de profissionais da saúde como médicos e enfermeiros (o médico cuida de tal modo, o cuidado do enfermeiro demonstra respeito pelo paciente, etc.).

Se o ‘cuidado’ tem um modo de ser mais comum em uma certa forma de terapia, também não fica claro de qual Dasein se está falando, porque o constructo Dasein não se origina de uma relação interpessoal humana: não faz sentido, a partir da analítica existencial de ST, que o cuidado, o ser do Dasein, se defina a partir do que ocorre entre duas pessoas. Ainda que qualquer Dasein sempre se dê, de pronto e no mais das vezes, na decaída, como ser-com; o ser do Dasein assim descrito pretende dar conta do modo ontológico de ser deste ente, que é sua compreensão do ser, cooriginária à autocompreensão e compreensão do ser dos entes.

É evidente que quando o que vem-ao-encontro do Dasein é outro Dasein se dá um comportamento de ser-com diferente da ocupação com entes disponíveis, mas isto não quer dizer que ele vai cuidar do outro pois ficou preocupado; porque, em sentido fenomenológico, este encontro ainda é um ser relativo a um ente intramundano.¹⁴¹ Heidegger diz explicitamente que o ocupar-se com o cuidar de um corpo doente é preocupação com algo, porém entenderá esta expressão como termo para um existencial.¹⁴² Ou seja, uma descrição ôntica pode servir para uma interpretação ontológica, mas não se está falando mais da mesma compreensão.

O ente com o qual o Dasein se comporta como ser-com é outro Dasein, mas convém lembrar que o Dasein de cada um só é encontrado como um Dasein-com na medida em que ele mesmo tem a estrutura existencial do Dasein-com; além disso, ser-sozinho também é ser-com, e mais explicitamente: o ser-com não se funda numa ocorrência conjunta de vários sujeitos.¹⁴³ O modo de esta preocupação ajudar outro Dasein a se tornar livre para sua preocupação é um apoderar-se cada vez de si, deixando o outro Dasein livre para ser si mesmo.¹⁴⁴ O grande

¹⁴⁰ SANTOS; SÁ, 2013. p. 56.

¹⁴¹ HEIDEGGER, 2012. p. 351.

¹⁴² *ibidem*.

¹⁴³ HEIDEGGER, 2012. p. 349.

¹⁴⁴ HEIDEGGER, 2012. p. 353.

problema de uma abordagem se dizer terapêutica em relação a isso é, já que fala em ajudar a diminuir sofrimento, é: dizer o que é um sofrimento existencial e se há algum outro tipo de sofrimento, por exemplo psíquico ou corporal, como diferenciá-lo do existencial para que eu possa assumir a responsabilidade dos atos públicos que a posição de terapeuta em que me coloco me obriga a assumir.

Há um certo sentido em que todo sofrimento humano é existencial, que sempre há uma alteração do modo de efetivação empírica do prévio compreender-se no mundo. Entretanto, isso também pode ser dito quanto ao sofrimento humano psíquico ou corporal. Sempre um sofrimento existencial se dará em um ser humano vivo que estará em interação afetivo-cognitiva com os entes intramundanos ao redor. Portanto, deve-se decidir se só há sofrimento existencial, ou se o sofrimento humano pode ocorrer devido a perturbações corporais ou psíquicas.

Isso é importante pois terapia envolve uma aproximação com fins de ajuda, e se esta aproximação se der a partir da significatividade do mundo, envolta no ser corporal-afetivo-cognitivo de todo ser humano, então o nível de atuação de uma ajuda deverá ser esclarecido quanto ao modo de relação entre os dois Dasein. Não parece muito difícil imaginar um ser humano fazendo uma apendicectomia para ajudar outro ser humano em sofrimento como uma ajuda existencial, afinal de contas apendicite supurada pode matar e isso traz consequências existenciais também. Mas como é possível determinar que minha atuação sobre o sofrimento de uma pessoa se dá ao nível existencial ou o nível psíquico?

É aqui que as dificuldades parecem ser maiores. Se uma pessoa pede ajuda a outra porque não está conseguindo ir trabalhar devido a desânimo e irritabilidade, como saber se há um problema com sua existência, com a sua compreensão sobre seu poder-ser autêntico no mundo, ou se há algum sentimento desencadeado por um estresse interpessoal em que a pessoa não mudou o modo como se compreendia como poder-ser no mundo. É a existência algo que por si pode falhar e causar sofrimento empírico? Heidegger parece descrever o oposto, ao relacionar a angústia à abertura a um modo mais autêntico de existir e relacionar a decaída com um alívio dessa angústia, no distrair-se com os entes intramundanos.

Esta passagem de ôntico a ontológico e de ontológico a ôntico parece ser difícil de definir em seus limites. Mas quando consideramos não o quanto uma ajuda a compreender a outra, mas quando uma pode estar causando perturbações ao modo normal de ser da outra, fica obscuro a decisão sobre um modo normal de existir. Parece fácil dizer que existir satisfatoriamente é existir livremente, mas ainda que seja possível dizer a alguém que ele não está existindo livremente, não há como saber de que maneira uma pessoa existe sem conhecer faticamente essa pessoa. Uma pessoa sempre existe em um mundo. Isso é um modo ontológico

de existir. Como saber que a pessoa não está vivendo naquele mundo em que ela, por ser um Dasein, sempre estaria por definição vivendo? Deixou ela de ser um Dasein por não sentir-se situada num mundo?

O modo de existir a que se refere a analítica existencial é tematizado para conhecer o homem sob um aspecto bem específico: como aquele que tem uma compreensão do ser de tal modo que ele se coloca a pergunta sobre seu próprio ser. Eu diria que existir bem, neste caso, é formular adequadamente a pergunta pelo sentido do ser. Agora, falar que uma pessoa existe de uma maneira poderia também significar: uma mulher de 30 anos mora na região metropolitana de Porto Alegre, é casada há 11 anos, tem um amante há 6 anos e vivia muito feliz; todavia, há três meses atrás, devido a um câncer de mama, seu marido teve que cuidá-la e, a partir disso, começou a sentir-se muito culpada de traí-lo e decidiu parar de ver o amante; então, o que aconteceu foi que, desde que parou de ver o amante ela não conseguiu mais ir trabalhar devido a desânimo e irritabilidade. Neste caso, a maneira de existir parece significar quem ela é não enquanto alguém capaz de compreender ou não seu poder-ser mais autêntico, mas quem ela é enquanto tem a personalidade que ela tem, os modos históricos em que se apropriou de padrões culturais de convívio, os desejos que ela tem e as vicissitudes das relações relevantes diárias por que está passando. O sofrimento desta mulher, assim, parece eminentemente algo que ela sente devido a mudanças em seus relacionamentos interpessoais do que um sofrimento que ela sente pois interpreta uma restrição na abertura de sentido de seu ser-no-mundo. Pode até ser que um terapeuta ouça esta história e diga que essa mulher adquiriu uma restrição na abertura de sentido de seu ser-no-mundo, o grande problema é que até aqui só é possível dizer que isso é uma descrição fenomenológica do ser no mundo da mulher. O manejo clínico prático de ajudar essa mulher a compreender seu sofrimento e o modo como se buscará alguma ação que restitua sua existência satisfatória parece exigir que o terapeuta, em vez de apoderar-se do seu próprio Dasein-com de modo o mais aberto possível para deixar a mulher ser o Dasein-com transparente para si mesma que ela deixou de ser, consiga fazer um bom diagnóstico sindrômico dos sintomas relacionando-os à história concreta narrada, seus significados em função dos traços de personalidade emocionais da mulher e consiga agir em vista do alívio do possível sofrimento que deve estar sendo para ela não ter mais realizados os desejos que realizava.

O ponto é que, mesmo fazendo um intervenção existencial, conforme descrito por Heidegger, que é deixar livre o outro Dasein para o seu modo de ser, este deixar-ser é um ser-com tanto quando se está sozinho, como quando se antecipa ou se substitui o outro Dasein. Ou seja, fica complicado decidir como agir no mundo prático, onde o encontro entre dois Dasein, apesar de poder ser descrito e compreendido ontologicamente, sempre será concretamente

ôntico: nunca haverá nenhum legítimo Dasein constituindo o existir mais autêntico de outro Dasein do mesmo modo como os existenciais da facticidade, decaída e existência o constituem, porque este constituir se dá em nível ontológico, que só pode ser descrito fenomenologicamente como um constructo, enquanto o ser humano que o Dasein sempre já é só encontra outro ser humano enquanto alguém com quem a efetividade de modos de interação e intervenção dependerão necessariamente de envolvimento ôntico no sentido bastante empírico e decaído do termo: através da fala e outros contatos físicos dependentes dos significados culturais compartilhados. Conforme Tietz:

“Nenhum *self* autêntico constitui-se em ser-uns-com-os-outros. O *Dasein* ganha sua autenticidade sem uma possibilidade positiva de ser-com. Isso significa que um entendimento autêntico não pode mais encontrar um lugar no ser-com outros.”¹⁴⁵

É importante também lembrar que, ao explicitar o ser-com, Heidegger diz “A relação-de-ser relativamente a outros se torna então projeção ‘em um outro’ do ser próprio relativamente a si mesmo. O outro é uma duplicata do si mesmo.”¹⁴⁶ Entendo que esta passagem é suficiente para entender porque uma teoria fenomenológica é capaz de elaborar um constructo altamente útil para se perseguir a pergunta pelo sentido do ser, mas despreza quem é aquele indivíduo único e histórico que precisa não de ser uma repetição formal de abertura de mundo análoga à minha existência, mas ser alguém recebido na sua vital incompreensibilidade e que por si construiu seu próprio mundo com os padrões de cultura e significados históricos que não me são jamais transparentes. O compreender que abre o mundo para o Dasein é o mesmo que o abre para outros Dasein, para todos entes intramundanos, porque é o compreender da pré-compreensão do ser, aquele que é condição de possibilidade prática de qualquer compreensão ou interpretação subsequente. Este compreender não diz nada sobre como é a vida do outro Dasein que está à minha frente, só me diz que eu só compreendendo que sou-com devido a este compreender mais originário.

Quando Heidegger diz em Zollikon que “toda doença é uma perda de liberdade, uma limitação da possibilidade de viver”, há um problema quanto a quem ele está se referindo como liberdade aqui. Quando se trata de aliviar o sofrimento e conseguir viver, a liberdade pode tornar-se bem relativa. Se uma doença limita a vida de uma pessoa, isto pode ser seu caminho pessoalmente construído para passar por uma dificuldade em direção a uma posterior continuação melhor de vida que ela mesma projetou. Quando a vida aperta, a liberdade deve ceder à vontade, e jamais ser imposta. A doença é uma criação do paciente e como tal deve ser

¹⁴⁵ TIETZ, 2012. p. 163.

¹⁴⁶ HEIDEGGER, 2012. p. 359.

aceita, respeitada e conhecida em seu porquê de ocorrer naquele momento e naquela forma, só depois tentaremos ouvir do paciente o quanto ele deseja ajuda para livrar-se da doença. Ser livre não serve como baliza, pois ser livre é diferente para cada indivíduo. Uma coisa é aliviar sofrimento e outra é ser o terapeuta, ele mesmo, a abertura ao poder-ser que estava faltando no Dasein do paciente.

Compreender fenomenologicamente o modo de sofrer do paciente ajuda o terapeuta a ter uma boa compreensão fenomenológica do modo de sofrer do paciente, mas se eu não souber como aquele indivíduo percorreu sua história de desenvolvimento desde seu nascimento biológico até os mais recentes e significativos relacionamentos interpessoais e de valores culturais mais ou menos assumidos em que ele investiu seu tempo de vida, em nada vou ajudar uma pessoa que está procurando ajuda pois está com dificuldade de pensar, ou está com vontade de morrer ou matar alguém, ou está usando um tratamento medicamentoso para alergia que está provocando um transtorno depressivo.

Se há uma contradição entre o determinismo de uma metapsicologia científica e a libertação do paciente em análise¹⁴⁷, então é necessário rever de que liberdade estamos falando aqui. Que tipo de terapia teria como único ou mais importante objetivo a emancipação pessoal? Provavelmente aquela que é o próprio paciente que luta após desalienado por algum gerente que sabia da verdade.

Além disso, o discurso da emancipação soa violento quando a liberdade é imposta. O indivíduo humano deve sempre ser um ponto de parada obrigatória para quem trata pessoas em sofrimento. Mostrar para um paciente a verdade sobre ele – a qual brilhantemente ajudamos a descobrir – por amor à liberdade é amar um conceito e passar por cima da contradição em pessoa que é qualquer pessoa humana.

Heidegger se mostra bastante crítico à idolatria da técnica, mas acredito que ele poderia manter-se crítico a isto sem recusar um antibiótico para uma pneumonia que pode vir a causar sua morte. Intervir em eventos causais biológicos não é necessariamente perder a liberdade de pensar ou de decidir, assim como a superstição de povos primitivos não deve ser considerada idolatria – com esta conotação de anuência cega – só por ser superstição. Em certo sentido, concordaria com Heidegger em Zollikon quando diz que “quem se dedica hoje em dia à profissão de ajudar pessoas psiquicamente enfermas deve saber o que acontece; deve saber onde está historicamente;...”¹⁴⁸; porque se um paciente me procura por estar muito ansioso já que seu vizinho é um alienígena que lê seus pensamentos e os publica sempre no outro dia nos principais

¹⁴⁷ STEIN, 1990. p. 128.

¹⁴⁸ HEIDEGGER, 2009. p. 140.

jornais da cidade, eu devo saber que na sociedade em que vivo esta história pode estar patologicamente construída, e devo saber o que acontece nas mais recentes e reconhecidas pesquisas científicas sobre tratamento de transtornos psicóticos porque preciso assumir a responsabilidade sobre os riscos de eu não agir, por isso minha ação deve ser esclarecida socialmente, seja ela ajudar este paciente a reabrir sua existência deixando-o ser o Dasein que ele é, ou de pronto fazendo contato com sua família para dar suporte ao uso de medicação antipsicótica.

Um segundo exemplo aparece no artigo “A clínica daseinsanalítica: considerações preliminares”. A autora diz que Boss é um exemplo, mas faz a ressalva de que a clínica de Boss ainda parece ter o objetivo de intervir no analisando conforme valores.¹⁴⁹ Seria importante, aqui, antes de diferenciar clínica daseinsanalítica de clínica psicodinâmica, explicitar o que se entende por clínica; porque, se há alguma clínica que não pretende intervir para conduzir o paciente a objetivos com ênfases valorativas, que objetivo teria uma clínica em estar diante de uma pessoa que só é quem ela é se compreendida em seus valores culturais? Usa-se Heidegger para “proceder a uma daseinsanálise que consista no exercício ôntico da analítica”¹⁵⁰, mas em quê exercitar a analítica onticamente difere de se escrever um livro como ST? Descreve-se um eu fenomenológico, uma atitude fenomenológica e com isso a tarefa da clínica residirá no dever do analisando em descrever sua questão detalhadamente. Mesmo que pareça que se está tratando alguém aqui, devemos nos perguntar em que uma postura destas difere de uma discussão filosófica ou de uma composição teórica conjunta?

Outra parte da tarefa é descrita como “quebrar ou destruir comportamentos ontológicos”¹⁵¹. Se isto for uma metáfora, ainda assim não se refere ao modo ôntico como Heidegger usa em geral o termo ‘comportamento’ em ST; e se referir-se ao modo de ser do Dasein, como selecionar as partes da estrutura tripartite do cuidado que poderão ser isoladamente separadas e eliminadas? Parece claro o objetivo de desenraizar o ser-no-mundo do mundo em que vive no seguinte trecho: “o problema consiste no aprisionamento em nossas histórias, nos modos como vamos sufocando não os problemas que temos, mas o problema que nós somos.”¹⁵²

Entendo que a autora está ontologicamente correta, mas ninguém vai tratar nenhum constructo no consultório, quem aparece são pessoas situadas em uma história que é sua e que

¹⁴⁹ FEIJOO, 2011. p. 34.

¹⁵⁰ FEIJOO, 2011. p. 34.

¹⁵¹ FEIJOO, 2011. p. 34-35.

¹⁵² FEIJOO, 2011, p. 35.

elas desejam que faça sentido como uma história que seja sua. Um paciente, em geral, solicita não ter mais o problema que ele crê ter, e só porque o problema parece em alguma parte diferenciável da vida que ele deseja ter que ele vai pedir ajuda. Não vejo como dizer para alguém que ele não tem problemas, mas que ele é um problema, pode ajudar quem pede para ter uma vida menos problemática. Bom, poder-se-ia responder que quem quer não ter mais problemas não deve procurar a *daseinsanálise*, até aí tudo bem, mas não sei se deveria chamar de clínica um fazer a pessoa aperceber-se e colocar-se diante do campo onde está o problema de modo a manter o problema cada vez mais como um problema. Isso me lembra uma aula de filosofia.

Também me preocupa o grau de não comprometimento de uma relação que quer se chamar clínica. Ao descrever a ação terapêutica na *daseinsanálise*, a autora diz que “O analista [...] não diagnostica, nem interfere, mas posiciona de modo que aquele que está dizendo alguma coisa ganhe voz em si mesmo”¹⁵³ O uso do verbo posicionar complica uma frase que por si deixa obscuro de quem se está falando. Não é possível entender o uso intransitivo do verbo ‘posicionar’¹⁵⁴, mas penso que isso revela a decisão de não posicionar-se como alguém historicamente situado, o que explicaria o tom ontológico da conversa e excluiria este encontro de qualquer mundo conhecido. Uma frase conclusiva do texto vai nesta direção: “a clínica psicológica pode acontecer prescindindo de teorias e pressupostos”; isto não só é anti-hermenêutico, como irreal e até perigoso. Não acho que não se possam criar situações antinaturais em que o importante é apenas que novas situações apareçam, mas isto não é assumir a responsabilidade sobre gente em sofrimento.

Afinal de contas, qual a justificativa para que novas possibilidades apareçam? Quem decidiu que o aparecimento de novidades deixará o paciente sem sofrimento? Não é possível descrever uma atitude terapêutica simplesmente dizendo que a abertura para uma nova possibilidade vai dar conta do alívio do sofrimento. Pode ser que o poder-ser não precise ser por enquanto, isso deve ser avaliado com cuidado para não desconsiderar as capacidades e a disponibilidade afetiva do paciente. Além disso, me parece que manter novidades é um oxímoro digno do modo decaído da curiosidade que, como diz Heidegger, “Busca o novo só para saltar novamente desse para outro novo”¹⁵⁵, “um modo de ser do *Dasein* cotidiano [...] em que ele constantemente se desenraíza.”¹⁵⁶

¹⁵³ *ibidem*.

¹⁵⁴ AULETE, 2011. p. 1091.

¹⁵⁵ HEIDEGGER, 2012. p. 485.

¹⁵⁶ *ibidem*.

6 CONCLUSÃO

6.1 Retomada das hipóteses

Todo este enredo é importante para direcionar a analítica existencial do Dasein para uma interpretação que leve do ôntico ao ontológico. Investigamos a maneira como Heidegger conseguiu desvincular o ser humano de uma atitude natural pautada na relação epistêmica de percepção biológica de mundo. O pôr em relevo a compreensão de si enquanto descolada da matéria e ao mesmo tempo como o modo de ser mais próprio do Dasein foi feito também sem precisar recorrer a algum ente absoluto. Heidegger descreveu, com o método fenomenológico-hermenêutico, o modo essencial de ser do ser humano a partir da cooriginariedade da compreensão do ser e da autocompreensão, que se dá sempre em um mundo.

A matéria vem antes do ponto de vista ôntico (todo nós – ser-aí – já fomos um zigoto, uma única célula biologicamente pluripotencial), mas a compreensão do ser e a autocompreensão são também – ontologicamente – originárias quanto a esta mesma compreensão histórico-situada de sermos o resultado de um zigoto. A dificuldade em se estabelecer uma hierarquia entres estes dois modos de existir não é resolvida propositalmente em ST, deixando o ser humano ser sempre na ambiguidade entre autenticidade e inautenticidade quanto ao seu poder-ser mais indeterminado.

Já uma descrição ôntica, por se dar necessariamente mediante padrões culturais que dão valor para o significado das emoções, é mais sensível a um nexu biologicista, que se remeteria à dor como uma experiência limite de existência empírica. Se formos coerentes com a analítica existencial e com a nossa cultura, teríamos que admitir que a dor que pode ou deve ser aliviada não pode ser a dor de uma angústia existencial. E isto num sentido mais claro do que dizer que a dor da angústia existencial é uma dor de um tipo que não se alivia. Dever-se-ia primeiro diferenciar a angústia da dor da angústia, e aqui já aparece a confusão que este termo provoca com a angústia psíquica. Existir – autêntica ou inautenticamente –, em geral, não dói. Um sofrimento que uma pessoa procura alguém para aliviar deve ser um que lhe prejudique em sua existência fática – na lida do cotidiano. Não se pode curar ninguém com conceitos, o tratamento do sofrimento humano exige essencialmente o encontro interpessoal humano.

É evidente que este encontro pode adquirir uma compreensão em nível ético, ontológico, etc. Mas descrevê-lo existencialmente não é um ato terapêutico. Curar conceitualmente só poderia significar um tipo de atenção a uma pessoa que vise promover sua atividade intelectual

e inserção cultural. Neste sentido, a educação e toda forma de transmissão de cultura seriam um tomar conta do bem estar simbólico daquele que se prepara para conceber seus próprios conceitos.

O modo de existir de alguém deve, por definição, ser inacessível a outra pessoa. Se o for, não estamos mais falando da analítica existencial do Dasein, mas de algum existencialismo conjuntivo. Aqui é importante salientar a sutileza de Freud ao perceber o caráter novo do modo de existir no qual incidia com suas compreensões e interpretações. Ele foi intuitivo, mas prudente o suficiente para considerar que, por mais que seu procedimento não pudesse ser mais explicado por uma psicologia, e sim por uma metapsicologia, a incidência deste meta não era um simples retorno ao biológico, mas, ao mesmo tempo, nunca seria um âmbito não corporal. De modo que o aparelho a ser consertado devia ter um caráter eminentemente prático, diretamente relacionado com a tarefa de dar sentido à sua vida fática com auxílio de significados linguísticos e outras ações em geral, assim sendo, um tanto quanto distante de uma constituição existencial ou espiritual.

Especula-se que Freud montou sua metapsicologia daquele jeito por sua trajetória teórica ter passado mais pela literatura e antropologia e porque não chegou a estudar a filosofia de ST. Bem, especular sobre isso pode ser útil à tarefa deste texto de comparar o proceder destes dois germanófonos contemporâneos entre si, mas que não teriam se encontrado pessoalmente.

6.2 Analítica existencial enquanto tarefa prévia de uma ontologia

O uso terapêutico da analítica existencial estaria provavelmente fundamentado no próprio modo de dar conta do ser humano da analítica existencial. Ainda que não foi objetivo de Heidegger aliviar o sofrimento emocional de pessoas ao escrever ST, talvez seja possível alguma utilidade desta teoria filosófica para estes fins. O problema é que a utilidade, o manejar prático intramundano com os significados remitidos a uma história pessoal, é uma característica inautêntica para a tríplice estrutura do ser do Dasein, que é o cuidado. E ainda que se considere que a existência inautêntica é uma possibilidade de ser do Dasein que se dá de pronto e no mais das vezes em que este se interpreta no mundo, com isso apenas se estaria dizendo que a duplicidade autenticidade e inautenticidade do existir do Dasein são dois modos de existir e não dois modos de manejar a significatividade em que se dá o lidar com os entes intramundanos.

A autenticidade da existência não é originada por um encontro com outro Dasein, e assim, não o será por uma prática psicoterapêutica e, deste modo, uma psicoterapia sempre se

daria de modo inautêntico e seria algo útil porque compreensível pela significatividade da vida cotidiana, sendo um que psicoterapeuta, enquanto um outro Dasein interagindo cotidianamente, daria conta da tentativa de compreensão do sentido produzido pela história pessoal daquele paciente.

Podemos, por outro lado, entender a analítica existencial como um modo privilegiado de explicitar as bases antropológicas de uma desejada concepção de homem¹⁵⁷. O desejo de um antropólogo orientado analítico-existencialmente poderia ser, por exemplo, um conceito de homem mais sofisticado, articulado e refinado. Entretanto, estas determinações da concepção de homem não podem ser postuladas como origem do alívio da dor psíquica, muito menos como resultado deste alívio. E isto porque é impossível pressupor existência a alguém sem estar em relação significativa de remissão – ao modo decaído – com uma pessoa concreta.

Haveria uma certa primazia do indivíduo quanto ao seu modo preferencial de alternar-se entre autenticidade e inautenticidade. Isto não poderia ser imposto, mesmo que não se trate categoricamente de uma questão moral, como um aconselhamento existencial. A existência não tem peso moral do mesmo modo que tem a convivência decaída com outros Dasein e outros entes intramundanos.

Mesmo que o caráter de existência seja exclusivo do ser do Dasein em geral, como um estrutura que responde pelo modo de ser deste ente que é o ser humano, o comportar-se é de tal maneira determinado pela experiência ôntica que não basta dispor de uma teoria sobre a existência se o percorrer prático decaído de uma história de interações pessoais emocionais com outras pessoas sempre trará ao consultório uma pessoa humana com um nome próprio, que é muito mais que um Dasein e que, ao contrário do Dasein, pode até morrer se eu não compreendê-la.

Se só o Dasein existe; viver, morrer e, portanto, sofrer, seria exclusividade do Pedro, da Maria, do João e das demais pessoas que pedirem ajuda a um psicoterapeuta. Uma psicopatologia só pode ser compreendida por uma psicoterapeuta concreto a partir do sentido da vivência do indivíduo em particular que conta a história de seu sofrimento com a expectativa de alívio deste sofrimento.

Que sua vida tenha um sentido, que seu corpo não tenha o mesmo significado para ele que a relação de um animal com seu corpo animal é algo que a analítica existencial pode ajudar a clarificar. Mas que ele falhe aqui ou seja normal ali, depende de como veio a ser a pessoa que é a partir de sua única e irrepetível inserção no mundo da cultura.

¹⁵⁷ STEIN, 1997. p. 87.

Uma falha na continuidade do viver psíquico, do viver remetido à significatividade do mundo, não tem origem existencial, mas pode ter condições de possibilidade existenciais. Estas condições ontológicas nos dão capacidade de compreender que alguém possa ter uma psicopatologia, enquanto uma perturbação do seu orientar-se em relação aos entes intramundanos que ajudam o ser humano a construir a sua própria individuação, na medida em que é nessa concretude que se desdobra a história de seus desejos e decisões.

Entretanto, uma análise da estrutura existencial do ser do Dasein nos fornecerá poucos elementos distintivos para compreender qual doença psíquica ocorre com determinada pessoa. Uma psicopatologia é compreendida em função da história que o paciente nos conta, mais a história que outros nos contam dele, ou seja, do que o paciente entende que tem significado no mundo, quais os significados que ele aprendeu, e o que este conjunto parcial mas específico de aprendizados significa na tradição cultural em que o paciente os aprendeu e em que vive.

É interessante observar que cada pessoa atribui significados aos entes intramundanos como bem entender. Grande parte dos entes que vem ao encontro em um mundo já estão, em geral, razoavelmente determinados em seu significado conforme o grau de importância atribuído a eles pela comunidade de fala que os encontra no mundo – seja esta determinação uma língua natural ou a escolha de eventos ou objetos como referência dos significados. Entretanto, mesmo neste contexto, há muitos entes e eventos a que a pessoa atribui um significado único e pessoal.

Isto ocorre porque o ser humano é sempre construtor de mundo em um sentido fortemente prático: em todas as suas decisões e orientações em meio aos entes intramundanos o sentido da vida da pessoa está sendo perseguido e criado, ainda que haja tropeços, recuos, perdas e enganos. Grande parte da singularidade que importa para a psicopatologia é o conjunto destas vicissitudes históricas contingentes àquela pessoa. A doença psíquica não surge porque a pessoa vive em um mundo, é possível viver uma vida sem doenças, mas quanto tempo mais se vive, maior a chance de se contrair doenças; todavia, o tempo de vida não garante que uma pessoa vá existir mais ou menos. É somente a partir da história da passagem prática daquela pessoa sobre a Terra que é possível compreender o que será uma doença para ela, a morbidade de seu modo fático de existir.

Há um sentido em que podemos ter condições mais amplas de entender o que significa a existência de uma pessoa enquanto ser no mundo ontologicamente determinado, mas há outro sentido em que a compreensão da vida psíquica de uma pessoa exige que se esteja familiarizado com o mundo conforme foi especificamente construído por e para aquela pessoa. Assim, fenômenos da cultura, como, por exemplo, manifestações artísticas e atividades laborais

contribuiriam mais decisivamente para as corretas remissões das determinações da vida daquela pessoa.

Se uma doença ocorre não em um Dasein, mas em uma pessoa, a doença pode ter sido determinada não pela identificação de qual flexão existencial ocorreu em uma autocompreensão específica de um Dasein quanto a sua fuga ou não de si mesmo na abertura de mundo que sua própria existência é – a qual sua própria angústia poderia ampliar em direção a um angustiar-se cada vez mais autêntico. Esta descrição nos diz acerca do modo de ser de um ente que compreende o ser. É mais provável que quem aquela pessoa é – e isto poderia ser, por exemplo, compreendido dentro da decaída apenas – revele-se o ponto de partida mais adequado para encaminhar um diagnóstico e um tratamento.

É que tornar-se um indivíduo pode ser a tarefa humana por excelência. A decisão de existir ou não, de ser autêntico quanto à sua própria existência não é uma decisão afetada nem por vontades conscientes nem por desejos inconscientes. Está claro em ST que a angústia, como uma sentimento de situação privilegiado para a autocompreensão da totalidade do Dasein em relação ao mundo do ser-em que ele sempre é, e a consciência enquanto o chamado não sonoro do a-gente em direção ao si mesmo, são dois existenciais que descrevem qual a direção a ser tomada para uma singularidade quanto à existência: ambos empurram em direção à autenticidade.

Mas a singularidade quanto à existência, justamente por resgatar o ser humano concreto dos significados do mundo, singulariza em direção a uma cada vez maior indeterminação. E esta é a direção contrária da individualidade entendida enquanto uma pessoa com uma história e uma personalidade únicas. Conforme a visão da antropologia interpretativa de Clifford Geertz, “Tornar-se humano é tornar-se individual, e nós nos tornamos individuais sob a direção dos padrões culturais, sistemas de significados criados historicamente...”.¹⁵⁸

O modo de pensar de uma pessoa também é determinado mais agudamente por suas vicissitudes ônticas do que pela estrutura do compreender do Dasein. Os estados psíquicos em geral são objetivados pelas ciências psicológicas, algumas vezes provisoriamente, outras metafisicamente, mas sempre com uma orientação prática quanto ao significado daquele estado mental em relação ao todo relacional que uma pessoa é enquanto ser biológico e social que percebe coisas e diz frases significativas.

Assim, o estado mental – seja um sonho, um pensamento, uma emoção, uma alucinação – é único em cada pessoa não somente do ponto de vista numérico histórico ou concreto da

¹⁵⁸ GEERTZ, 2008a. p. 37.

conformação biológica que lhe sustenta organicamente, mas, principalmente, no que se refere aos significados que o sustentam partindo do todo significativo dos eventos e entes determinantes que compõem o sentido da vida daquela pessoa. Um exemplo que talvez ajude a clarificar isso é como alguém que é contra a pena de morte pode achar que quem é a favor não daria o mesmo valor à vida humana. Se desviarmos o foco do mérito da questão, as noções morais que poderiam encaminhar uma clarificação da discordância, o não pensar como eu penso pode não ser entendido simplesmente como discordar, mas como um estar vivendo no mundo de um outro modo que não o meu. Lembrando mais uma vez, com uma noção provocativa inspirada em Geertz: uma crença mística é aquela que eu não tenho.¹⁵⁹

Uma compreensão da analítica existencial sobre o modo de ser neurótico ou psicótico poderia ser aquela de Binswanger, conforme descrita por Stein, de que o indivíduo “como que desliza para fora de seu mundo e [...] seu Dasein aparece neurótico ou psicótico. Ele rompe com sua história e seu modo de ser no mundo.”¹⁶⁰ O problema com esta descrição é que usa o termo ‘mundo’ de formas diferentes: se o Dasein desliza para fora do mundo, resta saber se o que ocorre é ou o angustiar-se da angústia que singulariza o Dasein quanto a seu ser no mundo – e neste caso não há psicopatologia –, ou se fora do mundo significa dentro do mundo significativo, mas sem conseguir unificar um sentido de sua vida com estes significados – o que seria uma descrição aproximada, ao modo da decaída, do aparecimento da neurose ou da psicose.

Minha discordância com esta forma de entendimento da contribuição de uma base filosófica fenomenológica para o manejo clínico do sofrimento psíquico é acerca da imprecisão do âmbito de incidência das distinções existenciais e das distinções psíquicas. É possível acompanhar Tellenbach no que diz respeito à analisabilidade existencial não referir-se a consciente ou inconsciente¹⁶¹, mas quanto a uma capacidade de significar ou imaginar o modo de ser, é complicado conferir a isto um nível não teórico.

Se a estrutura tríplice do cuidado pode ser significada ou imaginada, o problema surge quando localizamos este ato de significar ou imaginar dentro do setting analítico na frente do paciente. Se houver uma “modificação no caráter de estar-jogado no mundo”¹⁶², conforme propõe Binswanger, como dizer se esta modificação é uma compreensão teórica, por parte do analista, da existência daquela pessoa quanto ao angustiar-se da angústia em direção a um poder

¹⁵⁹ GEERTZ, 2008b. p. 226.

¹⁶⁰ STEIN, 1997. p. 90.

¹⁶¹ STEIN, 1997. p. 91.

¹⁶² STEIN, 1997. p. 92.

ser mais autêntico, ou se foi possível, ao paciente modificar a estrutura da facticidade do seu modo de ser no mundo conseguindo alguma ingerência sobre seu passado.

Uma outra forma de compreender o próprio passado só pode se dar a partir dos significados históricos que situam o conteúdo deste passado em um acontecer progressivo no tempo do cotidiano. O ato de realizar concretamente uma existência não pode fracassar porque ela sempre está ocorrendo, não há como o Dasein não existir, ele é ao modo da ambivalência entre autenticidade e inautenticidade em relação ao seu poder-ser mais próprio.

Mas o poder-ser mais próprio não é um projeto específico projetado a partir dos significados elegíveis dentro do mundo conforme meus desejos e vicissitudes pessoais, mas um escolher ou não escolher ouvir o chamado do si mesmo para si mesmo e, assim, remeter-se enquanto Dasein à remissão originária do ter-que-ser ao modo do ser no mundo. O resultado deste projeto não é uma história de vida, mas um modo de existir. Uma pessoa doente pode existir autêntica ou inautenticamente tanto ou mais que uma pessoa sadia.

Uma aproximação positiva, a meu ver, é como a analítica existencial pode nos ajudar a compreender o lugar de cada teoria.¹⁶³ A psicanálise poderia ser a teorização da ação terapêutica do analista no paciente a partir de um constructo real compreendido como a relação transferência-contratransferência. Este modelo de entender a ação do analista poderia ser descrito por uma teoria fenomenológica que desse conta do existir do analista e do existir do paciente. Ainda que o ser-com seja um existencial do Dasein, ele é efetivado onticamente de modo diferente entre terapeuta e paciente com o necessário desequilíbrio de compreensão para que seja na prática efetivo.

Com esse desequilíbrio se quer dizer que, assim como o analista não pode sentir como o paciente sente e não pode pensar como o paciente pensa – ainda que possa interpretar como isso ocorre e que também possa sentir o sentimento e pensar o pensamento do paciente –, ele também não pode como que existir em si mesmo a existência do paciente.

Em 1917, Freud encarna a própria teoria psicanalítica e escreve um recado para o eu cotidiano: “Volte-se para si, para suas profundezas, e conheça antes a si mesmo; então compreenderá por que tem de ficar doente, e conseguirá talvez não ficar doente.”¹⁶⁴ Este falar como se fosse a teoria mostra o que nenhum psicanalista falaria em um setting analítico para uma pessoa real, e isto acontece porque a postura teórica é um complemento esclarecedor e orientador para o psicanalista quando se trata do manejo clínico dos significados do mundo do paciente. O voltar-se para si referido por Freud não é existencial no sentido de que o paciente

¹⁶³ STEIN, 1997. p. 95.

¹⁶⁴ FREUD, 2010. p. 250.

deve existir autenticamente, dar-se conta de seu ter que ser e assumir o seu poder ser mais próprio. Freud estava falando sobre ficar doente e sobre o que isso tem a ver com os significados das relações significativas intramundanas precipitados em uma profundidade que aqui simplesmente significa uma amplificação do domínio possível de significados para dar sentido a experiência que uma pessoa pode tentar buscar. Ainda que ele alerte sobre voltar-se para manifestações da existência de significados inconscientes determinando o malogro de planos conscientes e eventualmente causando doenças psíquicas, ele é prudente o bastante para manter este eu compreendedor e reunidor de significados como alguém que tem a doença diante de si como uma possibilidade onticamente assumível. Não é o ter que ficar doente que está em questão, mas que a responsabilidade que uma pessoa tem de dar sentido a sua vida não cabe somente ao eu – e nem ao Dasein –, porque pode ser que a vida tenha sentido tanto na dor e no sofrimento como em existências não autênticas.

6.3 Distanciamentos

O fato de que com as teorias psicanalíticas mais importantes atuais se possa tentar construir uma base teórica aprimorada da vida afetiva e relacional humana é o reconhecimento de uma certa maturidade da psicanálise frente ao mundo da cultura e das demais ciências. O psicanalista autossuficiente além de não tratar ninguém não erigirá teoria relevante sobre o encontro psicanalítico.

Psicanálise e analítica existencial podem contribuir decisivamente para um conhecimento acerca do modo único e complexo de existir humano. Se a essa confluência chamaríamos de psicanálise daseinsanalítica ou de analítica existencial de orientação psicanalítica me parece uma dúvida indecível e até bastante infrutífera. Quem sabe se ambas se unissem para ocupar um terreno que fosse anteriormente neutro – em relação às duas – não teríamos a possibilidade de um jogo de influências mais rico e esclarecido.

Teorias psicanalíticas são feitas por pessoas que ocupam uma parte significativa de seu tempo dedicando-se intelectual e afetivamente a uma relação íntima e intensa com pessoas em carne e osso à sua frente que estão com algum grau significativo de sofrimento e em certo nível de vulnerabilidade que exige delicadeza, paciência e muita postura ética por parte do terapeuta. Estas teorias jamais seriam feitas a partir de uma cabana no meio da floresta por alguém que meramente recebesse visitas de vez em quando.

Há um sentido muito importante em que fazer filosofia não é falar de pessoas. Em muitas

passagens de ST, Heidegger lembra que, ainda que a noção pré-ontológica da vida fática possa ser interpretada como o fato Dasein a ser tematizado pela analítica a ser feita, não estará falando sobre essa vida fática. Hacking também faz sua ontologia histórica, com um flerte reiterado com relativismos diversos e empolgado com a – infelizmente, para ele, mera – possibilidade de nos inventarmos ao dar nomes às coisas, mas admite que o interesse filosófico que tem é em imaginar noções de o que poderiam ser as pessoas, o que ele chama de um nominalismo dinâmico, e que isto não é pensar sobre as interações entre os seres humanos que comumente somos.¹⁶⁵

Tratar o sofrimento humano como objetivação – ao modo da metafísica antiga e psiquiatria tradicionais – não é a mesma coisa que considerar este sofrimento como interpretável completamente dentro da significatividade da decaída, afinal de contas, mesmo na decaída, a descrição dos modos ônticos de ser estão em alguma remissão de caráter ontológico, como qualquer outra que for descrita em relação ao mundo da cultura. E mais: até que ponto esta localização do sofrimento ôntico e da compreensão da cultura no mesmo nível existencial da decaída não aponta para aquilo que Geertz¹⁶⁶ enfatizava como a base cultural das emoções?

Há alguns distanciamentos pontuais como a privação filosófica e falta psicanalítica. Nesta última, o sujeito humano é finito, a partir de totalidade irrecuperável¹⁶⁷. Mas eis o problema da falta. Será que a totalidade que é impossível ao ser humano pode ser descrita como uma falta? Falta é privação, indica uma totalidade prévia assaltada –que teve algo subtraído. Em psicanálise a descrição da falta pode ter outro sentido, como incompletude em relação não a um buscar mas a um ter que ser.

Outra diferença pontual é a análise heideggeriana e análise freudiana. Análise para Freud é desmontar em elementos¹⁶⁸. Análise em Heidegger é uma forma de contrapor-se ao pensamento kantiano, é processo descritivo que busca originariedade. A análise de Freud cede o método à interpretação cedo. Não que Freud tenha perdido a chave interpretativa explícita da análise que empreendeu. Freud teve pressa de catalogar o que descobria e não se preocupou neste momento em separar, no nível do discurso teórico, o que era análise e o que era interpretação.

O que nos remete para um problema que, ao fundo, tem um caráter geneticamente hermenêutico, qual seja, o da aplicação. Poderíamos formular o problema da seguinte maneira:

¹⁶⁵ HACKING, 2009. p. 116.

¹⁶⁶ GEERTZ, 2001. p. 184.

¹⁶⁷ STEIN, 2012. p. 19.

¹⁶⁸ STEIN, 2012. p. 21.

qual a utilização apropriada da analítica do Dasein de Heidegger pela psiquiatria. O que significa ‘utilizar’ aqui? O significado de ‘utilizar’ aqui me parece fundamental, pois coloca em relação duas áreas do conhecimento humano: “A área X utiliza apropriadamente a área Y”. Pode ser que seja um uso diferente de “João utiliza apropriadamente o alicate”. Pode ser que seja um uso bem mais próximo de “A botânica utiliza apropriadamente a fonoaudiologia”.

A comparação está sendo feita aqui com a reversão da voz passiva em voz ativa: “A psiquiatria utiliza apropriadamente a analítica do ser-aí de Heidegger”. Podemos, então, perguntar: Como saber o que a psiquiatria está justificada em ou é capaz de utilizar apropriadamente? Esta pergunta implica que haja uma concepção prévia estável de psiquiatria e, a partir disso, averiguar a utilização.

Podemos, também, perguntar: esta pergunta não se diferencia de “Como saber o que a psiquiatria deve utilizar?” porque aqui está pressuposto que a utilização apropriada é a utilização pela qual se pergunta. Esta formulação com o ‘deve’, implica que, enquanto é psiquiatria, ela tem deveres. Para saber o que a psiquiatria deve fazer, o que é preciso? Como sei que a psiquiatria está obedecendo seus deveres?

Além disso, há um contraponto entre possíveis dialéticas presentes em ambas. A formulação do conceito do terceiro analítico aponta para a importância do campo analítico composto pela transferência-contratransferência sustentada por uma teoria psicanalítica. Em última instância, a teoria é o terceiro que sustenta o encontro entre analista e paciente. Já em Heidegger a ideia de um terceiro está metodologicamente excluída. Para a analítica existencial, há apenas a dualidade da mútua relação de encobrimento entre o ôntico e o ontológico, mas não pode haver um terceiro que decida.

A inserção de um terceiro promoveria uma síntese dialética, mas este terceiro teria que ser trazido de fora, do mundo natural ou do mundo sobrenatural, o que já levaria a análise para fora da filosofia. Heidegger permanece em uma análise dual pois a síntese significaria o fim do perguntar. O fechamento dialético não interessa à fenomenologia.

Freud escreve, em 1910, um texto intitulado “Sobre psicanálise ‘selvagem’”¹⁶⁹. O conceito se referia àquela psicanálise que acham que estão praticando alguns médicos que não foram treinados e supervisionados por Freud e que creem poder ler livros, dominar teorias e simplesmente, sem técnica, derramá-las sobre os pacientes. Freud aponta o quanto este erro técnico é também um erro ético.

Ora, tomando esta noção da selvageria como exemplo, haveria também uma

¹⁶⁹ FREUD, 2013. p. 324.

fenomenologia selvagem? Isto seria algo como uma filosofia praticada por um filósofo apenas informado teoricamente, mas que não é feita respeitando os mesmos pressupostos e métodos de seus propositores.

Apareceria, aqui, conseqüentemente, a questão de que, em filosofia, não existe uma aplicação empírica que pudesse servir de parâmetro para aferir a boa prática do procedimento. Esta relação diferente com a empiria seria a justificativa pela qual a filosofia adquire conhecimentos, mas não conhecimento empírico sobre o seu objeto – seja qual for este objeto, deve distinguir-se exatamente neste ponto do objeto das ciências.

Mas, então, sem este âmbito para julgar se uma aplicação foi acertada ou não, como identificar um mau uso de uma teoria filosófica? Seguindo este raciocínio, em princípio o critério para identificar o erro seria constatar se em algum momento alguém usasse uma teoria filosófica para produzir resultados empíricos apenas com sua proferição ou sugestão.

Adotando tal critério, distanciando a capacidade de aplicação empírica do conhecimento filosófico, aproximaríamos tal comportamento a práticas culturais semelhantes à magia em geral, ou então a encontros meramente ridículos e aleatórios. Assim, se o filósofo não usar uma teoria filosófica em uma pessoa, que outro critério haveria para averiguar se ele está usando corretamente a teoria? Uma resposta inicial a esta prevenção à selvageria fenomenológica seria a discussão pública de sua produção teórica.

6.4 Aproximações

Ambos encurtavam (ato específico) a pesquisa (ato geral) da vasta experiência de realidade humana¹⁷⁰: Heidegger para dentro da compreensão do ser e Freud para dentro da capacidade de simbolização.

Conforme Stein, somos dotados desta estranha realidade que transborda a matéria¹⁷¹ e que de certo modo nos libera anarquicamente no mundo. Heidegger diria a Freud: a pré-determinação não precisa se chamar psiquismo. É como se Freud tivesse se espalhado pelos meandros de contato do biológico com o simbólico enquanto Heidegger mostrou sob que condições é possível formular algum encontro como esse.

O que subjaz à emergência do significado? O campo da significatividade já é dado e não é biológico, mas existencial. Falta explicar qual o sentido destes adjetivos acima, ou seja, o que

¹⁷⁰ STEIN, 2012. p. 45.

¹⁷¹ STEIN, 2012. p. 46.

se quer dizer com um campo biológico e com um campo existencial? Aproximar Freud e Heidegger neste sentido é possível para reforçar o caráter não biologizável do homem, mesmo restringindo a psicanálise à significatividade do mundo na decaída; afinal, a decaída é uma estrutura do cuidado e, desta maneira, não tem nada de biológico.

Em Zollikon, Heidegger estava interessado no uso da analítica existencial para a psiquiatria. Além do que o próprio Heidegger conhecia sobre medicina ou psiquiatria, também o preocupava como era constituído o objeto que era tomado como um ser humano por esta ciência. Aqui, filosofia e psiquiatria se aproximam.

Ao promover uma discussão com uma ciência que aborda um objeto chamado ser humano, pode-se tentar fazer os cientistas trazerem seus conceitos para expô-los e descrevê-los, e, assim, talvez confrontá-los com outros conceitos. Ou seja, espera-se uma atitude por parte do psiquiatra de quem tenta compreender uma teoria filosófica com o objetivo de buscar algum novo conhecimento que possa ser usado para aprimorar a sua própria teoria ou prática.

Mas, para este encontro, ainda não foi dada a devida atenção para a explicitação prévia das premissas envolvidas e dos modos de conhecer usados. A metodologia filosófica e a metodologia científica diferem sobremaneira, de modo que o tipo de conversa precisa ser decidido.

Um filósofo e um psiquiatra poderiam ter uma conversa semelhante a um papo. Bater um papo é um tipo de conversa cujo único pré-requisito é falarem a mesma língua natural. O objetivo de bater um papo envolve quase sempre a pretensão de estar vivendo na prática, estar falando sobre sua própria vida prática no mundo. Assim, mesmo que um não entenda alguma palavra usada pelo outro, as referências esclarecedoras serão aquelas que simplesmente procurariam as fronteiras de mundo e significado compartilhadas em vida prática pelos dois.

No entanto, podemos levantar a hipótese de que o objetivo de uma conversa não seja apenas viver a sua vida, mas pretender parar de viver a sua vida e tentar entrar para dentro de um uso da linguagem em que o objetivo é mostrar frases que carreguem a possibilidade de conter algum conhecimento sobre o mundo compartilhável – compartilhável não a partir da experiência prática de vida, mas compartilhável pela própria forma de exposição das frases.

Pretender que esta separação exista, ou seja, que pode-se apenas bater um papo ou elaborar conhecimento proposicional sobre o mundo é pretender que haja um uso da linguagem no qual seja possível que o dito seja guardado ou afixado de um modo especial, separado do que é dito quando falamos frases vivendo a nossa vida. Assim, se isto for possível, uma pergunta que estaria na origem da possibilidade de se fazer ciência ou filosofia seria: qual o modo de promover uma saída do mundo de significados da língua natural e ainda fazer com que outra

pessoa aceite o convite e saia em direção ao que não sabe o que significa?

A diferença entre aprender uma nova língua natural e aprender uma teoria numa língua natural que já se conhece pode ser uma diferença que esclareça o que seria esta alteração de uso da língua natural. Ora, em ambos os casos se deixa de usar a sua língua natural para tentar dizer frases que não eram possíveis nesta língua natural. Mas observemos, antes de tentar entender quais são os objetivos de cada uma destas mudanças, uma diferença de resultados: quando aprendo uma teoria posso falar com um grupo restrito de pessoas com as quais eu já falava em língua ordinária, mas, quando aprendo uma língua natural nova, eu não só aprendo a falar em outra língua com quem eu já falava em língua ordinária e que também conhecia a nova língua, como eu também posso falar com pessoas com quem eu não conseguia falar de modo algum. Este resultado serve para mostrar que uma vez empreendida a saída do uso ordinário significativo da língua natural para um uso que não seja o uso de outra língua natural, estaremos diminuindo o número de pessoas com quem estaremos conversando e além disso, poderemos estar perdendo a chance de conversar com estas pessoas sobre a vida prática em comum que vivemos. E este é o resultado oposto ao aprendizado de outra língua, pois nesta eu aumento a minha possibilidade de conversar sobre a vida prática para mais pessoas do que com aquelas com as quais eu já dividia uma vida prática.

Criar uma teoria, neste contraste, seria perder possibilidade de conhecer como é a vida prática além das fronteiras da minha comunidade teórica. A necessária conexão da língua natural com a vida que estamos vivendo e a altamente provável desconexão com esta vida que o abandono destes significados em favor de novos provocaria mostra que tipo de mundo é possível conhecer promovendo esta mudança no uso da linguagem.

Há um sentido importante em que Heidegger e Freud aproximam-se bastante no que diz respeito ao preparar o terreno fenomênico. Se Freud não busca uma fenomenologia da psique humana propriamente dita, ao menos ele preparou muito bem os dados que coletava, e de um modo bastante diferente do que as ciências psicológicas e antropológicas tradicionalmente faziam. Se apontar para um fenômeno é deixar encoberto o encoberto; então, o procedimento conceitual-teórico de Freud tem algo de filosoficamente fenomenológico.

O ponto é que este modo de ceder às coisas mesmas a iniciativa de se mostrarem foi muitas vezes o único e paciente método de coleta de dados sobre a psique dos pacientes por parte de Freud. Mesmo com toda a associação livre do paciente e toda inteligência que Freud teve ao compreender o arranjo insuspeito dos significados ouvidos em um sentido interpretado que elucidava o sintoma, em nenhum momento Freud teve contato com nada inconsciente. Ele necessitou da premissa da inacessibilidade do inconsciente pelo discurso ou pela introspecção

conscientes para poder compreender este mesmo inconsciente. Mas compreender como? Em suas manifestações. Mas como se manifesta o que é inacessível?

Aqui há muito mais do que o uso do paradigma indiciário para, a partir de uma pista singular, erigir um trajeto coerente que se tornará uma teoria depois. Freud teve que manter-se tão escondido quanto achava que estava o inconsciente. Ele percebeu que não há como relacionar-se com o que não aparece diretamente se não for de um modo igualmente indireto. E com indireto primeiramente se quer simplesmente dizer que não é no significado linguístico das frases da fala dos pacientes que apareceriam desejos e pulsões, mas no possível rearranjo destes significados em torno de outra coisa.

O mais interessante é que esta outra coisa teve que ser inventada por Freud. Nem a mais completa teoria sobre o funcionamento da linguagem para a comunicação humana daria conta de buscar o que Freud buscava. Lembrado uma pergunta guia básica utilizada por Freud lá no início de suas elucubrações teóricas: qual a índole de um conteúdo emocional para que ele seja dissociado da consciência? Seja como for, a consciência não terá acesso a ele. Portanto, toda intenção que está na intencionalidade de atos de fala deve ser incapaz de contato com o conteúdo dissociado. Todo discurso produzido conscientemente por uma pessoa, por regra deveria deixar encoberto o que não deveria ser descoberto.

Mas novamente, essa função formadora de sintoma do recalque, que Freud também soube descrever como um mecanismo psíquico não somente presente em sofrimento ou psicopatologias mas também no dia a dia do comportamento emocional humano, era um modo de ser da psique que funcionava ao modo de separação. Análise. Freud adotou para o seu procedimento de busca do entendimento da vida psíquica humana o mesmo modo de ser do objeto que ele visava, chamando seu procedimento de psicanálise. O todo humano já estava à sua frente, mas uma cirurgia em outro nível seria necessária.

E é aí que as intuições centrais da analítica existencial de Heidegger são úteis como uma forma de complementação, de preencher com descrições de outro nível a tentativa de dizer o ser humano em sua totalidade. Mas fazer isso significa uma complementação não do ser humano, este continua inteiro por toda parte desafiando quem queira lhe entender, mas uma complementação das aproximações teóricas e práticas ao ser humano.

Já foi visto que podemos dizer que o ser humano é um ser metafísico a partir de uma nova tomada de posição em relação à sua essência, que seria a sua existência¹⁷². A facticidade humana exige que as questões que o ser humano se coloca sejam postas a partir dele e não de

¹⁷² STEIN, 2000. p. 50.

fora¹⁷³. Isto significa que, ao colocar a questão do sentido do ser, o ser humano acaba mostrando que de algum modo, a partir do modo como se compreende previamente a esta pergunta, já tem uma pré-compreensão do ser.

O exame da analítica existencial revela que a compreensão do ser acompanha toda compreensão de entes pelo Dasein, inclusive a sua própria autocompreensão. Em vista disso, está aberta uma possibilidade que é metafísica, mas não no sentido modal quanto ao ser, mas no sentido existencial quanto ao Dasein. Uma ontologia fundamental torna-se um objetivo factível a partir do modo antecipado de o ser humano autocompreender-se no mundo.

A radicalidade desta abertura é explorada na explicitação de todos os modos de ser e de compreender que aparecem como cooriginários neste modo de ser fundamental, já que o ser do Dasein é compreender o ser. Não é que a compreensão do ser pelo Dasein dá origem a categorias antropológicas, isso seria a interpretação de uma relação de causalidade entre uma apreensão de um objeto privilegiado do qual se derivassem todos os entes nos seus modos de ser.

O que ocorre é que o ser só é enquanto é a sua compreensão pelo Dasein, e, portanto, do ponto de vista do ser humano, não há anterioridade de um ser que vem de fora legitimar sua existência. O que há é um modo de ser do próprio ser humano sempre partindo de uma abertura prévia à compreensão, e seus modos de ser em relação a entes intramundanos tem como condição de sua possibilidade esta autocompreensão e compreensão do ser.

Assim, de um modo muito originário e ao mesmo tempo muito propriamente humano, os comportamentos intramundanos podem ser compreendidos, em seu sentido e seus significados, sempre como constituídos em um modo de ser – que é o existir humano sempre já no mundo e interagindo com os entes intramundanos enquanto ele é produtor de um mundo significativo a partir da significatividade existencialmente determinada como o em vista do que o Dasein se ocupa com as coisas do mundo.

O que decorre deste modo de compreender a autocompreensão humana é que está, assim, estruturado um horizonte de compreensão prévio a qualquer comportamento humano. Isso parece bastante abrangente, e exige que se verifique como as determinações existenciárias estão estruturadas neste modo de ser existencial, no sentido de estarem restritas ao modo único de ser enquanto existência fática.

Uma das primeiras dúvidas que surgem é se algum tipo de natureza ou modo substancial poderá ser atribuído a um ente que existe desta forma. O homem é feito de matéria viva e

¹⁷³ STEIN, 2000. p. 54.

mantém-se numa integração relacional com seu ambiente que esboça uma certa interioridade como uma familiaridade prévia consigo mesmo, que poderia ser designado como um estrato psíquico da existência humana. Mas, se a hipótese de Heidegger estiver certa, um mundo interno constituído de si para si em separado de uma inserção no mundo prévia aberta pela compreensão do ser seria impossível.

Se pensamos, e ao pensar temos esta intimidade própria com algo que chega a ter a consistência de uma coisa que em si e por si pensa, é porque já passamos por cima do modo sempre situado do qual parte qualquer compreensão. Assim, um mundo próprio, interno, ao modo de uma substância psíquica, precisa ser entendido como uma construção secundária existencialmente em relação ao modo de ser deste ente, ainda que seja uma construção imprescindível para um ente que sempre existe já em meio a uma cultura que fornece os padrões significativos de construção desta individualidade.

Assim, neste momento se poderia propor uma primeira diferença entre singularidade e individualidade. A individualidade seria uma possibilidade de referência a si de dentro e para dentro do mundo da cultura, que poderia ser representada por uma identidade (um self) e variaria conforme os significados e valores culturais que participaram mais ou menos volitivamente na elaboração do padrão de comportamento mundano que poderíamos chamar de personalidade. Já a singularidade não individuaria o ente que é o Dasein em relação aos entes intramundanos, mas em relação a seu próprio ser como em-um-mundo.

A singularidade faria o Dasein não confundir-se com o mundo, justamente porque é o que promove aquela compreensão que mais distintamente o situa como sempre já em um mundo. A direção da singularidade é em direção ao autêntico angustiar-se frente a este estar jogado e ao mesmo tempo entregue a ter que ser, ou seja, o existencial da angústia é o mais próximo de uma totalidade originária ao colocar o Dasein o mais próximo possível da compreensão de sua estruturalidade existencial como facticidade, decaída e existência, e assim, em direção a um poder-ser o mais indeterminado possível.

Já a individualidade, representada pela identidade, seria o eu do ser humano que confunde-se com o mundo, pois é apenas compreensível a partir da conjunção significativa dos entes intramundanos. A sua mais específica remissão a eles deve permanecer sempre sendo construída para que seja um indivíduo humano e não qualquer dos entes ao redor. Com esta especificidade não se está referindo ao fenômeno biológico evolutivo que deu forma ao Homo sapiens porque ela não se dá biologicamente, mas existencialmente, ela mantém coeso o que poderíamos chamar de um self, algo que mais propriamente se chama ao chamar um nome próprio de alguém. A direção da identidade é em direção à mais conjuntada remissão de sentido

de ser quem se é no mundo, e, assim, parece ter seu centro naquele nome próprio, que tem como projeto a mais confortável autocompreensão como resultante de uma relação de sucesso efetivo em manter a integridade significativa e material do indivíduo que se é no mundo, o que também poderia ser descrito como a mais alta adaptabilidade possível ao mundo no sentido de uma maior desenvoltura de inserir-se nele conforme seu projeto existenciário: quem se quer ser no mundo, o que se deseja no mundo, o que se quer evitar no mundo, etc. Assim, o poder-ser na individualidade está sempre em direção a uma concretização ôntica que é orientada o mais determinadamente possível.

O detalhamento desta distinção entre individualidade e singularidade pode ser importante para iniciar uma clarificação de a que se referem as ciências humanas que tomam este ente humano já sempre altamente determinado na cultura exatamente sob o ponto de vista destas determinações. É por isso que, em casos clínicos psicanalíticos e psiquiátricos, as diferentes descrições antropológicas são virtualmente infinitas, porque não questionam a finitude humana, e sim as efetivações de seu poder-ser.

Não é que seja necessário deixar de falar na existência da mente ou de estados mentais. Todavia, certamente as ciências que estudam a psique humana devem ter esclarecidas as formas de referência que seus enunciados estarão efetuando se aquilo a que estarão se referindo é um resultado parcial – porque momentâneo – de um processo de vir a ser histórico mantido razoavelmente estável pela assimilação constante de significados remetidos ao mundo da vida. Ou seja: se a mente precisa existir, que seja como o significado que ela adquire para aquela pessoa individualmente, já que a identidade sempre é psíquica no sentido de self, e isto deve significar que o próprio indivíduo construiu sua mente ao longo de sua vida fática.

É por isso que os seres humanos podem ser genericamente compreendidos, mas sempre com prejuízo da unicidade irreduzível de sua identidade pessoal não encontrável nem por todas as remissões de significado intramundanas que conseguirmos reunir em uma psicoterapia de orientação psicanalítica e nem por interpretações ontológicas de um Dasein que vão na direção contrária de quem de fato se é determinadamente em seu mundo.

Levando em conta as considerações acima, pode-se pensar que haverá consequências para a orientação teórica e técnica do modo de trabalho clínico psicanalítico. Mas: pode, então, a psicanálise manter-se efetiva sem a analítica existencial, já que o decisivo para uma intervenção ôntica ao modo do encontro pessoal é no fundo somente compreendida a partir da melhor compreensão possível dos significados intramundanos compartilhados?

Penso que somente o fazer clínico dará condições de responder a esta pergunta. Certamente deve ser possível, em função das hipóteses aqui levantadas, compreender

manifestações de uma pessoa como referindo-se às suas experiências de viver no mundo ou à sua experiência de, no fim das contas, ser em um mundo. Resta saber como um Dasein pode detectar como é o Dasein do outro – se é que estaremos falando, então, de estruturas existenciais diferentes para cada Dasein – o ou se é a individualidade do terapeuta que terá privilegiado acesso à individualidade do paciente.

Assim como Heidegger sozinho hipotetizou um constructo ontológico a partir de seu próprio si mesmo determinado no mundo pelas suas próprias experiências historicamente determinadas em seus significados, é justo, inclusive com a proposta teórica heideggeriana, que cada pessoa que for filosofar – mesmo que não distinga se está, exatamente como o Dasein ao lado, em sala de aula ou em um consultório – o fará a seu próprio modo, como a necessária matização de qualquer pensamento pela construção desse pensamento em um indivíduo.

Conhece a filosofia este indivíduo? Se iniciamos fenomenologicamente, devemos permanecer na fenomenologia até o fim, pois aqui vale a ressalva de Merleau-Ponty, de que a filosofia “é uma experiência renovada de seu próprio começo, que ela consiste inteiramente em descrever este começo e enfim que a reflexão radical é consciência de sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final”¹⁷⁴

E, como todas as situações de convívio entre indivíduos humanos “..., no encontro entre filósofos e estudiosos dos sofrimentos da alma humana, ambos têm a aprender, numa relação de mão dupla. Ambos sabem que suas ideias não são definitivas,...”¹⁷⁵

¹⁷⁴ MERLEAU-PONTY, 1945. p. 14.

¹⁷⁵ STEIN, 2012. p. 124.

REFERÊNCIAS

AULETE, Caldas. *Novíssimo Aulete dicionário contemporâneo da língua portuguesa*. Rio de Janeiro : Lexikon, 2011.

BERENSON, Bernard. *Estética e história*. 2ª ed. São Paulo : Perspectiva, 2010.

CLARKIN, John F.; FONAGY, Peter; GABBARD, Glen O. *Psicoterapia psicodinâmica para transtornos da personalidade: um manual clínico*. Porto Alegre : Artmed, 2013.

DASCAL, Marcelo. *Interpretação e compreensão*. São Leopoldo, RS : Editora Unisinos, 2006.

ETCHEGOYEN, R. Horacio. *Fundamentos da técnica psicanalítica*. 2ª ed. Porto Alegre : Artes Médicas, 1989.

FANTON, Marcos. Existência em Heidegger e Tugendhat. In: STEIN, Ernildo. *Pensar e Errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí : Ed. Unijuí, 2011.

FEIJOO, Ana M. L. C. de. A clínica daseinsanalítica: considerações preliminares. *Revista da Abordagem Gestáltica – XVII (1): 30-36, jan-jul, 2011.*

FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 14*. São Paulo : Companhia das Letras, 2010.

_____. *Obras completas, volume 9*. 1ª ed. São Paulo : Companhia das Letras, 2013.

GABBARD, Glen O. *Psicoterapia psicodinâmica de longo prazo: texto básico*. Porto Alegre : Artmed, 2005.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 2001.

_____. *A interpretação das culturas*. 1ª ed. 13ª reimpr. Rio de Janeiro : LTC, 2008 (a).

_____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 10ª ed. Petrópolis, RJ : Vozes, 2008 (b).

GREEN, André. *Orientações para uma psicanálise contemporânea*. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: SBPSP. Depto. de Publicações, 2008.

HACKING, Ian. *Ontologia histórica*. São Leopoldo, RS : Editora Unisinos, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo : Nova Cultural, 1989.

_____. *A caminho da linguagem*. Petrópolis, RJ : Vozes; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária São Francisco, 2003.

_____. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis : Vozes; Bragança Paulista : Editora Universitária São Francisco, 2009.

_____. *Ser e tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

KANDEL, Eric R. *The age of insight: the quest to understand unconscious in art, mind, and brain, from Vienna 1900 to the present*. New York : Random House, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Éditions Gallimard, 1945.

QUINE, Willard Van Orman. *Palavra e objeto*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

RUEDELL, Aloísio. *Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à hermenêutica atual*. Porto Alegre : EDIPUCRS, 2000.

SANTOS, Danielle de G.; SÁ, Roberto N. de. *A existência como “cuidado” : elaborações fenomenológicas sobre a psicoterapia na contemporaneidade*. Revista da Abordagem Gestáltica – Phenomenological Studies – XIX (1): 53-59, jan-jul, 2013.

SCHNÄDELBACH, Herbert. Compreender [Epílogo]. In: STEIN, Ernildo. *Racionalidade e existência: o ambiente hermenêutico e as ciências humanas*. 2ª ed. Ijuí : Ed. Unijuí, 2008.

STEIN, Ernildo J. *Seis estudos sobre “Ser e tempo”*. 2ª ed. Petrópolis : Vozes, 1990.

_____. *Anamnese : a filosofia e o retorno do reprimido*. Porto Alegre : EDIPUCRS, 1997.

_____. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. *Pensar é Pensar a diferença – filosofia e conhecimento empírico*. 2ª ed. Ijuí : Ed. Unijuí, 2006.

_____. *Analítica existencial e psicanálise: Freud, Binswanger, Lacan, Boss – conferências*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2012.

STONE, Michael H. História da psicoterapia. In. : EIZIRIK, Cláudio L.; AGUIAR, Rogério W.; SCHESTATSKY, Sidnei S. *Psicoterapia de orientação analítica: fundamentos teóricos e clínicos*. 2ª ed. Porto Alegre : Artmed, 2005.

SOARES, Paulo F. B. Intervenções do terapeuta e pontos de urgência. In. : EIZIRIK, Cláudio L.; AGUIAR, Rogério W.; SCHESTATSKY, Sidnei S. *Psicoterapia de orientação analítica: fundamentos teóricos e clínicos*. 2ª ed. Porto Alegre : Artmed, 2005.

SOLMS, Mark. Integração da psicanálise com as neurociências. In. : EIZIRIK, Cláudio L.; AGUIAR, Rogério W.; SCHESTATSKY, Sidnei S. *Psicoterapia de orientação analítica: fundamentos teóricos e clínicos*. 2ª ed. Porto Alegre : Artmed, 2005.

TIETZ, Udo. A filosofia da existência alemã. In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. [orgs.] *Fenomenologia e existencialismo*. São Paulo : Edições Loyola, 2012.

WALLERSTEIN, Robert S. Psicanálise e psicoterapia de orientação analítica: raízes históricas e situação atual. In. : EIZIRIK, Cláudio L.; AGUIAR, Rogério W.; SCHESTATSKY, Sidnei S. *Psicoterapia de orientação analítica: fundamentos teóricos e clínicos*. 2ª ed. Porto Alegre : Artmed, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

WERTZ, Frederick J. Correntes fenomenológicas na psicologia do século XX. In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. [orgs.] *Fenomenologia e existencialismo*. São Paulo : Edições Loyola, 2012.