

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MAIARA GRAZIELLA NARDI

FALA E COMPREENSÃO DO “SI PRÓPRIO”:
UM DIÁLOGO ENTRE DASEINANÁLISE E PSICANÁLISE

TOLEDO-PR
2017

MAIARA GRAZIELLA NARDI

FALA E COMPREENSÃO DO “SI PRÓPRIO”:
UM DIÁLOGO ENTRE DASEINSANÁLISE E PSICANÁLISE

Proposta de dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

TOLEDO-PR
2017

MAIARA GRAZIELLA NARDI

Proposta de dissertação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens (Orientador)
UNIOESTE

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
UNIOESTE

Prof. Dr. Reinaldo Furlan
USP

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

N223f Nardi, Maiara Graziella.
Fala e compreensão do "sopróprio": um diálogo entre
daseinanálise e psicanálise / Maiara Graziella Nardi. -
Toledo-PR, 2017.
145 f.

Orientador: Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual do Oeste
do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, 2017.

1. Daseinanálise. 2. Ser e tempo. 3. Psicanálise.
I. Kahlmeyer-Mertens, Roberto S., orient. II. Universidade
Estadual do Oeste do Paraná. Centro de Ciências Humanas e
Sociais. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 22.ed.150

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Dedico este trabalho
a minha mãe
e aos meus companheiros de quatro patas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha mãe pela compreensão, diálogo e encorajamento para a conclusão deste trabalho.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens, por ter aceitado o desafio de me orientar nesta pesquisa, pelas correções textuais, sugestões, pela generosidade de acolher o tema proposto, pelas conversas, disposição e motivação para que este trabalho atingisse seu êxito.

Ao Prof. Dr. Reinaldo Furlan, por aceitar, generosamente, ler com atenção esmerada esta dissertação, participando da defesa com contribuições que muito a enriqueceram.

Ao Prof. Dr. Marcos José Müller, por aceitar participar da qualificação deste trabalho, pelas valiosas indicações bibliográficas, sugestões e críticas, bem como pelo incentivo a este trabalho e por sua participação nesta defesa.

Ao Prof. Dr. Claudinei Ap. de Freitas da Silva, pela participação na qualificação, sugestões e críticas que ajudaram no desenvolvimento deste trabalho, bem como pela oportunidade de cumprir o estágio de regência em suas aulas, nas quais muito me auxiliou.

Ao Prof. Dr. Libanio Cardoso, pela ajuda nas traduções de textos, conversas, incentivo, leituras e correções textuais.

À CAPES, pelas bolsas concedidas, que proporcionaram a dedicação exclusiva por 24 meses a esta pesquisa.

Às minhas amigas Célia, Helen, Rosane, Cristiane, Evilen, Katyana, Bhakti, Franciele, Vanessa, Julia, Andréa, Elisa e aos amigos João, Charles e Jaya, que se fizeram presentes e ausentes quando necessário, auxiliando nos momentos de alegria e angústia deste processo.

Aos colegas e professores da graduação e da pós-graduação em Filosofia.

A equipe do CTA/SAE – Centro de Testagem e Aconselhamento – Adriana, Bruna, Daniela, Fabricio, Jéssica, Melissa, Patrícia, Suzana, pela compreensão e incentivo que me deram na reta final deste trabalho.

À Michaella, que ouviu minhas queixas referentes a tantos acontecimentos que permearam este tempo de trabalho, e que me proporcionou uma compreensão e lida mais clara e tranquila de questões também pertinentes a este trabalho.

E a todos que direta ou indiretamente me encorajaram para dar início e término a esta fase.

EPÍGRAFE

O CAMINHAR DO NOME

Movimenta-se a coisa na direção do vento,
o arco e a flecha com o seu nome
ferindo o silêncio.
Mas existe o imutável que não tem nome,
a relação de ausência que tira do outro
o seu sustento.
Por isso talvez tenha sempre querido ser
o outro conhecido pela imutabilidade
no denso mistério;
o outro insustentável na frase incompleta,
que fica tão longe e mais além
do indizível no dito.
Mas a frase fica nua sem o verbo,
daí o continuar caminhando
e nomeando o futuro.

As correntes penduradas
na parede do vento é que me fazem
caminhar em direção ao nome.

*João Navarro*¹

¹ Pseudônimo de Horus Vital Brazil em *Poesias Acontecidas* (2004).

RESUMO

GRAZIELLA NARDI, Maiara. *Fala e compreensão do si-mesmo próprio: um diálogo entre Daseinanálise e Psicanálise*. 2017. 145 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, Toledo-PR, 2017.

Nesta dissertação, buscaremos esclarecer os conceitos heideggerianos de *fala (Rede)* e *compreensão do si próprio*, tais como aparecem e são trabalhados na perspectiva das clínicas psicológicas da Daseinanálise e da Psicanálise. Para chegar ao nosso objetivo, examinamos alguns conceitos-chave da *analítica existencial* heideggeriana, do tratado *Ser e Tempo* – notadamente, as estruturas do ser-em, com ênfase na tonalidade afetiva e na fala, a decadência e a angústia. Esses conceitos são articulados pela vivência literária do conto *O caminho difícil*, de Hermann Hesse. Em seguida, trabalharemos alguns conceitos fundamentais para a Daseinanálise referidos no texto *Seminários de Zollikon*, expondo, ainda que de modo breve, a Daseinanálise de Medard Boss. Mostraremos, então, a temporalidade como de suma importância para a compreensão de um “sujeito” que começa a ser compreendido como linguagem e que escapa aos moldes de explicação da *metafísica tradicional*, assim na ontologia fundamental heideggeriana como na Psicanálise. Por fim, tentaremos investigar algumas críticas conceituais que Heidegger faz à Psicanálise freudiana, a fim de tornar fecunda a investigação de aproximação e distanciamento das citadas clínicas em torno dos conceitos heideggerianos. Explanaremos, rapidamente, alguns temas centrais da primeira tópica freudiana, dando voz a filósofos que pensaram a psicanálise pelo viés da filosofia, como Ricoeur. No mesmo diálogo, tentaremos desdobrar a característica psicanalítica que julgamos central para unificar a comparação e a crítica, a saber, a interpretação do desejo. Por fim, mostramos a configuração da clínica psicanalítica em seu caráter ético (e não ontológico) o que realmente a diferencia da proposta filosófica de Heidegger. Isso nos leva a questionar: a Daseinanálise estaria estruturada em uma ontologia fundamental ou possui uma ética própria? Elementos centrais sobre o diálogo Heidegger-Freud, em Zollikon, bem como os temas do desejo e sua expressão, que envolve o Inconsciente, são, por fim, iluminados por uma interpretação do conto *A terceira margem do rio*, na intenção de expandir e aprofundar conceitos psicanalíticos pela perspectiva literária.

PALAVRAS-CHAVE: Daseinanálise; *Ser e tempo*; Psicanálise.

ABSTRACT

GRAZIELLA NARDI, Maiara. *Discourse and being-one's-self comprehension: dialogue between Daseinanalysis and Psychoanalysis*. 2017. 145 f. Dissertation (Master 2, Philosophy). Filosofia – Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, Toledo-PR, 2017.

This dissertation seeks to clarify Heidegger's concepts of *Discourse* and *being-one's-self comprehension* such as they occur and are worked upon under the perspective of Daseinanalysis and Psychoanalysis in clinical psychology. In order to reach this goal, some Heideggerian's *existencial analytics* key-concepts from the treatise *Being and Time* were scrutinized, notably the structures of the Being-in, with emphasis in the Attunement and in Discourse, the Falling Prey, and the *Angst*. These concepts are articulated by the literary experience of Hermann Hesse's tale *The hard way*. As follows, some concepts fundamental to the Daseinanalysis referred to in the text *Seminars of Zollikon* are worked upon, exposing in a brief way the Daseinanalysis of Medard Boss. It is shown, then, temporality as of invaluable importance to the comprehension of a "subject" which begins to be understood as language and which escapes the way of explanation of *traditional metaphysics*, in the Heideggerian's fundamental ontology as well as in Psychoanalysis. Furthermore, there is an attempt to investigate some of the conceptual criticism directed by Heidegger towards Freudian Psychoanalysis, in order to make fruitful the investigation on the proximity and distance between the cited clinic practices around Heideggerian concepts. Some of the central themes of the Freudian first Topic will be quickly reviewed giving voice to philosophers who thought psychoanalysis through the lenses of philosophy, such as Ricoeur. Throughout the same dialogue, we'll give an interpretation of Desire, which is here considered a central psychoanalytic characteristic to unify comparison and critics. Finally, the ethic (not ontological) character of the psychoanalytic clinic will be demonstrated to be what distinguishes it from Heidegger's philosophical proposal. It all leads to a question: would Daseinanalysis be structured over a fundamental ontology or possess its own ethics? Key elements from the Heidegger-Freud dialogue in *Zollikon*, as well as the themes of desire and its expression, which involves the Unconscious, are at last enlightened by an interpretation of the tale *A terceira margem do rio*, in the intention to expand and deepen psychoanalytical concepts by the literary perspective.

KEY WORDS: Daseinanalysis; Being and time; Psychoanalysis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 A ANALÍTICA DO SER-AÍ. CARACTERIZAÇÃO DE ALGUNS CONCEITOS DE BASE PARA A DASEINSANÁLISE	16
1.1 A DESCONSTRUÇÃO DA HISTÓRIA DA ONTOLOGIA (METAFÍSICA) COMO LIBERAÇÃO DO HORIZONTE DE UMA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL	16
1.2 A EXISTÊNCIA DO SER-AÍ COMO ESSENCIALMENTE CUIDADO (SORGE).....	26
1.3 SER-AÍ: AFINADO EM TONALIDADES AFETIVAS E DESCERRADO EM COMPREENSÃO	28
1.4 DECADÊNCIA COMO FUGA DE SI MESMO.....	31
1.5 ANGÚSTIA COMO TONALIDADE AFETIVA PRIVILEGIADA À COMPREENSÃO DE SI MESMO DO SER-AÍ.....	35
1.6 A FALA (REDE) COMO EXPRESSÃO DO MUNDO INTERPRETADO E DA PRÓPRIA SITUAÇÃO DE SER-NO-MUNDO	38
1.7 CAMINHO DIFÍCIL: APROPRIAÇÃO FENOMENOLÓGICA DE UM CONTO DE HERMANN HESSE	42
1.8 SER-AÍ COMO CUIDADO.....	49
2 DASEINSANÁLISE, COMPREENSÃO EXISTENCIAL E DOENÇA MENTAL	51
2.1 O COMPREENDER E O EXPLICAR, DUAS CONDUTAS DIANTE DO FENÔMENO HUMANO	53
2.2 A DASEINSANÁLISE ENTRE LUDWIG BINSWANGER E MEDARD BOSS	55
2.3 ZOLLIKON: HEIDEGGER E A DASEINSANÁLISE.....	65
2.4 FALA AUTÊNTICA E TEMPORALIDADE ORIGINÁRIA COMO CONDIÇÕES FUNDAMENTAIS PARA A DASEINANÁLISE	72
2.5 O DECAIR DA FALA COTIDIANA E A SUPOSIÇÃO DO TEMPO LINEAR	76
3 INCONSCIENTE, FALA E SI-MESMO PRÓPRIO NA PSICANÁLISE	84
3.1 PSICANÁLISE E CIENTIFICIDADE.....	84
3.2 A FASES DO PENSAMENTO DE FREUD E O PROBLEMA DO “MÉTODO”	87
3.3 INTERPRETAÇÃO DOS SONHOS, METAPSICOLOGIA, PSICANÁLISE COMO HERMENÊUTICA “FUNDAMENTAL”	91

3.3.1 O caráter hermenêutico da Psicanálise na doutrina sobre a fantasia.....	91
3.3.2 Recordar, repetir e elaborar	94
3.3.3 O inconsciente	99
3.3.4 Intermezzo rosiano: Pensando a Daseinsanálise e Psicanálise a partir do conto A terceira margem do rio	112
3.4 À GUIA DE “EXCURSO”: SELEÇÃO DE REFERÊNCIAS E CRÍTICAS A FREUD E A SUA PSICANÁLISE, NOS SEMINÁRIOS DE ZOLLIKON.....	124
3.4.1 Nos seminários.....	125
3.4.1.1 Atos falhos; explicação	125
3.4.1.2 Explicação causal	125
3.4.1.3 Concepção mecanicista. Isto realmente funciona.....	125
3.4.1.4 A questão do homem é de importância fundamental – Temporalidade	125
3.4.1.5 Daseinsanálise e Analítica do Dasein – Explicação causal.....	125
3.4.1.6 Método freudiano de análise e analítico do Dasein.....	126
3.4.1.7 Análise freudiana. Resistências contra o tratamento heideggeriano	126
3.4.2 Nos diálogos com Medard Boss	126
3.4.2.1 Causalidade x história	126
3.4.2.2 Essência da masculinidade e feminilidade	127
3.4.2.3 Esquecimentos, memória, lembrança	127
3.4.2.4 Do querer, desejar, tender e ansiar	127
3.4.2.5 Pulsão	128
3.4.2.6 Motivo, causa, para trás, para frente	128
3.4.2.7 Psicanálise e Dasein	128
3.5 FALA AUTÊNTICA E CONDUÇÃO AO SI PRÓPRIO: ENCONTRO ENTRE A PSICANÁLISE E A ANALÍTICA EXISTENCIAL	129
CONSIDERAÇÕES FINAIS	134
REFERÊNCIAS.....	138

INTRODUÇÃO

O propósito da presente dissertação é estabelecer uma discussão entre temas de Freud e de Heidegger cujo *ponto de partida* é a *compreensão de si-mesmo*, conceito da analítica heideggeriana desenvolvido na obra *Ser e tempo* (1927)². Tendo-o em vista, pretende-se, *especificamente*, examinar como esse tema aparece naquilo que ficou conhecido como Daseinsanálise (*Daseinanalyse*), como desenvolvida a partir dos diálogos entre Medard Boss (1903-1990) e Martin Heidegger (1889-1976), a partir de breves notas relativas à Psicanálise, de Sigmund Freud (1856-1939). A disputa entre Daseinsanálise e Psicanálise, que circunda o tema do si mesmo, deve aparecer, por fim, em relação a alguns conceitos de fundo.

A Daseinsanálise proposta por Medard Boss tem seu ponto-chave nos encontros mantidos, de 1959 até 1972, entre o psiquiatra suíço e o filósofo alemão Martin Heidegger, cujos protocolos ficaram conhecidos sob o nome de *Seminários de Zollikon*. Embora o texto dos protocolos – revistos posteriormente por Heidegger, até onde se sabe – traga severas críticas a Freud e à Psicanálise, buscaremos saber como os conceitos de fala e compreensão aparecem na teoria psicanalítica e na clínica daseinanalítica, com o intuito de esclarecer, nos limites deste trabalho, seu teor e importância para ambas, no que toca ao si mesmo. Nosso trabalho pretende também arrolar argumentos críticos da Daseinsanálise a Freud, ilustrando como essas críticas indicam reais dificuldades da compreensão da Psicanálise sobre o ser do homem.

Para o desfecho dessa discussão, muitos elementos centrais em Freud e Heidegger entram em jogo (ainda que, aqui, nosso foco seja a apropriação de ambos operada no campo da Daseinsanálise). Podem ser listados, entre outros, os fenômenos de “sujeito”, “fala”, “angústia”, “cuidado”, “afeto”, “repetição”, “inconsciente” e “diferença ontológica”. Dada a extensão demasiada de uma investigação que desse contas de tantos conceitos, deve-se encontrar um fio condutor, que reúna indicações para estudos posteriores e permita o diálogo entre os pensadores. Percebemos que os itens mencionados se relacionam com elementos articuladores da linguagem, ferramenta que possibilita o “mostrar” do analisando para o analista e vice-versa; por isso, será a linguagem o condutor fundamental de todo “material” ou “sentido” de análise. A fala é também, em Heidegger, o testemunho do contexto em que cada um se compreende e afina consigo mesmo, propriamente ou, na maior parte das vezes, a partir do impessoal. Assim, se o diálogo entre Heidegger e Freud constituirá o debate entre a

² Cf., p.ex., parágrafo 64, que problematiza diretamente o “si mesmo”.

clínica daseinanalítica e a psicanalítica, nossa pesquisa deve estar atenta ao exame da fala como articulação de compreensão do si-mesmo.

Ao ser traçado um diálogo entre filosofia fenomenológica e Psicanálise, nessas bases, aos poucos pode-se abrir o horizonte para uma discussão firme, profunda e abrangente, aliás, já iniciada por alguns filósofos e psiquiatras, a fim de repensar modelos teóricos de interpretação clínica da Psicologia, Psicanálise e Psiquiatria. Visamos uma re colocação dos conceitos que permita um trabalho posterior mais profundo. Tendo em vista a amplitude da discussão, determinaremos algumas *questões* norteadoras, sem a pretensão de oferecer interpretação ou palavra final para esse “confronto”. As questões norteadoras são: A Psicanálise, através do método da “cura” pela fala, assemelha-se à Daseinsanálise, uma vez que não mais trafega por uma visão representacional do sujeito e suas experiências? Qual a tarefa da linguagem na Daseinsanálise para a compreensão do si-mesmo como estrutura própria? O que a Daseinanalise, enquanto clínica, compreende por si-esmo, em sentido próprio? A descoberta do inconsciente e sua dimensão de linguagem conduzem a teoria psicanalítica a *possibilidades* análogas às conquistas da analítica existencial do ser-aí?

A partir dessas questões-problema, podemos determinar que o que perpassa a discussão é o movimento clínico psicoterapêutico que parte de Freud e como a Psicanálise encontra desenvolvimento e crítica por parte da Daseinsanálise. Diga-se desde já que Heidegger não teve por objetivo construir uma clínica ou um método psicoterapêutico; no entanto, ao longo dos seminários conjuntos com Boss, o filósofo tratou da tarefa de pensar a clínica “psicoterapêutica” pelo viés de sua analítica fundamental. A presente dissertação, assim, terá seu foco na perspectiva lançada sobre a Daseinsanálise por Medard Boss, tendo interesse sobretudo nas elaborações construídas em diálogo com Heidegger, no âmbito dos *Seminários de Zollikon*. Todos os paralelos que pretendemos estabelecer dependem, porém, de uma compreensão dos conceitos fundamentais da obra de Heidegger, que não se encontram nos ditos *Seminários*, mas naquela obra supramencionada (*Ser e tempo*) que remonta a vinte anos antes do primeiro contato de Heidegger com Boss.

Ser e tempo encerra uma ontologia que pretende fundamentar toda ontologia regional como comportamento possível, e se coloca como analítica do modo de ser de um ente – o ser-aí (*Dasein*), único ente que “existe”, isto é, que é abertura (ex-) e possibilidade lançada. Essa analítica *existencial* tem o propósito de ser base para a exposição do sentido de ser em geral, e por isso investiga e expõe o *ser-aí*, ente que se relaciona com seu ser. O que mais interessa a este trabalho, num primeiro momento, é mostrar alguns traços da análise da *existencialidade*, para depois confrontá-los com as análises que Freud faz da experiência humana.

Entre os traços principais da analítica existencial, é essencial o esforço de mostrar que ser-aí é ser-no-mundo, ou seja, que não se trata de um ente espacialmente situado *em* outro (o mundo), mas que este último integra ontologicamente o ser-aí. Assim, mundo é um existencial (caráter peculiar ao ser-aí, ente que existe) e viabiliza uma articulação *prévia*, uma rede de referências na qual os entes ganham sentido. Somente assim mundo é a *morada* que nos abriga, enquanto “somos junto aos entes”, e abriga aos demais entes, que se anunciam intramundaneamente, à mão. O *ser-aí* “se abriga” no mundo, na maior parte das vezes, no modo do impessoal; sua compreensão de si mesmo se dá, então, conforme o “a gente”, no modo da cotidianidade mediana do encontro primário com os entes com que se ocupa. O *no* da expressão *ser-no-mundo* não indica, por isso, um lugar, o qual, por exemplo, poderia estar vazio antes de *ser-aí* “surgir”, nem um lugar cheio das representações desse *ser-aí*: indica a familiaridade com que o *ser-aí* se encontra, “em princípio e na maior parte das vezes”, nesse mundo, no qual se sente tranquilo, aconchegado ou ajustado (mesmo em situações difíceis).

A mencionada familiaridade de sentido, em que tudo já está sempre aparecendo, o “em” como as coisas aparecem, na rede de referências e significações (mundo) forma-se pelos existenciais “tonalidade afetiva” (*Stimme*), “compreensão” (*Verstehen*) e “fala” ou discurso (*Rede*).

Existindo sempre desde o ambiente referencial do mundo, ser-aí se compreende, sente-se e se diz a partir dos entes intramundanos; por isso, tende a interpretar seu ser a partir da orientação obtida junto a estes. Para o ser-aí, porém, ainda que o ignore a princípio e em geral, essa é uma interpretação imprópria de seu modo de ser, uma queda de seu modo de ser mais originário, “decadência” (*Verfallen*). Decadência é a autointerpretação do ser-aí no seu “em” familiar. Nesse “em”, o ser-aí é “afetado”, sempre, por tonalidades afetivas; parte sempre de uma rede de compreensão, a partir da qual interpreta; e, ontologicamente já “com” os outros, expõe essa afinação e sua interpretação do que encontra, pela fala, não a partir do “com”, mas do “junto a”, referido aos entes que “se apresentam”. Mas tonalidade afetiva, compreensão e fala (=discurso) se dão na existência cotidiana do ser-no-mundo, cotidianidade mediana na qual ser-aí se compreende, afeta a si mesmo, fala de si mesmo como um ente igual aos outros, um ente entre outros.

Há, porém, como ainda veremos, uma tonalidade afetiva fundamental *privilegiada*, a Angústia, encoberta, mas iminente durante todo o tempo, e que, quando o afina, arranca o *ser-aí* de seu mundo familiar, de suas interpretações derivadas e significações próprias à existência inautêntica (= decadente), arranca-o de toda cotidianidade e familiaridade, mostrando isso tudo que foi construído pelo *ser-aí* como estranho a seu si-mesmo, cortando-

lhe a fala. A angústia, considerada dessa maneira, deixa claro ao ser-aí que ele está fundamentalmente só, sem o que comunicar e não pertencente àquele mundo significativo com o qual estava familiarizado. Tomado por essa tonalidade afetiva fundamental, *ser-aí* compreende que não é um ente determinado simplesmente à mão, mas é somente o cuidado para com o sentido de (seu) ser. Por isso, pôde e pode sempre esquecer-se de sua possibilidade mais própria de ser (o mencionado cuidar de seu próprio ser) fugindo novamente para a decadência, voltando ao cuidado junto aos entes, ou pode retomar a cotidianidade orientando-se pela lembrança de seu si-mesmo, propriamente. É esse conjunto de estruturas, focalizado na analítica do ser-aí, que Heidegger leva ao diálogo com Boss e, precisamente por isso, devemos considerar tal repertório para entender sua “disputa” com as ideias da Psicanálise.

Após termos introduzido, em caráter preliminar, as linhas diretrizes de nosso trabalho, além de esboçado as questões e os conceitos que tornariam o leitor apto a compreender nosso programa, passamos, a partir de agora, à indicação do percurso da exposição, sua distribuição em capítulos e sùmula de conteúdos.

O objetivo do *Primeiro Capítulo* será mostrar como a analítica fundamental possibilita apreendermos um modo próprio de interpretação do *ser-aí*. Em uma opção de clarificação, adotamos um texto literário como matéria para desenvolver nosso tema; o capítulo tem seu fechamento com a análise do conto *Caminho difícil*, do literato alemão Hermann Hesse (1877-1962). Com tal recurso (e sem abandonar o enfoque fenomenológico de nossa investigação), tentaremos mostrar o trajeto do caminhar existencial tendo como guia a analítica existencial, mostrando também como uma “vivência literária” pode ser interpretada à luz dos temas da decadência, fala, silêncio, angústia, cuidado, compreensão e interpretação do si-mesmo.

No *Segundo Capítulo*, abordaremos a noção geral de “doença mental”, mostrando de que modo ela pode ligar toda psicoterapia às ciências naturais e ao modo científico de pensar, próprio da modernidade, em que o “junto a” substitui o ser mais próprio, e mesmo substitui o “ser-com”³. Nesse movimento, é relevante mostrar como a noção de doença mental se afasta da compreensão da existência, tomada como modo de ser exclusivo do ser-aí. Para isto, distinguiremos o intento científico de *explicar* (fornecer as causas) do método hermenêutico

³ Em *Ser e Tempo*, Heidegger distingue os caracteres existenciais (constituintes ontológicos do ser-aí) “ser junto a” e “ser-com”. O primeiro se aplica ao modo de estar aberto aos entes que não têm o modo de ser do ser-aí, e o segundo, aos demais ser-aí. Essa diferenciação mostra que, para Heidegger, é ontologicamente distinto o estar junto a entes e o estar com os outros, o que leva a que todo saber relativo ao último deva ser essencialmente diferente dos saberes (científicos, práticos, etc.) relativos aos entes que não são ser-aí.

de *compreender* (expor os eixos de possibilidade – em *Ser e tempo*, os *existenciais*). Será então necessário contextualizar as ideias de Ludwig Binswanger (1881-1966) e de Medard Boss no tocante ao surgimento da Daseinsanálise, nas duas tentativas de conjugar a teoria da Psicanálise à analítica da existência de *Ser e tempo*. Será particularmente importante pensar como os conceitos de culpa e de angústia são tomados, em Heidegger, ontologicamente. Finalmente, abordaremos os *Seminários de Zollikon*, em que o diálogo entre Heidegger e Boss, em torno da possibilidade de uma Daseinsanálise, tece considerações críticas diretas e indiretas à Psicanálise. Assim, encontraremos a exposição do ser-aí e das noções de fala autêntica e temporalidade originária (esta última, por sua extensão, tratada *apenas* em função e nos limites dos propósitos desta dissertação.) Em seguida, caberá tratar da decadência e do modo decadente com que o ser-aí interpreta seu ser e a temporalidade (a saber, como sucessão linear de momentos, sem unidade clara).

Nosso *Terceiro Capítulo* procurará contrapor a visão crítica observada nos *Seminários de Zollikon* sobre a Psicanálise às possibilidades do conceito de “inconsciente” e de teses fundamentais da metapsicologia freudiana. Em primeiro lugar, discutiremos a cientificidade da Psicanálise, contestada por muitos, mas afirmada por Heidegger, quando liga as teses de Freud à filosofia moderna. Em seguida, será sumariamente exposto o percurso de formação da Daseinsanálise, em Binswanger e Boss; depois, passaremos à caracterização da metapsicologia e à noção fundamental do inconsciente. Dada a extensão da obra de Freud e as modificações que experimenta ao longo da vida de seu criador, esta dissertação estabelece uma delimitação temática, aliás muito restritiva e ciente de sua limitação, que se justifica pela discussão que pretende abrir. Devemos nos limitar a um exame dos textos *Recordar, repetir e elaborar*, de 1914, e *O inconsciente*, do ano seguinte, que embasam a discussão; o primeiro, mais detidamente, e o segundo, através de uma discussão mais geral e em confronto com comentadores. Após essa exposição, uma nova incursão pela literatura (lendo *A terceira margem do rio*, do mineiro João Guimarães Rosa, 1908-1967) preparará as conclusões sobre o diálogo entre as críticas daseinanalíticas e os conceitos da Psicanálise. Forneceremos, então, *como excursão*, um rol de menções críticas explícitas à Psicanálise e a Freud, nos *Seminários de Zollikon*. Com tal indicação, estaremos prontos para finalizar a dissertação, em que abordaremos os temas da fala e do si próprio, com base no que o capítulo ofereceu.

Tendo oferecido nesta introdução uma prévia dos conceitos fundamentais, uma delimitação de nosso tema e problema, a indicação de nossos objetivos e metas intermediárias, nossas diretrizes, além de um plano de trabalho, que o desenvolvimento da

dissertação seguirá (itens que ainda informam o leitor de nosso itinerário), passemos, agora, diretamente à exposição temática de nosso capítulo inicial.

1 A ANALÍTICA DO SER-AÍ. CARACTERIZAÇÃO DE ALGUNS CONCEITOS DE BASE PARA A DASEINSANÁLISE

O presente trabalho opera em uma linha limítrofe entre a filosofia e a Psicanálise, promovendo o diálogo entre o pensamento de Heidegger e o de Freud. Nosso enfoque, entretanto, será aquele próprio à Daseinsanálise, o método fenomenológico-existencial. Com isso, indagamos: será que as concepções fundamentais de Heidegger e Freud permitem uma “fusão” através da linguagem entre a analítica do ser-aí e a clínica psicanalítica?

Para nos havermos com essa questão, bem como com outras que se nos oferecem, é razoável iniciar perguntando com quem a Daseinsanálise, e mais especificamente Heidegger, está discutindo, ou melhor, qual é a delimitação interna que o filósofo pretende atribuir à filosofia e, conseqüentemente, mais tarde, à psiquiatria e à Psicologia tradicionais.

1.1 A DESCONTRUÇÃO DA HISTÓRIA DA ONTOLOGIA (METAFÍSICA) COMO LIBERAÇÃO DO HORIZONTE DE UMA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

Com o ensejo de posicionar nossa exposição, perguntamos: Quando se trata de Daseinsanálise, e mesmo da analítica existencial, com quem Heidegger está discutindo? Qual é sua questão decisiva e como ela reinterpreta a história da filosofia? Podemos dizer, inicialmente, que a questão de Heidegger não é pela essência, mas pelo ser, e deve ser entendida como pergunta pelo *sentido* de ser.

A questão do ser em geral foi, de início, colocada pelos gregos, mas obscureceu-se com o aparecimento da filosofia. É sobre a necessidade de *recolocar* a questão fundamental da filosofia que Heidegger inicia seu texto *Ser e tempo*, publicado em 1927. A proposta geral da obra é chegar à questão pelo sentido de ser através de uma *ontologia fundamental*, que consiste na analítica filosófica do ente “que nós mesmos somos”. Tal *ontologia* permite a recolocação da *questão fundamental*, liberando-a do obscurecimento mencionado, e mostrando como tal questão traz em si a possibilidade de mostrar-se e ocultar-se. Mas por quê? Por que a história da filosofia teve de esquecer ou nem sequer enxergar com clareza a questão do sentido de ser?⁴ Isto se baseia no seguinte: é da estrutura ontológica do ente que

⁴ Em uma rápida notícia histórica, que nos permite a contextualização da temática acima, indicamos que os pré-socráticos partiram da investigação sobre a essência do que é, a essência do ser da “*phýsis*”. Essa palavra serve tanto para indicar o ser dos entes quanto o modo de funcionar e a constituição dos entes. Foi traduzida por “natureza”, e aos poucos perdeu o sentido inicial, de surgimento, ser, devir. Sobressaiu o sentido da constituição dos entes a partir de elementos. O embate principal, nesse início pré-metafísico da filosofia, dava-se entre

nós somos não atentar diretamente ao ser, mirando no ente e entendendo que o sentido de ser é igual ao sentido dos entes:

Porque o ser-aí comparece diante de si mesmo primariamente no mundo [...] de que uns se ocupam junto aos outros, é de se supor também que todos os conceitos e expressões fundamentais que o ser-aí emprega, em princípio, para si mesmo, vão se configurar com a vista posta no mundo em que ele se encontra absorvido (HEIDEGGER, 2014, p. 310).

Instaurada a necessidade de uma ontologia *fundamental*, rompe-se com o modelo metafísico e científico moderno, que abrange as explicações e descrições positivas, mecanicistas, lógicas e matemáticas acerca da unidade que se relaciona com a multiplicidade. Esse modelo é o solo das ciências, derivadas das diversas ontologias regionais. O que caracteriza a modernidade em que predominam as ciências é, segundo Heidegger, que o ente passa a ser *objeto*, o mundo passa a ser uma imagem representada por um sujeito, e o homem passa a ser o sujeito de toda a “realidade objetiva”: “O ente na totalidade é agora tomado de tal modo que apenas e só é algo que é, na medida em que é posto pelo homem representador-elaborador” (HEIDEGGER, 1998, p. 112). E como se compreende esse sujeito representador,

defensores da *phýsis* como contínuo processo (Heráclito) e da *phýsis* como aparência de processo, na imobilidade do ser (Parmênides). Isso acontece porque o que é tem que tanto permanecer imóvel sendo o que é, quanto se modificar, para que haja a realidade. Esse início deu impulso às pesquisas posteriores de Platão e Aristóteles sobre o ser dos entes, mas, a partir daí caiu no esquecimento, pela instauração do dogma de que a investigação do ser é dispensável, já que ser (1) não comporta definição, enquanto conceito mais universal; (2) é indefinível porque toda definição tem como pré-requisito o “é”, e, por fim, (3) é evidente por si (“uma compreensão de ser já está sempre incluída em tudo que se apreende no ente”, HEIDEGGER, 2014, p.38). Na tradição medieval, o ser entendido como conceito universal era designado *transcendens*, porque atravessa a multiplicidade dos gêneros superiores (todos têm que ser, para serem os gêneros determinados que são). É por isso que a alma é o ser do homem e uma potência de conhecimento: através de seu caráter transcendente, (a alma) “atravessa” os entes, tornando-se conectivo para eles. Nem a ontologia aristotélica nem a medieval separaram o ser do ente, o que ficou a cargo da dedução lógica. A indefinibilidade linguística, da qual a dedução lógica infere a absoluta generalidade do conceito de ser, é retirada também de sua universalidade, sendo o ser um *transcendens* que deve ser colocado acima dos gêneros e espécies já definidos por Aristóteles. Nesse recolocar o ser numa posição “privilegiada”, e, e é retirado da determinação dos entes, e isso possibilita que o ser e o ente sejam tomados como distintos. Porém, o conceito de ser é indefinível no âmbito lógico. O obscurecimento do sentido de ser se deu entre as já mencionadas maneiras de determinar a questão, como sendo o conceito de ser o mais universal, indefinível e também através da explicação de que o ser é um conceito evidente por si mesmo, não carecendo de questionamento, já que está claro em todo relacionar-se com os entes. Fazemos uso desse conceito e achamos que o compreendemos, porém, esta aparente compreensão obscurece, o que de fato é uma incompreensão, já que compreendemos através dessa “evidência” apenas as determinações *do ente*, como branco, céu, redondo, mas não o que dá o sentido para a existência dessas determinações ônticas. Aponta Heidegger (2014, p.39): “Todo mundo compreende: “o céu é azul”, “eu *sou* feliz”, etc. Mas essa compreensibilidade comum demonstra apenas a incompreensão”. A incompreensão que Heidegger indica é a de que esses modos de compreensão da questão fundamental estão num nível investido de experiência perceptível: vejo o céu e percebo a cor azul, percebo também que céu e azul são coisas distintas e a compreensão dessa distinção foi relegada pela tradição à compreensão mediana do sentido do é, do ser, como um conceito de ligação, de síntese. A ontologia *fundamental* heideggeriana é o esforço de voltar à questão sobre o sentido de ser; porém, o ponto de partida não é a determinação do ser *dos entes*, mas a determinação de um ente privilegiado, o ser-aí, em seu ser.

o homem? Lemos, em Heidegger, que o que “determina o ser do ente enquanto subjetividade” é a “*con-scientia* do *ego*, enquanto *subjectum* [...]” (HEIDEGGER, 1998, p. 136). O sujeito é a consciência do Eu, ou melhor, o Eu como consciência, como saber de si que funda todo saber de objeto. Para Heidegger, o pensamento moderno, de raiz cartesiana, permanece preso a essas noções. Homem e entes são igualmente “*res*”, coisa, mas o homem é *ego*, coisa pensante, consciência, sujeito fechado em si, que se sustenta a si mesmo, que “autoriza” o ente a ser como objeto e só como objeto. Por isso a ruptura proporcionada pela ontologia fundamental heideggeriana, e pela analítica existencial que ela programa, pretenderá constituir a libertação do sujeito encapsulado numa interioridade, seja esta explicada como de ordem real (Descartes) ou transcendental (Kant). Essa libertação é proporcionada pela recolocação da questão fundamental de modo transparente, e isto, por sua vez, para que, a partir dela, seja compreendida a questão do sentido de ser como *questão privilegiada*. Essa recolocação da questão do sentido de ser se dá pelos momentos estruturais do perguntado (o sentido de ser), do interrogado (ente) e do questionado (o ser). Heidegger enuncia essa tarefa da seguinte maneira:

Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente que questiona em seu ser. Como modo de ser de um ente, o questionar desta questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser. Designamos com o termo *ser-aí* esse ente que cada um de nós mesmos sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar (HEIDEGGER, 2014, p. 43)

Como se pode depreender a partir da citação, aquele que interroga, isto é, o interrogador, não é já uma substância pensante, mas um ente que interroga porque seu sentido é perguntar pelo que está sempre em questão, a saber, seu ser. Esse ente é um que antes de tudo se abre para seu ser, e tem seu ser como abertura; por isso, pergunta. Ele interroga e é o interrogado privilegiado. Heidegger, assim, designará tal ente, que abriga a pergunta explícita pelo sentido de ser e a compreensão prévia de ser, e que é abertura para seu próprio ser, como *ente privilegiado*. O termo especial escolhido para nomeá-lo é “ser-aí”, ou, como no original alemão, *Dasein*. Esse termo, comum na língua alemã e indicativo do estar aí dos entes em geral (o que na linguagem cotidiana dizemos ser a “existência” das coisas) foi utilizado por nosso filósofo para “destruir” as denominações tradicionais do ser humano. Estas trazem consigo definições ocultas e concepções substancialistas embutidas, concepções que, invariavelmente, escondem a relação privilegiada do *Dasein* com o sentido de ser mediante a

*compreensão de ser*⁵. Tais concepções tomam o ser humano como ente que tem o mesmo modo de ser dos demais: determinado, fechado, estando aí, em meio a todos, no meio do mundo, presente diante de outros entes simplesmente presentes. Mas com essas denominações e definições, segundo o filósofo alemão, não mais se pode entender a compreensão de ser e a abertura compreensiva para os entes. Por isso, Heidegger (2009) se decide pelo citado termo “*Dasein*”, que ele ressignifica a partir dos componentes da palavra: Aí (*Da*) e ser (*Sein*).⁶ “Ser-aí” é, de fato, mais próximo do alemão que “pre-sença”, e causa a estranheza que tem que causar. Mas o que é o ser-aí, que compreende previamente a diferença entre ser e ente, ou seja, que compreende ser, e interroga a si mesmo para entender o sentido de ser? É o próprio Heidegger que nos dá elementos para responder tal pergunta:

A constituição fundamental do existir humano a ser considerada daqui em diante se chamará *ser-aí* ou *ser-no-mundo*. [...] o existir enquanto *ser-aí* significa um manter aberto de um âmbito de poder apreender as significações daquilo que lhe aparece e que se lhe fala a partir de sua clareira (HEIDEGGER, 2009, p. 33).

Existir é o modo de ser desse ente que é o “aí” para tudo que puder aparecer no sentido – até ele mesmo. O prefixo “ex-” indica essa abertura. Percebe-se que essa maneira de compreender o ser do “homem” dista muito da consciência representadora, do *ego*. O ser-aí é abertura e se mantém como abertura de sentido, para todo ente. O manter aberto, enquanto âmbito de significações dos contextos nos quais se movem as suas referências, é o próprio sentido de ser do *ser-aí*. Assim, esse ente é, em seu ser, além de ôntico, “ontológico”, porque de antemão compreende o que é e como é tudo que aparece, já que tudo vem a ser no sentido aberto que ele mesmo é. Conforme Heidegger (2014): “[...] a compreensão de ser é em si mesma uma determinação de ser do ser-aí. O privilégio ôntico que distingue o ser-aí está em ele ser ontológico” (p.48). (Ressaltamos que se trata de um privilégio ôntico, ou seja, Heidegger não é nenhum metafísico, nenhum idealista.) É por ser ontológico que o ser-aí se compreende, interroga-se e compreende e interroga aos outros entes, de modo explicitamente ontológico ou somente pré-ontológico, no trato em que já compreende cada ente em um contexto. Mesmo um comportamento fechado à ontologia fundamental, mesmo o entendimento limitado dos entes nas ontologias não-fundamentais mostra que o ser-aí já

⁵ Compreensão de ser não é entendimento sobre um tema ou fenômeno. A expressão indica o modo de ser do *Dasein*: compreende ser aquele que distingue cada ente do ser, do “é”, e isto previamente e de maneira a possibilitar o comparecimento dos entes. É a compreensão de ser que funda o âmbito do sentido, próprio ao *Dasein*. Nosso texto voltará ao tópico, logo mais.

⁶ Por isso esta dissertação opta pela tradução de Ernildo Stein, ainda que se utilizando da tradução de *Ser e tempo* feita por Márcia Schubak.

compreende ser e sabe que os entes são, mas também sabe que nenhum ente é o seu “é”. Assim se dá nas questões científicas: mesmo que obscurecida a questão, ainda assim o ente está “em relação” com o ser-aí, que é abrigo para ele e o deixa ser acessado cientificamente. Faz-se necessária uma radicalização nesse modo pré-ontológico de compreensão da questão, para então torná-la transparente. Porém, para se chegar à transparência é preciso antes partir desse “aí” (*Da*) no qual a questão é entendida na maior parte das vezes. O sentido disso se elucida na seguinte passagem do texto heideggeriano:

Quando a interpretação do sentido de ser torna-se uma tarefa, o ser-aí não é apenas o ente a ser interrogado primeiro. É, sobretudo, o ente que, desde sempre, *se* relaciona e comporta com o que se questiona nessa questão. A questão do ser não é senão radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria do ser aí, a saber, da compreensão pré-ontológica de ser (HEIDEGGER, 2014, p. 51)

Como se vê a partir dessa passagem, a interpretação do sentido de ser, se conduzida de modo próprio, implica o que anteriormente chamamos de *analítica existencial*. Esta é a tarefa de o ser-aí se interrogar quanto a seu ser, necessária para poder descobrir em que medida ele é o sentido de ser em geral. Análise ontológica da existência, esta é a tarefa. Existência é, em Heidegger, o modo de ser do ser-aí.⁷ Fundamentalmente, esse ente lida com a existência, e só por isso pode lidar com os entes (embora sempre pense que é com eles que se ocupa em primeiro lugar, e que existir significa estar no meio dos entes, como um a mais). A analítica existencial pretende mostrar os fundamentos ontológicos do ser-aí como ente que lida com seu ser, “existe”. Esses fundamentos estruturais são chamados, em *Ser e tempo*, “existenciais”.

Todo esse movimento “conceitual” retira a interpretação do viés ôntico e dogmático da tradição e mostra que a analítica existencial heideggeriana tem como base não uma ontologia regional, atenta a categorias e determinações fechadas, mas uma *ontologia fundamental*, ligada a estruturas de abertura, de possibilidade. Nesta situação de ente interrogado, que é questionado por seu ser, pela questão do seu sentido, o *ser-aí* está numa antecipação de si como *existência*, existência não mais interiorizada e representada por um sujeito que tem a garantia de que os objetos existem porque são pensados por ele, nem

⁷ “Chamamos *existência* ao próprio ser com o qual o ser-aí pode relacionar-se dessa ou daquela maneira e com o qual ela sempre se relaciona de alguma maneira. Como a determinação essencial desse ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo quididativo, já que sua essência reside, ao contrário, em sempre ter de possuir o próprio ser como seu, escolhe-se o termo ser-aí para designá-lo enquanto pura expressão de ser.” (HEIDEGGER, 2014, p. 48).

garantida pelas *formas puras da sensibilidade e categorias do entendimento*, mas “sendo” naquilo que Heidegger chama de *diferença ontológica*. Essa distinção é a base do ser-aí. Este é compreensão de ser. Ele compreende entes porque “sabe” a diferença entre ser e ente. Mas ele não “sabe”, como algo aprendido. Ele *é* o acontecer dessa diferença. “A diferença entre ser e ente *está*, ainda que não seja sabida expressamente, latentemente *presente* no ser-aí e em sua existência. A diferença *está* aí, isto é, ele tem o modo de ser do ser-aí, ela pertence à existência” (HEIDEGGER, 2012, p. 463). Existir é ser a diferença ontológica.

Assim, sendo a distinção previamente compreendida (acontecida, “presente”) entre ser e ente, entre o “é” do azul e o azul mesmo, o ser-aí pode entender o azul como sendo, pode entender: ele é, ele é o azul, o azul é. Isso depende de que entenda previamente o “é” e saiba que o “é” não é um ente, nenhum dos entes. Para Heidegger, o ser-aí compreende ser e por isso pode dar sentido aos entes, pode falar, até falar de formas puras, categorias, substâncias pensantes, objetos etc.

Mas, apesar de o modo de ser da existência, da compreensão de ser, da diferença ontológica estar “latentemente” presente, “em princípio e na maior parte das vezes” o ser-aí não se entende assim. A partir de onde ele entende seu modo de ser, de início? A partir do aberto, do mundo que ele mesmo abre. Essa autocompreensão a partir do modo de ser do que ele encontra em primeiro lugar – os entes do mundo – é nomeada, em *Ser e Tempo*, “decadência” (*Verfallen*). *Esse* ente, em sua *decadência* – lembremos que acima caracterizamos o ser-aí não como uma *coisa*, mas como um ente para o qual a diferença ontológica é constitutiva, diferença essa que pode se obscurecer (experimentar decadência) ou não – revela-se como lançado em uma *faticidade* – em ter que permanecer em constante lançamento enquanto aquilo que é e assim encontrar-se jogado no turbilhão da impropriedade e do impessoal (conceitos que explicaremos a seu tempo). Nesse lançar-se fático, o ser-aí se sente como um fardo e um fato para si mesmo, mas não como um fato dado; há diferença entre o ente que é lançado faticamente e os fatos. O ser-aí não é um fato, fechado em si, pronto, com atributos que lhe permitem conhecer, falar, existir, mas está lançado faticamente como existencial, é para si mesmo e se encontra a si mesmo como um dilema incontornável. Em consequência disso:

[...] o ser-aí possui um primado múltiplo frente a todos os outros entes. O primeiro é um primado *ôntico*: o ser-aí é um ente determinado em seu ser pela existência. O segundo é um primado *ontológico*: com base em sua determinação de existência, o ser-aí é em si mesmo “*ontológico*”. Pertence ao ser-aí, de maneira igualmente originária, e enquanto constitutiva da compreensão da existência, uma compreensão do ser de todos os entes que

não possuem o modo de ser do ser-aí. O ser-aí tem, por conseguinte, um terceiro primado, que é a condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias. Desse modo, o ser-aí se mostra como o ente que, ontologicamente, deve ser o primeiro interrogado, antes de qualquer outro (HEIDEGGER, 2014, p. 49)

Como se deriva daqui, enquanto o primeiro ente a ser interrogado para a descoberta do sentido de ser em geral, o ser-aí é, ele mesmo, compreensão de ser; é o ente que, diferentemente dos outros, compreende a diferença ontológica. Onticamente, o ser-aí é privilegiado porque é o ente que existe, que se “determina” por possibilidades de lidar com seu ser. Ontologicamente, seu privilégio é, pela compreensão de ser, compreender os entes no que eles são: vê-los *como* árvores, números, casas etc., e mais, como a árvore em que se recosta, no pátio de sua casa, e assim por diante. Por fim, seu privilégio ôntico-ontológico está em poder tematizar *o ser dos entes* que compreende, construindo assim ontologias regionais. Tudo isso reforça a necessidade da ontologia fundamental.

Para esclarecê-lo um pouco melhor, vamos insistir no exemplo de uma frase simples, como “o céu é azul”. Percebemos que o ente privilegiado que “fala” é responsável pelo “sentido” da frase, porque ele é o “aí” em que céu e azul aparecem; e ele só pode fazê-lo porque *previamente* compreende que o “é” não é o mesmo que os entes (compreende ser, compreende a diferença entre ser ente). Por isso ele é diferente do ente ao qual dá sentido, não pode ser determinado *simplesmente* como um ente entre os outros.

A recolocação da questão pelo sentido do ser exige a recolocação da investigação sobre como se dá a “relação a algo”; nisso está como nos relacionamos com as coisas no mundo e conosco, e ao mesmo tempo quem somos, quem e como é o ser-aí. Em Descartes, com a cunhagem do sujeito moderno, essa relação se expressou na frase “*cogito ergo sum*” e na conclusão clara e distinta de que somos “uma coisa que pensa” (*res cogitans*): “Mas, que sou, então? Coisa pensante. Que é isso? A saber, coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina e que sente”. (DESCARTES, 2004, p.51). Nessa afirmação, o que temos como primeira certeza é que se pensa e, por isso, é certo que se existe: o sujeito pensante não pode duvidar de sua existência, pelo menos enquanto estiver pensando; então tudo que ele sabe certamente de si é que é uma coisa que pensa. A partir dessa verdade acontecem as relações com a *res extensa* e, podemos dizer, com as coisas “externas” formadas mediante os sentidos, a imaginação, a memória etc., e das quais podemos duvidar. Para Heidegger, a problemática cartesiana não foi colocada de modo suficiente, já que permanece não interrogado o significado do “*sum*”, do “sou”, do “existir”,

na expressão “penso, logo existo [*cogito ergo sum*]”. Heidegger (2014, p.63) diz: “Com o ‘*cogito sum*’, Descartes pretende dar à filosofia um fundamento novo e sólido. O que, porém, deixa indeterminado nesse princípio ‘radical’ é o modo de ser da *res cogitans* ou, mais precisamente, o *sentido* do *ser* do ‘*sum*’”. Observamos que o “*sum*” vale do mesmo modo para a *res cogitans* e para a *res extensa*. As duas são “*res*”, “coisa”, e por isso o “*sum*” é o mesmo para a coisa pensante e para a coisa extensa. Nenhuma diferença entre o ser do que pensa e o ser do pensado! A verdade da existência como certeza de que ser é ser algo presente ao lado de outra *res* presente, uma coisa, mesmo se for coisa pensante; e o encobrimento da questão acontece, já que diante de uma certeza não tem mais função levantar questionamento. Justamente a “existência” não é posta em questão. Nem o significado de ser, nem o modo de ser do ente que somos foram esclarecidos.

Na filosofia transcendental kantiana, a questão chamada de escândalo da filosofia é a suposta inviabilidade de prova do mundo exterior e de seus fenômenos. A prova em questão é inviável pela via cartesiana, ou seja, a questão de como se dá “relação a algo”, na teoria cartesiana, não admite certeza inicial sobre os fenômenos exteriores, o que para Kant é um problema. Na busca de que a apreensão dos fenômenos resulte em conhecimento objetivo, Kant instaura a filosofia transcendental, na qual as noções de externo e interno, antes observadas desde um dualismo substancial, agora aparecem como interdependentes, numa perspectiva estrutural: “[...] todo conhecimento é constituído por sínteses dos dados ordenados pela intuição sensível espaço-temporal, mediante as categorias apriorísticas do entendimento”. (ROHDEN, 1999, p. 11). A contribuição kantiana é de que a relação, o modo de conhecer os fenômenos, nos chega também do exterior, dos dados sensíveis oferecidos; assim, as características são captadas nas estruturas das formas *a priori* da sensibilidade (*espaço e tempo*) e se articulam nas *categorias do entendimento*, unificando-se desde sempre na *apercepção transcendental*. As estruturas não estão dadas como coisa real, mas numa subjetividade que torna possível a realidade para um sujeito. A realidade é real só para ele. O mundo externo que nos é oferecido pela sensibilidade não nos engana; porém, a estrutura transcendental que nos oferece tal representação não é de início acessível, é obscura. Esta estrutura transcendental da subjetividade tem o tempo como condição imediata dos fenômenos internos e condição mediata dos fenômenos externos. Com isso, esse conceito caro à tradição (tempo) ganha na teoria kantiana a dignidade de reconduzir o fenômeno externo para o âmbito interno do sujeito, a subjetividade. Mesmo com toda abertura proporcionada por Kant para a problemática, Heidegger sustenta que o filósofo fracassou, por dois motivos: por não ter tratado a problemática do tempo na questão fundamental do ser e

por não ter interrogado previamente o modo de ser das estruturas que fundam a subjetividade desse sujeito, que para Kant seguiriam significando “estar presente”, presentificar-se.

Kant mostrou a viabilidade dos fenômenos externos numa síntese subjetiva interna; porém, essa “relação” ainda é a representação montada objetivamente no interior da subjetividade, que capta dos fenômenos aspectos sensíveis e os compreende mediante categorias do entendimento, sempre pressupondo um âmbito externo (que não pode ser conhecido em si). O que Heidegger declara como importante na teoria kantiana é que, mesmo que nesta se tenha percebido e mostrado a obscuridade da questão da subjetividade (consciência transcendental), na qual estão contidos tempo e espaço e, assim, fechadas as possibilidades a percorrer até a questão fundamental, Kant foi o primeiro a tentar colocar o tempo em relação com o fenômeno, porém relegando o tempo a uma estrutura subjetiva de representação do dado cuja fonte será, necessariamente, o “mundo exterior”.

Com sua ontologia fundamental, que irá investigar o modo de ser (existência) do ente privilegiado, Heidegger exige uma tarefa adicional, que chama de “destruição da história da ontologia”. (HEIDEGGER, 2014, p. 57-65). Destruição significa *desfazer a construção*, e não eliminar. A construção das ontologias anteriores será desmontada para que existência, tempo etc. possam ser repensados de maneira “fundamental”, a partir do modo de ser do ser-aí. A destruição é uma tarefa “positiva”, ou seja, que produz algo, que constrói:

De acordo com a tendência positiva da destruição, deve-se perguntar de saída se, e até onde, no curso da história da ontologia, a interpretação de ser está tematicamente articulada como o fenômeno do tempo e se, e até onde, a problemática da temporalidade, aqui necessária, foi e podia ter sido elaborada em princípio. Kant foi o primeiro e o único a dar um passo no caminho da investigação para a dimensão da temporaneidade (HEIDEGGER, 2014, p. 61).⁸

É observável, partindo do trecho citado, que Heidegger pressupõe a problemática da temporalidade como indispensável a uma analítica existencial. A destruição da história da ontologia e a abertura da historicidade na ontologia fundamental dependem, ambas, de que a temporalidade, estrutura da possibilidade que marca ser-aí, ocupe o lugar de qualquer centro determinado. Sem isso, a questão do ser e a pergunta pelo ser do ser-aí ficam desligadas do “tempo”. Nas ontologias tradicionais, a relação entre homem, tempo e mundo foi interpretada na forma de diversas figuras substanciais; na filosofia moderna, em especial, adquiriu *status* de “substância pensante”, “eu”, “sujeito”, “subjetividade transcendental” e, ao fim,

⁸ Heidegger chama de temporalidade o “sentido de ser do cuidado”, isto é, a estruturação ontológica temporal do existir, e de temporaneidade a estrutura considerada quanto ao ser mesmo. Cf. HEIDEGGER,

“consciência”. O modo de ser dessas instâncias é sempre, porém, o ser-presente. O tempo pode ser, no máximo, assim, uma estrutura fixa (forma da sensibilidade) do sujeito. No tratado heideggeriano, o centro reside no ente que não se determina como substância, essência, mas, sendo existência (no sentido apropriado por Heidegger), por possibilidade – e possibilidade implica tempo. Nessa direção, a *temporalidade*, a qual é possibilidade da historicidade, e não a substancialidade ou a subjetividade, deve constituir o eixo de uma ontologia fundamental.⁹

A desconstrução da metafísica tradicional, ou das ontologias regionais, abre a possibilidade de questionar, investigar constantemente e com isso abrir o horizonte originário dos modos, métodos com os quais foram “explicadas” a relação de investigação, o questionamento e conhecimento do “homem” e dos entes em geral.

Este movimento traz consequências tanto para a filosofia quanto para as Psicologias. Não podemos esquecer de que a relação crítica entre a Daseinsanálise, que é oriunda da ontologia fundamental heideggeriana, e a Psicanálise, ligada decerto a uma ciência, como a Psicologia, é nosso interesse central. De que modo a destruição da história da ontologia abarca a Psicologia? A explicação é que esta é ou pretende ser uma ciência, e, como tal, depende de ontologias regionais. Assim, a Psicologia “já sabe” o que é o homem, cuja “psique” pretende examinar objetivamente, e, além disso, concebe o homem como um ente presente. Uma vez que ambas, filosofia moderna e ciência psicológica, parecem ter um ponto de partida assegurado sobre o “sujeito”, ou sobre seu obscurecimento, que não lhes permite ir mais adiante, abre-se novamente, desde a ontologia fundamental e sua tarefa de destruição, o questionamento sobre tais conceitos, teses e métodos filosóficos e científicos de compreensão do homem e de mundo.

⁹ A respeito do conceito de historicidade, temos a dizer que ela é uma determinação do *ser-aí* e antecede a história dos fatos (*Historie*). “Em seu ser fático, o ser-aí é sempre como e ‘o que’ ele já foi” (HEIDEGGER, 2014, p. 57). O que ele já foi não se refere à história (*Historie*) nem à sua historiografia (*Historizität*), as quais só são possíveis a um modo de ser de um ente que questiona, compreende, fala e cuja constituição fundamental é a historicidade. Assim, a história do passado do *ser-aí* é compreendida como e pela temporalidade e historicidade; de acordo com essas estruturas ontológicas, o passado não se arrasta atrás do *ser-aí*, mas o precede, ou seja, acontece a partir do seu futuro. É pelo lançar-se adiante, à frente, para fora, como *eks* (de ex-sistência), como *projeto*, que acontece a interpretação, já delimitada pela compreensão, que o *ser-aí* tem de si mesmo e que é herdada da tradição. O acontecer futuro (o porvir, o Cuidado) já traz consigo a compreensão de si herdada do passado; o passado não segue a compreensão, não vem depois de um “entender”, mas antecipa-se num rasgar que passa junto, ao longo de passado, presente e futuro, num modo de compreender-se e compreender. Como se passado (ter sido) e futuro (porvir) andassem à frente do ser-aí, que se abre (o porvir é a dimensão fundamental, já que ele se lança, se projeta, tem que ser) mas nessa abertura traz consigo o que tem a força de ter sido. O futuro carrega o passado à frente, e é assim que aparece o ser-aí, como “filho” desse movimento (não como uma coisa que tem o tempo como propriedade, nem como estrutura que tem o tempo como função). Não temos mais, pois, a noção de tempo fragmentado, fixado numa estrutura fechada na mente, mas somos o tempo em sua projeção numa historicidade que é horizonte de sentido, de compreensão, de fala, pois tudo isso é aberto nesse horizonte histórico/temporal do questionamento.

1.2 A EXISTÊNCIA DO SER-AÍ COMO ESSENCIALMENTE CUIDADO (*SORGE*)

O presente tópico tem a função de introduzir uma vista breve sobre *Ser e tempo*. Mostraremos como a ontologia fundamental, que é uma analítica do modo de ser exclusivo do ser-aí, a existência, passa por alguns “conceitos” decisivos até dizer o modo de ser como cuidado (*Sorge*). Esses “conceitos” são mais bem ditos como “existenciais”, como já vimos. Porém, cuidado e existência significam o mesmo? Sim e não. Sim, porque ambos nomeiam o modo de ser do ser-aí, integralmente; mas não, porque, na obra de 1927, cuidado será o nome que reúne o todo dos existenciais.

Vamos agora esclarecer brevemente o modo de ser do ser-aí no que se relaciona a (a) abertura, (b) projeto e faticidade, (c) familiaridade e ser-no-mundo, pondo em questão o “em” (o “no” da expressão ser-no-mundo). Esses apontamentos preparam o tópico seguinte, que analisará a Decadência, a qual mostra o ser “em” no que nele é, constitutivamente, “desvio” ou “fuga” de si mesmo.

Do mesmo modo que o ser e o aí são fundamentos ontológicos que abrem a existência do *ser-aí*, também se faz necessário mostrar as estruturas existenciais que participam ativamente e constantemente em todos os modos de abertura de possibilidade. Mas do que falamos ao mencionar “abertura” e “possibilidade”? As caracterizações iniciais sobre o ser-aí, logo no começo da analítica da existência, em *Ser e tempo* (parágrafos 9 e 12, p.ex.) nos alertam para o seguinte. Ser-aí não é um ente fechado, determinado; de um modo por ser ainda esclarecido, ele é “aberto”. Os entes determinados têm suas possibilidades a partir das suas categorias e atributos fixos; mas ser-aí, não; ele é um conjunto de possibilidades e a partir delas se define. Abertura, e não um ente de determinações categoriais. Possibilidade, não realidade efetiva. É o que se vê aqui:

As características que se podem extrair desse ente [ser-aí] não são, portanto, ‘propriedades’ simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela ‘configuração’. As propriedades constitutivas do ser-aí são sempre modos possíveis de ser e somente isso (HEIDEGGER, 2014, p. 85).

Assim, esse ente “aberto”, que não cabe em determinações por categorias fixas, em seu ser mesmo é lançado “em” um mundo *histórico* de possibilidades. Ele é um projeto aberto

historicamente e sempre se encontra consigo como esse “fato” lançado, projetado em possibilidades. Projeto e facticidade estão em jogo.

Qual o modo de ser dessa Abertura? Projeto. Ser-aí é projeto, é uma projeção, o que inclui seu ter-sido e seu porvir (projeto já indica temporalidade, bem diferente das “essências” de entes determinados). Ele está “lançado” numa história. Justamente por isso, o ser-aí “se” encontra sempre já como um fato para si mesmo, mas não fato como algo dado, e sim fato como tarefa, como dilema, como *ter que ser*. O que decorre desse ser-lançado do projeto é a facticidade, o “fato” do ser-aí para si mesmo.

Faticidade ocorre em um lugar no espaço cósmico? Não. Ela é anterior a toda espacialidade, ela abre espacialidade como uma das factivalidades que na facticidade se “encontram”. Mas se a facticidade é o encontrar-se consigo mesmo como sua tarefa e seu dilema, então o “em” fundamental é a *familiaridade*, e não a espacialidade. Só na familiaridade se abre o sentido de “espaço”; o espaço jamais abriria sentido para “familiaridade”. Desse modo:

[...] em sua origem, ‘em’ não significa de forma alguma uma relação espacial [...]; ‘em’ deriva de *innan-*, morar, habitar, deter-se; ‘an’ significa: estou acostumado a, habituado a, acostumado com [...] (HEIDEGGER, 2014, p. 100).

O “em” é, então, familiaridade, a facticidade é o fato irreversível de que estou morando, familiarizado, acostumado com certo mundo histórico, que me dá minhas possibilidades e eu me encontro já sendo assim. A tarefa consiste em entender o que significam “mundo”, “espaço”, “realidade cósmica” e também facticidade. Como os primeiros levariam a um desvio muito grande para esta dissertação, vamos nos dedicar à facticidade, para que nela se esclareça o “em”, o que “ocorre” no ser-aí que é um projeto lançado de possibilidade. Vejamos o que diz Heidegger (2014):

Com a facticidade, o ser-no-mundo do *ser-aí* já se dispensou ou até mesmo se fragmentou em determinados modos de *ser-em*. Pode-se exemplificar a multiplicidade desses modos de *ser-em* através da seguinte enumeração: ter o que fazer com alguma coisa, aplicar alguma coisa, fazer desaparecer ou deixar perder-se alguma coisa, empreender, impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar [...] Estes modos de *ser-em* possuem o modo de ser da *ocupação* [...] (p. 103).

Facticamente, o ser-aí é disperso em ocupações. Ser-aí está num mundo familiar, não num lugar do espaço. A espacialidade não define essas ocupações, elas não são movimentos

no espaço. Mas todo movimento no espaço pode ser compreendido e atuado pelo ser-aí, como ocupação fáctica. Isso abre a tarefa de entender como as ocupações fácticas têm a estrutura do “em”. Se mundo não é um lugar espacial, se o “em” é familiaridade, de que modo o familiar é o “em”? De que modo o “em” é o “familiar”? As duas expressões indicam algo como contexto e hábito, um cerco protetor. Quais seriam as estruturas (os existenciais) desse “em”? Para responder, indicamos agora uma “lista” de temas que serão tratados na sequência. O “em” do ser-em, em vez de ser um lugar no espaço ou um contexto social, histórico, é estruturado como *tonalidade afetiva*, *compreensão* (que implica interpretação), *fala*. Esses itens se abrem em dois modos, o impróprio e o próprio, e Heidegger afirma que o impróprio constitui o impessoal “quem” do ser-em; ou seja, em princípio e na maior parte das vezes, a tonalidade afetiva, a compreensão e a fala se dão no impessoal. Isso significa que o ser-aí não se tem propriamente, o que nos leva à decadência (*Verfallen*), existencial que mostra como é sua tendência entender seu ser e o ser em geral a partir dos entes que aparecem simplesmente “aí”, em frente, *presentes*. Nisso tudo, porém, ser-aí é sempre ser-aí, no impróprio sendo tão ser-aí quanto no próprio, e isso implica que, faça o que faça, ele sempre cuida de seu ser, tem que estar dizendo quem é, se é um ente presente junto aos outros ou se é o “aí”. Tudo isso mostra o sentido ontológico da familiaridade, em *Ser e tempo*, que leva a dizer que cuidado é o modo de ser do ser-aí.

Podemos agora examinar alguns desses existenciais, que importam à dissertação mais diretamente.

1.3 SER-AÍ: AFINADO EM TONALIDADES AFETIVAS E DESCERRADO EM COMPREENSÃO

O que chamamos de tonalidade afetiva (*Stimmung*) é o que define o modo com o qual o ser-aí já *se encontra* (*Befindlichkeit*) no mundo. Embora se possa associar a tonalidade afetiva com o humor, tal interpretação é imprecisa, pois Heidegger, ao falar de *afeto* e *afetivo*, não tem qualquer preocupação psicologista em vista; isso quer dizer que o *Stimme* (tom) de todo *Stimmung* (tonalidade) é ontológico (da ordem do ser) e não ôntico (da ordem do ente ou do objeto de uma ontologia regional). Eis o motivo por que se afastam as palavras “humor” ou “disposição”, quando em pauta está o modo de ‘encontrar-se em’ do ser-no-mundo. Dito isso, reforçamos que o estar afinado por um afeto é o ‘encontrar-se em’ do *ser-aí*. Desse modo, compreensão, interpretação e fala se dão, na cotidianidade, sempre desde um modo de estar afinado, desde uma tonalidade afetiva.

Enquanto modulação ontológico-existencial, a tonalidade afetiva toma parte na interpretação que o ser-aí tem de si mesmo. Em geral, no *aí*, o peso de ter que ser está entregue a uma tonalidade afetiva “atuante”, na qual o ser-aí se revela como está: a tonalidade afetiva revela *como* alguém está em algum momento específico, ou aclara como alguém se tornou afinado sob um ou outro afeto, mas não revela que o ser-aí *é* e que ele *tem que ser*. Porém, na “ruptura” do ser do ser-aí afinado em que a afinação se determina como falta, a existência torna-se enfadonha e pesada. O ser-aí está diante do “fato” de que é de que tem que ser: o sentido da *fatalidade* do ser do ser-aí, que Heidegger chama de “faticidade”.

A faticidade “[...] nomeia o caráter de fato do nosso ser-aí” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 64). O referido caráter de fato é, em geral, afinado pelas tonalidades de afeto, mas velado enquanto tal, e só se encontra explicitamente na forma de uma afinação drástica e nisso se afina como peso, como fatalidade. Enquanto o afeto permanece velado, fica evidente que a abertura da compreensão libera o sentido das possibilidades *específicas* do ser-aí. Deste modo, X está alegre ou triste diante de tal e tal acontecimento, e isto porque ontologicamente está “lançado”. Nesse lançamento, o ser-aí *tem que ser*, mesmo quando não vê o “fato” simples que ele mesmo é. Sempre por isso ele tem que responder ao fato de que é e como é. Vejamos como Heidegger expressa o difícil existencial aqui examinado:

Esse “que é” constitui um caráter ontológico do ser-aí encoberto em seu de onde e para onde, que, no entanto, tanto mais se abre em si mesmo quanto mais encoberto permanece. Chamamos esse “que é” de *estar lançado* em seu aí, no sentido de, enquanto ser-no-mundo, este ente ser sempre o seu aí. A expressão estar-lançado deve indicar a *faticidade da responsabilidade* (HEIDEGGER, 2014, p. 194).

Da citação é possível depreender que esse *que é*, que constitui o caráter ontológico do ser-aí, é encoberto em seu cotidiano – no *aí* – sob o questionamento do ‘de onde’ e ‘para onde’ e não do próprio *é*. Nesses termos, notamos que, afinado no projeto lançado de sua existência, o ser-aí tende a encobrir sua constituição fundamental, ele já “se sente” ajustado às circunstâncias, mesmo as de sofrimento; em troca, esse encobrimento o determina enquanto condição temporal de um agora em que está, de um passado como foi ou de um futuro como se tornará. Nesse contexto, o que fica encoberto é a possibilidade de compreender a si mesmo como poder-ser em meio a uma existência lançada num campo de realização que o mundo constitui. Como compreensivamente aberto ao mundo desde uma tonalidade afetiva, tal ente já se vê num *aí*, enquanto pesado, alegre, temeroso, tedioso etc.

O compreender é o modo do ser-aí que o lança para interpretação das possibilidades de seu mundo e de suas próprias possibilidades afinadas, já que compreensão abre contexto para estar “em jogo” a interpretação¹⁰. Compreensão e interpretação, assim, estão sempre conjugadas em um ser-aí afinado numa tonalidade afetiva. Isso faz com que encontremos o ser-aí já sempre desde uma interpretação de si mesmo; num mundo no qual estabelece suas ocupações em face de significações, no qual qualquer enunciado expressa o significado que os entes já em “relação” com o ser-aí têm para ele, no qual cada encontro (na ocupação ou na preocupação¹¹) significa. Desse modo, o falar é a expressão da significância do mundo histórico compartilhado no qual nós já sempre existimos, já sempre somos. A fala não é uma faculdade de um ente presente, sua especificação; ela é o testemunho, constitutivo para o ser-com, do projeto afinado, compreendido. Mesmo em silêncio, o ser-aí testemunha, isto é, fala o modo como seu ser é já interpretação e cuidado para com o sentido de ser.

Como já afirmado, o ser-aí está sempre lançado num modo de compreensão, interpretação e fala, afinado desde uma tonalidade afetiva. Ser-aí já está no mundo interpretando-o e, igualmente, discursando (= falando) a partir dele (ainda que tal expressão não se dê primariamente pela fala oral ou escrita). Com isso, indica-se de algum modo o sentido que se depreende da malha significativa do seu mundo; esta, no início e na maior parte das vezes, é marcada pela decadência, realizando-se em contextos de cotidianidade mediana e do impessoal¹². O ser-aí se vê desde sempre num horizonte a partir do qual interpreta os demais entes: o “mundo”, no qual necessariamente o ser-aí se vê decaído em seu existir. Enfatizamos: o ser-aí já sempre decaiu numa compreensão prévia de si mesmo a partir do impessoal, dos outros.

¹⁰ O que dizemos aqui pode se tornar mais claro a partir de uma exemplificação: no contexto de uma vizinhança, posso tomar um ente como um vizinho que mora próximo a minha casa ou como um adversário, já que o cão desse vizinho late demais; assim, toda interpretação implica um contexto de compreensão. Compreensão não é o mesmo que entender algum atributo de algo, não se dá por meio da intelecção, não temos numa analítica fundamental um sujeito que compreende o existencial compreensão em uma categoria e isso é o que permite que um ente como o vizinho entre no contexto que pode ser interpretado. O existencial da compreensão é que permite a aparição de um “sujeito” como ente vizinho e do ente que está compreendendo vizinho como o vizinho seu, que mora na rua tal, que teve outros vizinhos que não tinham cães e por isso não sentia tanta “raiva”. Não existe um contexto estabelecido anteriormente, mediante o qual o ente representará do mesmo modo o vizinho agora, existe contextos parecidos, mas cada qual é aberto conforme uma compreensão que circunda aquele momento, através de uma tonalidade afetiva, o olhar estar voltado para um ente determinado, como o vizinho e o cão nesse caso.

¹¹ Diz-se ocupação a lida do ser-aí com os entes que não têm seu modo de ser, e preocupação a lida com outros ser-aí.

¹² Impessoal é o modo de ser e de testemunhar-se como um entre outros, em que o ser-aí não se apropria da facticidade e é, portanto, “como todo mundo”, determinando-se a partir dos contextos de afinação e compreensão “gerais”.

Sendo sempre compreensão interpretada e abertura de afinação junto aos entes dos quais “cuida” (ou seja, que vêm ao seu encontro em meio à cotidianidade “compreendida” do mundo) o ser-aí poderia parecer despedaçado entre contextos e afetos, nunca “se” encontrando (afinando) em uma unidade. Porém, em todas as afinações, resta um pano de fundo, um horizonte, uma voz de fundo: ser-aí é já sempre tomado por uma tonalidade afetiva *fundamental*. Essa tonalidade, esse encontro fundamental, fundo de todas as afinações, compreensão e fala, é a angústia – cuja relação com a fala é central para o diálogo com a Psicanálise. A angústia é a afinação pela estranheza de si mesmo, pela perda de significação da malha contextual de afinações/compreensões. Ela aparece e “rouba” o sentido – o sentido como um todo. Desse modo, o “em”, experimentado na angústia, precipita o ser-aí para a estrutura ontológica fundamental da *nadificação*, que o persegue incessantemente e da qual ele lança fuga para a *cotidianidade decadente*. Isto mostrará “quem” é esse ente, “em princípio e na maior parte das vezes”: um impessoal compreender-se e afinar-se desde os entes que não têm seu modo de ser.

Se há, então, uma unidade impessoal no “em”, a unidade do impessoal, que atravessa toda tonalidade afetiva, toda compreensão, interpretação e fala, sendo contrapartida da angústia, é necessário examiná-la, pois deve conduzir ao “pessoal”, ao ser próprio do ser-aí. Por isso, antes de examinar a angústia, vejamos melhor como a impessoalidade implica decadência, ou seja, como o ser-aí “se” afina, compreende e fala “a princípio e na maior parte das vezes”.

1.4 DECADÊNCIA COMO FUGA DE SI MESMO

Ao considerarmos (em acordo com a exposição temática que nos trouxe até aqui) a situação em que o ser-no-mundo se encontra no início e na maioria das vezes, isto é, absorvido pelos afazeres da cotidianidade mediana e tutorado pelo impessoal, podemos afirmar que ele se vê originariamente desviado da sua condição mais própria, que é o poder-ser, em constitutiva fuga de si mesmo. Como “ser-no-mundo”, ser-aí se vê desde sempre lançado num mundo fático específico; está, portanto, *decaído* num mundo de ocupações (*Besorge*) cotidianas junto aos entes encontrados no horizonte desse mundo e preocupado (*Fürsorgt*) com os outros ser-aí. Mas em que consiste a fuga?

Na fuga, *ser-aí* se desvia de sua propriedade; isto faz com que se mantenha obstruída a evidência de que ele *não é um entre outros*, mas [é] o “entre”, que abre o horizonte no qual todos os demais entes podem mostrar-se enquanto tais. “Desvio”, assim, é o que resulta de

um lançar-se para longe dos envios fundamentais de possibilidade. Trata-se do “modo em que a precipitação [da de-cadência] se movimenta para [...] e arranca constantemente o compreender do projeto de possibilidades próprias”, afirma Heidegger (2014, p.244). Porém, aquelas condições do compreender estão sendo, no desvio ou decadência, justamente assim, exercidas; *o desvio é uma possibilidade do ser-aí*, e apenas dele.¹³ Isso “determina” as ocupações e preocupações do ser-aí, enquanto “perverte” a compreensão própria de si mesmo.

Seja nesse desvio ou fuga, seja no empenhar-se que é possibilidade do estar decaído, do estar no “aí” (ser-no-mundo) não há “dados” observáveis, dizíveis, para apreender “aquilo” de que se foge. A fuga, para o *ser-aí*, é o constitutivo não se sentir em casa, o não estar confortável, é fuga diante daquele estranho provocador, que não vem de um lugar e não é algo, não é alguém. Essa fuga não equivale, porém, e por isso mesmo, ao medo, que é um afeto ôntico. O medo refere-se sempre a um ente determinado que ameaça e, portanto, do qual se deve fugir; na decadência, o que faz fugir não é um ente amedrontador, mas o existir mesmo. O fugir do ser-aí que tem medo de algo, como quando se foge perseguido por um inimigo, oculta a fuga diante do si-mesmo próprio. Essa ocultação leva a que o ser-aí, decadentemente, interprete a angústia como medo, e suponha que algo, onticamente determinado, está errado ou é ameaçador. Assim, procura curar-se, ou eliminar o “problema”, ou encontrar o “trauma”, para desfazer o medo.

Uma breve análise no solo ôntico-existenciário pode preparar, a partir da estrutura da fuga, uma interpretação ontológico-existencial da de-cadência.

O ser-aí decadente existe também na possibilidade de questionamento de seu si mesmo; mas *tende a* (por isso decadência é um *movimento de ser*) fechar-se na significação e determinação das coisas. Isso lhe mostra o mundo e os entes intramundanos como familiares, e o envolve desde sempre nessa familiaridade. A decadência provém de que o ser-aí se sente abrigado, “em casa”.¹⁴ É esse estar fechado e abrigado que obscurece a abertura fundamental sempre latente para o desvelar, mas da qual ser-aí se empenha em fugir. A angústia revela a estranheza do ser ontologicamente desabrigado, do ser constitutivamente diferente de tudo que se revela na afinação e na compreensão. Mas essa revelação joga, também

¹³ O desvio ou queda não é para um mundo externo a ser-aí. “Nesse caso, o mundo seria um objeto”, diz Heidegger (2014, p. 252).

¹⁴ *Ser-aí é ser-no-mundo*; ser-no-mundo implica estar-lançado no aí, faticidade, ser um fato no sentido de ser e ter que ser. Por estar nessa “condição fáctica”, o ser-no-mundo é na *decadência*. Enquanto um existencial, esta indica um modo de ser do cuidado, da abertura que se temporaliza num “mundo histórico” de ocupações e preocupações. Por isso mesmo, a decadência não pode ser total velamento e “objetificação” do ser-aí. Só foge de si aquele ente que tem uma “relação” fundamental com seu si mesmo.

originariamente, ser-aí em fuga para o abrigo da familiaridade no mundo que ele mesmo abriu. A fuga é de *si mesmo*.¹⁵

Atravessado pela angústia em meio à de-cadência, ser-aí é o ente que pergunta. Ele “é” pergunta. Por vezes, ser-aí se descobre questionado. Mas não compreende a questão de modo transparente. Ao mesmo “tempo” em que interroga aos entes, sente-se questionado e, diante desse estar em jogo com aquilo que questiona e que aparentemente ele não é, tenta fugir, fechar, ocultar-se, sendo “um a mais”. É o próprio ser do ser-aí o que ele se empenha em buscar e aquilo de que corre, fugindo em ocupações e preocupações, as quais têm a estrutura de uma busca (pergunta). Aquela abertura constitutiva, projeção do *ser-aí* diante de *si mesmo*, como âmbito para o aparecer dos entes e lançamento “no mundo”, é também o que instaura a fuga para junto do mundo e dos entes intramundanos. E só porque o *ser-aí* pode colocar-se diante de si mesmo ele também pode fugir. É com vistas a isso que Heidegger, em *Ser e tempo*, nos dirá que

[...] no desvio *de si mesmo*, descortina-se o “pré” do ser-aí. Em razão de seu caráter de abertura, o desvio ôntico-existenciário propicia fenomenalmente a possibilidade de se apreender aquilo de que se foge como tal, de forma ontológico-existencial. Em meio a esse desvio, pode-se compreender e conceituar aquilo de que se foge, “aviando-se” para uma interpretação fenomenológica (HEIDEGGER, 2014, p. 251).

Importante é que o desvio, ou fuga, é “de si mesmo”. Isto indica que uma referência ao si mesmo é constitutiva do ser-aí. Por isso o mesmo poder-ser, que lança na de-cadência, mantém a abertura para o si mesmo como uma possibilidade própria: “propicia fenomenalmente a possibilidade de se apreender aquilo de que se foge como tal”.

No medo, recordemos, jamais o ser-aí foge de si mesmo, pois nem sequer tem o si-mesmo como referência; a angústia se distingue por ocasionar fuga justamente em relação ao si-mesmo, lançando o ser-aí na “identificação” com os contextos intramundanos. Vê-se, assim, que mesmo o “mundo” é compreendido diferentemente, no medo e na angústia. No medo, ele não aparece; mas, na angústia, é o mundo que surge, como estranho – ou melhor, na estranheza. Na fuga da de-cadência, portanto, é de si mesmo, da própria estranheza de não ser um ente como todos que se abrem (e que se abrem na abertura que somos) que se foge. E,

¹⁵ “Si-mesmo, em *Ser e tempo*, distingue-se precisamente de toda ideia de “em-si” do ser simplesmente dado. Si-mesmo significa uma movimentação para o próprio, em alemão *eigen*, movimentação, como espacialidade e temporalidade, em sentido ontológico-existencial. [...] Os termos *Selbst* e *Eigen* referem-se ao processo ontológico de comunhão e individuação, universalidade e singularidade, autenticidade e propriedade, com suas respectivas tensões”. Trata-se da nota de tradução número 36, na edição brasileira de *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 2014, p. 571).

se há um desvio para o ôntico, para o impessoal, isto é ainda um modo de ser da possibilidade própria, ou seja, a decadência é o estar referido ao poder ser mais próprio.

Aqui nos permitimos um rápido “desvio”, em vista do propósito geral desta dissertação. O conteúdo do que foi citado e comentado permite interpretação pelo viés clínico da Daseinsanálise e da Psicanálise, já que aponta para o estar na condição necessária de fuga diante da estranheza de si. Ser-aí tende a apreender de alguma forma aquilo *de* que foge, e nessa condição tem como possibilidade continuar no modo *impróprio*, tentando “dizer” *de que* foge, como se necessariamente se tratasse de algo compreensível ou que outros poderão interpretar. Nesta condição de impessoalidade de fuga se si, para não se deparar com a angústia, ser-aí se agarra a *falatório, curiosidade e ambiguidade*¹⁶. Porém, esse mesmo desvio, essa mesma fuga, pode conduzi-lo a apropriar-se do questionar sobre si que só pode se dar no modo do *decair* (decadência) e, assim, de modo próprio *conduzindo a fala para a interpretação fenomenológica do “pessoal”*. Será que isso pode acontecer também através do trabalho clínico daseinanalítico ou psicanalítico? A clínica, se assim orientada, procuraria atingir o desvio, a fuga, nas modalidades do falatório, ambiguidade e curiosidade, abrindo caminho para uma fala que Heidegger chama de “esvaziada”¹⁷, a qual possibilita a singularização do *si mesmo* (como próprio): ressituaando o âmbito em que sempre se compreende como um a mais entre outros entes, que passa a assumir como próprio ao âmbito da *diferença ontológica*. Esta, sim, seria agora entendida como o *ter que ser e responder por si mesmo*, fundar-se a si mesmo em meio ao impessoal. Assim o ser-aí, em sua *decadência*, perceber-se-ia como sendo ele o próprio horizonte de sentido, seja do *ente privilegiado*, seja do mundo *ôntico* ao qual pertence necessariamente e no qual vai se perder e decair, necessariamente. Nessa recondução, se é isso o que pretende proporcionar a Daseinsanálise, e talvez já a Psicanálise, seria minada toda interpretação de si mesmo aberta apenas onticamente.

Feita nossa digressão, podemos retomar e concluir o tema da fuga e do desvio, ao afirmar que, embora seja da experiência angustiosa que o ser-aí foge, no intuito de evitá-la, também é a angústia que nos expõe ao fenômeno mais originário do poder-ser. Assim, a tonalidade afetiva da angústia, na sua estrutura fundamental, é capaz de nos confrontar com o vazio, o aberto de possibilidade que abriga todo *aí*. Vejamos mais detidamente a tonalidade

¹⁶ Estes três existenciais constituem o modo como o *ser-aí* se dá cotidianamente na decadência, porém em conexão com a Fala originária, sendo derivativos desta típicos do impessoal.

¹⁷ “Também não pode ser esvaziada como uma “generalidade” que, não pertencendo essencialmente a ninguém, não seria “propriamente” nada e que só ocorreria “realmente” no dizer do ser-aí singular” (HEIDEGGER, 2014, p. 242)

afetiva fundamental da angústia, a seguir. Ela será tratada como promotora da situação propícia para a compreensão mais própria do ser do ser-aí.

1.5 ANGÚSTIA COMO TONALIDADE AFETIVA PRIVILEGIADA À COMPREENSÃO DE SI MESMO DO SER-AÍ

A angústia é tonalidade afetiva privilegiada; é ela que oportuniza ao ser-aí a evidenciação de seu ser como poder-ser. Assim, a abertura constitutiva do ser-aí tem como base a *afinação* e o *compreender* que “descortinam o horizonte” do *aí*, do todo. É esse o modo de seu “estar diante de *si mesmo*”. Mas, de início e tendencialmente sempre, ser-aí está diante de si no modo inautêntico, recusando, fugindo a seu si mesmo. Ele o faz porque esse mesmo “si” abriu para a familiaridade em que ser-aí se toma por um entre os entes “no mundo”. Assim é ele afinado e se compreende. Deixando-se afinar decididamente pela tonalidade afetiva da angústia, porém, ser-aí se compreende como *diferente*. Trata-se, conforme indica Heidegger (2014), de: “[...] uma possibilidade ontológica do ser-aí que deverá ‘descortinar o horizonte’ ôntico e explicar o próprio ser-aí como ente” (p. 250).

Repitamos: o ser-aí, afinado pela angústia (considerada, aqui, sempre, como a própria “voz do ser”) não se angustia diante de um ente intramundano determinado. Afinal, se isso ocorresse, a angústia não teria caráter ontológico fundamental, reduzindo-se a uma experiência objetiva, empírica, ôntica (medo, temor etc.). Ora, mas se o ser-aí não se angustia diante de um “objeto”, o que, afinal, o angustia? A resposta já foi mencionada: o que se abre como angustiante ao ser-aí é sua própria existência, seu ser *como poder-ser* e a iminente tarefa de ter de projetar na própria existência o sentido de ser. Mas o que a angústia constituiria, ela mesma, se afinal ela não é ou provém de um ente? É exatamente isso que cria para o ser-aí o primeiro estranhamento. A angústia é nada. O que causa estranheza é que o *com que* a angústia se angustia “parece” não poder ser “dito”, mostrado; o estranho é que não há “aquilo com que” a angústia *afinou* o *aí* do ser-aí. Essa afinação não o faz soar como alegre ou triste, p.ex., em que atribui a afinação a uma causa ou em que procura logo objetos para exercer a alegria ou eliminar a tristeza. A angústia não vem de nenhuma causa e não aponta para qualquer direção. Ela revela o nada que o ser-aí é para além do exercício essencializante de sua existência, o estranhamento que afina, em silêncio, todas as afinações. Abrangendo as ideias acima, diz Heidegger:

Quando a angústia passa, diz-se costumeiramente: “propriamente não foi nada”. De fato, essa fala refere-se onticamente ao que *foi*. A fala cotidiana empenha-se em ocupar e discutir o que está à mão. O com quem a angústia se angustia nada tem a ver com o manual intramundano. Mesmo esse nada ter a ver, o único que a fala cotidiana da circunvisão é capaz de compreender, não é um nada completo (HEIDEGGER, 2014, p. 253).

Como se vê, a angústia não se deve a um ente, a um lugar determinado, nem mesmo a um lugar vazio; para a fala cotidiana, ela é nada; tampouco se assemelharia a um animal feroz que ameaça e depois, sem que se espere, empreende fuga. O angustiado se angustia com o nada que a angústia é, ou: com o próprio ser do ser-aí, com o mostrar, “dizer”, ouvir de sua própria condição, em ter de ser determinado enquanto abertura de possibilidade lançada “no mundo”, ele mesmo insignificante. De fato, perdendo-se a interpretação de mundo como lugar, a ameaça que angustia não se aproxima desde aqui ou dali, já que o *ser-aí* angustiado está em “lugar nenhum”. Perde sentido todo significado de “lugar”, de proximidade, de distância, perde-se a possibilidade de “explicar” (como acontece no desvio e na fuga decadentes) que *o que* suspende o ser-aí na *decadência* pode ser uma força superior, gênio maligno, dúvida hiperbólica, ou a descoberta do *juízo sintético a priori*. A possibilidade de decair e a de elevar-se na decadência está no próprio *ser-aí*, mas não como se nele houvesse um “lugar” que tem propriedades obscuras, enigmáticas, que não pode ser alcançado, ou como se ele estivesse em um lugar, mas sentindo-se deslocado. Não se trata de um deslocamento psicológico, ou de um sentimento “ruim”, mas de descobrir-se constitutivamente ‘desligado de’, estranho ao mundo: “Está tão próximo que sufoca a respiração e, no entanto, encontra-se em lugar nenhum”. (HEIDEGGER, 2014, p. 253). Perdendo seu “lugar”, perdendo todo lugar, esvaziada a força da significância, *ser-aí* percebe seu *si mesmo* como “mera” possibilidade, abertura, que abre o mundo como mundo, num lançar-se. Esse *si mesmo* é o *ser-em* que pode se singularizar na percepção de ser apenas como lançado, só e sem características; a singularização proporcionada pela tonalidade da angústia não retira do *ser-aí* lançado seu sentido, jogando-o num “lugar” vazio ou mais nobre e puro, onde o mundo não é necessário. Conforme Heidegger (2014, p. 255) “ao contrário, confere ao *ser-aí* justamente um sentido extremo em que ele é trazido como mundo para o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesmo”. A angústia que sempre o acompanha é o poder-ser da *singularidade* de *si mesmo*, que ganha seu sentido junto ao horizonte do *aí*.

O ponto relevante quanto à tonalidade afetiva da angústia, neste tópico (afirmação que vale também para o trabalho como um todo) é percebermos como a interpretação mediana e o discurso derivado (= fala ambígua) acerca de tal fenômeno obstruem a transparência do

questionamento fundamental que a angústia possibilita, constituindo modos de fuga. Na angústia, afinal, manifesta-se a estranheza que caracteriza o angustiado como “expatriado” (*heimatlos*), atravessando seu discurso pelo não dizível, o nada do “conteúdo”. Numa palavra: na angústia, perde-se a familiaridade peculiar à cotidianidade mediana, e salta à luz que a indeterminação de ser é fundamento ontológico do ser-aí. No estranhamento próprio à angústia, fica patente que, na existência mediana (inautêntica), só se foge de *si mesmo*:

Não *foge de* um ente intramundano, mas justamente para esse ente, a fim de que a ocupação perdida no impessoal possa deter-se na familiaridade tranquila. A fuga decadente *para* o sentir-se em casa do que é público *foge de* não sentir-se em casa, da estranheza inerente ao *ser-aí* enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser (2014, pp. 255-256).

É importante destacar que o ser-aí decadente está sempre fugindo de *si mesmo* em ocupações e preocupações atravessadas pelas modalizações decadentes da Fala: falatório, curiosidade e ambiguidade. O *ser-aí*, enquanto ente que se compreende, de início e na maior parte das vezes, como um ente entre outros (presente no mund), abre “mundos” através desses modos de fala inautênticos (e também das tonalidades afetivas derivadas e compreensão inautêntica, que se dão conjuntamente). A tonalidade privilegiada da angústia é o que suspende essa absorção no cotidiano e “abre”, “mostra”, a possibilidade de assumir-se a si próprio como poder-ser, e existir, doravante, em conformidade com isso, o que significaria: de modo próprio (autêntico). No entanto, como a tonalidade afetiva da angústia não é medida pelo tempo, não tem duração, nem se pode simplesmente identificar a um insight (afinal, não é um eu que está angustiado, mas a angústia é que abre os eus como vazios), de imediato o vislumbre de uma existência afim ao caráter originário de poder-ser se obscurece. Ser-aí “tende” à cotidianidade, o que se constata quando localiza no tempo a crise da angústia, dizendo: “passou”.

E o que dizer do que “foi” a angústia? No modo de dizer cotidiano, costuma-se dizer: “não foi nada”, “já foi”, não está mais aqui e é irrelevante. Foi um “momento de perturbação”, situado num passado que já não é mais, e sobrevive o eu, seguro de sua consistência, apesar das crises.

Perceba-se como o testemunho (fala) de si mesmo se prende às tonalidades afetivas e redes da compreensão, e quanto a angústia exige, por ser a tonalidade afetiva que se testemunha (que se diz) pela interrupção do dizer, pela impossibilidade de enunciar, e dá à compreensão a negação de toda significância, de todo “por compreender”.

Tendo chegado até aqui, conectando de-cadência, angústia e fala, podemos passar ao tópico que se segue, onde veremos como a fala, enquanto discurso expressivo do ser-no-mundo, ao lado da afinação e do compreender, é articulação para a totalidade do que pode ser compreendido e afinado e, assim, *como* ela diz respeito ao modo próprio e singular do ser-aí estar no mundo.

1.6 A FALA (*REDE*) COMO EXPRESSÃO DO MUNDO INTERPRETADO E DA PRÓPRIA SITUAÇÃO DE SER-NO-MUNDO

É um ponto importante, para este trabalho, esclarecer o “em” da expressão ser-no-mundo, com vistas a elucidar o ser-aí. Mas há outros eixos em *Ser e tempo*; o que justifica, sendo assim, que o ser-em ganhe esse relevo? Atentamos a essa estrutura porque nela surgem os existenciais tonalidade afetiva, compreensão e fala. As relações críticas entre ontologia fundamental heideggeriana e psicanálise, observadas nos Seminários de Zollikon, permitem ver que os reinos do afeto, do sentido e da linguagem são centrais e unificados, em ambos os pensamentos. Se o que se rejeita é, por vezes, o inconsciente, ou se o que parece faltar à Daseinanálise é o inconsciente, então precisamos buscar a diferença nas concepções de Heidegger e Freud em torno a tonalidade afetiva, compreensão e fala – para “localizar” o conceito de inconsciente em meio a essa diferenciação. Por que em um caso o conceito inexistente e/ou é rejeitado, e em outro é absolutamente central, constituindo o cerne da teoria? Temos em vista, sempre, esse propósito maior da dissertação, na exposição subsequente.

Na estrutura do ser-em, *o compreender deve estar articulado na interpretação*. A compreensão articulada na interpretada é necessariamente, originariamente partilhada, testemunhando-se, articulando-se como fala. A fala abre e expõe o interpretado, de acordo com a afinação, ao todo já aberto do mundo. Esse gesto é indicado por Heidegger, quando, na passagem abaixo, afirma o caráter originário e peculiar da fala:

Do ponto de vista existencial, a fala é igualmente originária à disposição e ao compreender. A compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora. A fala é a articulação da compreensibilidade. Por isso, a fala se acha à base de toda interpretação e enunciado. Chamamos de sentido o que pode ser articulado na interpretação e, por conseguinte, mais originariamente ainda já na fala. (2014, p.223).

Enquanto articulação compreensiva do *aí*, o existencial da fala *expressa o mundo fático* do ser-no-mundo. Nisso, a compreensibilidade da totalidade significativa (=

significância) afinada numa tonalidade afetiva vem à fala, sendo pronunciada. Se esse pronunciamento tomar a forma derivada do enunciado, suas formas poderão ser: demonstração, predicação e comunicação, declaração etc. Para Heidegger (2014), o enunciado expressa o que se mostra e se deixa ver; o que pode ser visto é o ente, que já se mostra compreensivamente e afinado desde sua significação. O que temos, então, no exemplo de enunciado: “[...] o martelo é pesado demais” (p. 216), seria o martelo tal e qual, e não uma “representação” de martelo.

O enunciado, também segundo Heidegger (2014), é predicado, pois aquilo que se mostra como sujeito tem que ser determinado por um predicado; ademais, o enunciado também é comunicação ou declaração, já que pode ser “passado adiante” para outros. Esse passar adiante tem um traço importante naquilo que se enuncia pelo *ser-com*, visto que o ente que é comunicado não precisa estar presente: “Enquanto comunicado, o que se enuncia pode ser compartilhado ou não entre os que enunciam e os outros, sem que necessitem ter próximo à mão e à visão o ente que se mostra e determina. O que se enuncia pode ser “passado adiante”” (HEIDEGGER, 2014, p. 217).

A comunicação é a relação entre mostrar e determinar, onde comunico, compartilho algo a partir de si mesmo e como foi determinado a partir de si mesmo e dos outros; ou seja, compartilha-se também o que foi mostrado e determinado pelos outros. “Passo adiante” o que na temporalidade segue o *ser-aí* e não está atrás dele, passo adiante a compreensão aberta numa tonalidade afetiva através da articulação da fala, unifico e mostro o que é, o que está sendo, aparecendo, acontecendo. Para que algo apareça como *mostrado* e *determinado*, deve ser enunciado; o enunciado é falado, pronunciado.

A fala articula significativamente o compreender do *ser-no-mundo* com sua convivência ocupacional cotidiana. Falar é falar sobre algo já compreendido numa tonalidade afetiva. Na lida com as ocupações, estamos sempre falando, dizendo sim, não, avisando, pronunciando algo a respeito de alguma coisa; toda ordem é ‘ordenação para’, todo desejo está desejando algo. Portanto, fala, enquanto existencial –aberta na existencialidade – abre a existência articulando, ligando algo a algo, e comunicando – expondo uma apropriação (autêntica ou não) de algo que vem ao *aí*. A fala que articula numa interpretação, compreensão e tonalidade afetiva não se dá como faculdade de um *ser-aí* encapsulado, que dentro de si faz articulações mentais, sínteses de um exterior. Ela se dá antes porque o *ser-*

em¹⁸, enquanto estrutura do ser-no-mundo, já se encontra a partir e junto com o *aí*, como articulador do que é. Na fala, ser-aí articula antes de tudo através do *é*. Como possibilidade da articulação reveladora dele mesmo e dos entes que vêm ao encontro no mundo e como mundo, ser-aí necessita do “é” como sentido que não está (nem pode estar) determinado por mera palavra, em um objeto ou nele mesmo, mas que abrange previamente a totalidade. Aquele que previamente entende o “é” é o ente capaz de articular (desde o “é”) tudo que se anuncia. Uma casa se mostra como casa, como azul e como da família X unicamente porque articula-se “isto como casa”, “casa como casa azul” etc., e essa estrutura-como, característica da compreensão e que ganha lugar na fala como “discurso apofântico” depende de “é”.

O que a fala pode “dizer”, quando aberta na tonalidade afetiva privilegiada da angústia, é o si mesmo próprio, a singularidade – no entanto, na angústia a fala parece cortada, a articulabilidade parece interrompida, o “dizer” se dá como silêncio. Na abertura que leva o ser-no-mundo para si mesmo, mostra-se também a existencialidade *da fala*: “linguagem é pronunciamento da fala” (HEIDEGGER, 2014, p.224). A estrutura que proporciona a articulação do que aparece, do que é compreendido com determinado sentido e de que se pronuncia e comunica a existência, é linguagem. Linguagem (a Fala, em sentido próprio) não se refere apenas à fala enquanto comunicação verbal, mas também ao *ouvir*¹⁹ e ao *silêncio*²⁰. O que perseguimos aqui é como pode ser *dita* a angústia, já que no tópico anterior mostramos que, depois que esta “passa”, depois que o ser-aí se sente familiarizado novamente no *aí*, ele *diz* “o desvelado foi isso ou aquilo” – mas na angústia mesma parece não haver fala. Porém, notamos que Linguagem significa falar, ouvir e silenciar. Se ouvir pode ser relacionado a “ouvir alguém falar” ou ouvir alguma coisa que tem significado, o silêncio parece negar a fala. E, no entanto, para Heidegger o silêncio parece ter uma função privilegiada no quesito da propriedade: “[...] quem silencia na fala da convivência pode ‘dar a entender’ com maior propriedade, isto significa poder elaborar a compreensão por oposição àqueles que não perdem a palavra” (HEIDEGGER, 2014, p. 227).

Como se pode depreender da citação acima, silenciar, como modo de fala, não é emudecer. O silenciar, enquanto recurso expressivo, só é possível ao ser-aí porque a fala lhe é constitutiva (como articulabilidade do compreendido e afinado, a qual se dá como dizer, escutar e silenciar).

¹⁸ “Porque a fala é constitutiva do ser do *aí*, isto é, da disposição e do compreender, o ser-aí significa então: como ser-no-mundo, o ser *aí* se pronunciou como ser-em uma fala” (HEIDEGGER, 2014, p. 228).

¹⁹ “O nexa da fala com o compreender e sua compreensibilidade torna-se claro a partir de uma possibilidade existencial inerente à própria fala, que é a escuta” (HEIDEGGER, 2014, p. 226).

²⁰ “Silenciar, no entanto, não significa ficar mudo.” “Silenciar em sentido próprio só é possível numa fala autêntica” (HEIDEGGER, 2014, p. 228).

Assim, ao falar, ser-aí tanto expressa seu mundo e sua situação de ente de possibilidade, quanto o discurso sedimentado do mundo, a que Heidegger chamará “falação” ou “falatório (*Gerede*). Do mesmo modo, se o silenciar for o empenho por rejeitar a falação enquanto discurso mundano, derivado, então, através dele, o ser-aí tem algo a “dizer” “(silenciosa e expressivamente!) sobre seu próprio fundamento enquanto abertura de si mesmo para a convivência e a comunicação. O ser-aí é esse que teria algo a “mostrar”, indicando a abertura que possibilita a comunicação e constitui a convivência, o *com*. Diz Heidegger: “[...] na compreensão do ser do ser-aí já subsiste uma compreensão dos outros [...]. É um modo de ser originariamente existencial [...]” que se move, porém, “segundo o modo de ser mais imediato do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2013, p. 234). Sobre a fala (*Rede*) e o silêncio, ele dirá: “A fala é a articulação em significações da compreensibilidade inserida na disposição do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2014, p. 225) e também, e já o vimos, que pertencem à fala, como possibilidades originárias (“intrínsecas”) “a escuta e o silêncio” (HEIDEGGER, 2014, p. 224). Cabe, porém, diante de toda essa exposição, questionar: de que modo a fala, da qual são cooriginários a escuta e o silêncio, pode ser *própria*?

Heidegger afirma que, na configuração lingüística fática de uma determinada fala, alguns desses momentos [o referencial da fala, aquilo sobre que se fala como tal, a comunicação e o anúncio] podem faltar ou não ser observados. Que estes momentos muitas vezes não se exprimem “em palavras”, isto deve ser apenas o indicador de um determinado modo de fala que, em sendo, deve sempre articular-se com a totalidade dessas estruturas (HEIDEGGER, 2014, p. 225).

E acrescenta Heidegger, no mesmo parágrafo de *Ser e Tempo*, pouco depois: “Quem silencia na fala da convivência pode dar a entender com maior propriedade, isto significa, pode elaborar a compreensão por oposição àquele que não perde a palavra” (HEIDEGGER, 2014, p. 227). O silêncio, assim, podemos concluir, quando próprio (porque pode haver o silêncio que é mera recusa ou suspensão do expressar-se; p.ex., na teimosia) pode irromper a partir da falação, mas difere da falação, e ele é que aí constitui a fala autêntica, porque possibilita a escuta verdadeira e deixa compreender a convivência de modo transparente. Podemos verificá-lo em Heidegger: “[...] silenciar em sentido próprio só é possível numa fala autêntica” (HEIDEGGER, 2014, p. 228). Deriva-se daqui que silenciar próprio é o modo da fala autêntica, mesmo quando ele acontece como ou em um dizer, escrever, dirigir-se aos outros.

Isto nos leva a um “exercício” de interpretação de texto. Julgamos que o escrito por nós escolhido é “fala autêntica”. Na medida em que tematize o si mesmo próprio, tanto o que nele se diz quanto o que nele é silêncio, e também o que ali se revela sobre o silêncio, a escuta e a fala devem apontar para a Angústia e para o poder ser próprio, resposta autêntica à Angústia. Esse exercício não é mero desvio. Queremos *testemunhar*, a partir de uma obra não filosófica, ou seja, de uma interrupção do que pode decair em “falação filosófica”, obra que “fala da vida”, mesmo que metaforicamente, o acontecer dos existenciais até aqui expostos.

1.7 CAMINHO DIFÍCIL: APROPRIAÇÃO FENOMENOLÓGICA DE UM CONTO DE HERMANN HESSE

Para a elaboração que anunciamos acima, escolhemos o escrito de um autor alemão, contemporâneo de Heidegger: Hermann Karl Hesse (1877-1962), do qual elegemos o conto *Caminho Difícil*, inserido na coletânea *Contos* (HESSE, 1969, pp. 65-70).

O texto relata a história de uma pessoa que percorre um caminho difícil, iniciado a partir de um lugar de bem-estar, aconchegante e conhecido pelo caminhante. Para trilhar esse caminho ele tem como companhia um guia invisível. A articulação/contato entre os dois é aberta pela comunicação, como fala. No decorrer do tempo, o caminho torna-se cada vez mais difícil e o caminhante sente medo, até desespero, mas continua rastejando, sempre lutando com seu guia, pois o que este continuamente sugere parece irritá-lo. Uma das transformações não expressas, mas perceptíveis, no conto, é justamente que, durante o percurso, as sugestões do guia deixam de provocar essa irritação, passando a *fazer parte do caminho*.

Durante a travessia, caminhante e guia chegam a uma montanha. Lá, o horizonte, *até então oculto*, começa a se compor novamente. Do alto de uma árvore, canta e olha para eles um pássaro negro. O cantar e olhar do pássaro são difíceis de suportar. E então o caminhante é chamado para tomar, novamente, uma decisão, já que, de início, teve que decidir-se a abandonar a familiaridade da planície. O caminho se torna tão difícil que a nova decisão, decisão entre morrer e permanecer, atravessa-o como uma ventania, que afasta sua decisão como mera escolha e o lança, feliz e desesperado, no turbilhão de sua origem.

A partir do conto de Hesse, pretendemos perguntar como os conceitos de decadência, angústia, cuidado e linguagem, já desdobrados desde a analítica existencial heideggeriana, ganham movimento, como si mesmo e ser-no-mundo aparecem na figura do caminhante que trilha o caminho difícil da existência.

Como se pode ver, o caminho da existência trilhado pelo andarilho é aberto em possibilidades, nas formas de linguagem, fala, decisão, indecisão, medo, angústia. As possibilidades determinam a cada vez o modo de ser-si-mesmo. “*Na entrada* da garganta, perto do penhasco escuro, parei hesitante e olhei em volta” (HESSE, 1969, p. 65). A entrada da garganta é o limite para “velamento” e “desvelamento” da fala. O *Na* (de “Na entrada”), pode ser interpretado como o lugar no qual se está e a partir do qual há que tomar-se a decisão. O *Na* indica o lugar cotidiano, a decadência, no qual se dá fala e no qual ela pode ser compartilhada de modo autêntico ou inautêntico, ainda que “em princípio e na maior parte das vezes” esteja perdida na falação, na ambiguidade e nas tentações da curiosidade.

Diante da indecisão, o caminhante para e lança um olhar ao que há em redor. Nessa circunvisão, percebe a totalidade das significações construídas nesse mundo como um “lugar” aconchegante, pacífico, tranquilo, com o qual se sente familiarizado. Assim relata o caminhante. “O sol brilhava nesse mundo verde e agradável, sobre o prado fluuava cintilante a grama nova e castanha. Ali havia bem-estar, ali havia calor e prazer [...]” (HESSE, 1969, p. 65). Na sua indecisão pensava ele ser tolice deixar toda aquela familiaridade para subir a montanha.

Sair desse lugar familiar se faz através do caminhar (ação, decisão) para o alto da montanha (dificuldade, elevação, superação de si). O abrir-se desse “caminho difícil” é descrito como “penhasco escuro”, “barranco, envolto numa escuridão”, “horrível”, “angustiante”, “frio”. Isto *parece* indicar a decisão para o velar de algo, já que se caminha para a escuridão. Esse velar, porém, é talvez o esquecimento do “mundo” em sua cotidianidade, para o desvelar do estranho, do si-mesmo, para o transparecer mais fundamental da compreensão de sua determinação possível de ser-no-mundo; assim, na impropriedade cotidiana o si-mesmo próprio e singular encontra-se oculto, e o caminho difícil é o desvelar dessa propriedade singular do poder ser si mesmo.

Em sua indecisão, o caminhante foi inicialmente tocado pelo guia. Perante esse leve tocar cuidadoso, o caminhante arranca o olhar da paisagem, e, depois de alguma hesitação, decide-se por seguir o guia. Na subida da montanha, abre-se o que gostaríamos de sugerir como a possibilidade do porvir²¹ próprio: o caminhante se encontra diante de uma “fenda” (abertura, diferença, ruptura) na qual corre um riacho, por onde é trilhado o caminho pela água fria. Lê-se, no conto: “[...] um riacho pequeno e escuro estalava pela fenda, na margem cresciam pequenas moitas de uma grama descorada, em seu leito havia pedras lavadas de

²¹ Porvir próprio, dimensão fundamental da temporalidade, está aqui em analogia com a figura do riacho, que corre no alto e no início lembra a morte da familiaridade e do estar em casa.

todas as cores mortas e pálidas, como ossos de seres que tiveram vida” (HESSE, 1969, p. 65). No final do conto, o autor utiliza um termo que pode significar o mesmo que “fenda”: trata-se do conceito “vaga do destino”, por onde passa “um sopro”. Ambos os conceitos nos parecem permitir a analogia com o conceito de abertura. Quanto ao riacho que se deixa ver desde a fenda, o que se mostra (o que existe ao lado da fenda do riacho – grama, pedra) não aparece numa disposição alegre ou triste, mas numa falta de cor, como algo que existe, mas parece não ter vida. Destacamos, aqui, o caráter da angústia como tonalidade afetiva privilegiada, a qual suspende o ser-aí do mundo em um estranhamento, diante do qual ele pode decidir assumir-se novamente de modo próprio ou impróprio.

Quando o caminhante começa a interrogar-se sobre por que deixara seu lugar aconchegante para passar por todas aquelas privações, frio, escuridão, aspereza, decide que quer continuar, não para sentir-se herói, como seria provavelmente interpretada sua decisão pelo falatório cotidiano, mas porque ainda deseja estar em paz, ficar no vale e ao sol, e pensa, conforme sempre aprendeu a pensar, que o caminho difícil conduziria a um vale, a uma paz mais plena. Mas sua decisão abraça o risco.

Logo depois, o caminhante sente frio, e então o guia o toca, com um sorriso, e fala. Leiamos a passagem: “– Tens frio – disse o guia – é melhor irmos andando”. (HESSE, 1969, p.66). Ocorre, nesse instante, outra transformação decisiva para o caminhante e para o conto. Depois de observar o guia, o caminhante percebe que ele era nada além de compreensão e sabedoria: “[...] não havia nele nada além de compreensão, nada além de sabedoria” (HESSE, 1969, p. 66). O caminhante se ocupa em compreender quem era seu guia, aquele que interpretamos, descuidadamente, como outro, outro que está fora, que conhece o caminho e que não é o caminhante. Um traço decisivo é que esse guia conhecia bem o caminhante, conhecia seu medo, sua falação, seu ontem e anteontem. O conhecimento não é comunicado por enunciados, mas através do riso silencioso, que toca (afina), convidando para seguir na fenda, no caminho difícil, na estranheza. Aquele que é pura “compreensão” e “sabedoria” não ensinou nenhum conteúdo, não se mostrou como alguém determinado, somente deu a ver, fez assumir, o frio que o protagonista sentia, e convidou a prosseguir. É o que não se diz e a própria condição de “desconhecido”, essencialmente desconhecido (e não onticamente, como alguém que depois poderia se apresentar) que constitui a estranheza do diálogo, junto ao sentir-se convidado a ir com esse estranho, afinado pelo seu riso, mas também por esse desligamento do “vale”, em que tudo parecia antes ir bem e ser familiar. Em vez de escutar a qualquer uma das vozes de seu cotidiano, o conforto e sossego daquele vale ensolarado, o

protagonista dá ouvidos ao que não fala, ao estranho, que descobre seu medo. Ele entende o “sentido” daquela fala não pelo que ela expressa, mas pelo riso, que se dirige à sua condição:

Esse riso falava: “Eu te conheço, conheço o medo que sentes, e não esqueci de maneira alguma teu grande palavreado de ontem e anteontem. Todo mundo pressentiu logo a covardia que tua alma experimenta agora, cada olhar querido e cada raio de sol lá debaixo eu conheço e me é familiar, muito antes mesmo de me teres mostrado” (HESSE, 1969, p. 66).

A única coisa que diz sobre o caminhante é direta: “Tens frio”. A única recomendação é também direta e simples: “melhor irmos andando”. Interpretamos o guia como o fundamento originário, a abertura através da historicidade e da temporalidade do ser-aí, a qual constitui o *aí* como abertura *de possibilidade*. O guia não está fora do caminhante, mas, como a temporalidade e historicidade, e, mais restrita e especificamente, como a “voz da consciência”²² que acompanha o modo do caminhante na decadência, no falatório cotidiano, equivale ao pressentir, ao anteceder, que todos já têm em si, desse caminho difícil, estranho, do qual empreendem fuga na cotidianidade.

O guia não oscila entre decisão e indecisão. Como percebemos anteriormente, conhece aquele lugar da decadência. Se de fato o guia puder ser comparado à voz da consciência que chama o ser-aí ao seu ser mais próprio, então é só junto com o decair que se torna possível subir a montanha, é só no falatório, na ambiguidade, na curiosidade, proporcionados pela abertura fundamental da linguagem, que se chega ao próprio. Pois “como” o caminhante é chamado a trilhar o caminho difícil? Se esse caminho é o existir autêntico, então qual é o solo para a convocação, para a voz que chama da cotidianidade do impessoal para a singularidade do próprio? O solo é a cotidianidade, parece indicar o conto. Isto pode ser comparado a *Ser e Tempo*?

A partir da perspectiva aqui pretendida, dir-se-ia que, por um lado, considerando *Ser e tempo*, o tema da decisão – e o conceito de estar-decidiado ou, o que é o mesmo, de *resolução* (*Entschlossenheit*) – emerge genericamente como o pano de fundo de uma resposta preliminar à interrogação em torno do modo como o homem é chamado a existir autenticamente como ele mesmo (FRANCO DE SÁ, 2011, p. 310).

Durante a primeira volta no penhasco, o caminhante percebe que ama e odeia o guia, já que é “detestável” sua convicção, sua direção. Odiava também tudo que nele mesmo, no próprio caminhante, aprovava o que era “detestável” no guia e fazia com que continuasse a

²² Cf. *Ser e Tempo*, os parágrafos 54-60.

segui-lo. No entanto, ainda na primeira volta o guia avança a ponto de desaparecer de vista. O caminhante, então, grita, cheio de medo: “– Pára! Gritei, tão cheio de medo, que imediatamente tive de pensar: Se isso fosse um sonho, agora meu espanto iria interrompê-lo e eu acordaria” (HESSE, 1969, p. 67). Podemos interpretar o conto como um sonho?

No discurso do caminhante permanece a ambiguidade: ora ele diz odiar o guia, ora vê com desespero sua falta. Se fosse um sonho, o grito que deu para que o guia não se fosse o acordaria. Numa análise fenomenológica, a ida do guia faria com que se fechasse o horizonte de possibilidades, seria a morte desse caminhante. Além de pedir que o guia parasse, o caminhante continua a dizer: “[...] não consigo, ainda não estou preparado”. E pergunta ao guia: “– Não seria melhor voltarmos?” (HESSE, 1969, p. 67). O caminhante já sabia que resposta seria *não*. Como? Não perguntamos suficientemente dessa maneira. Por isso, cabe insistir: o que constitui o fenômeno de sabermos por antecipação a resposta a perguntas que expressam um movimento de fuga? Porque se trata da existência, isto é, da lida com nosso mesmo ser. O caminhante era o questionado tanto quanto o interrogante, perguntando acerca do que ele mesmo é, de sua diferença fundamental frente aos outros entes. De modo geral, perguntar é a atividade básica do existir. (O conto mostra o perguntar no seu modo extremo.) Isto bem lembra uma das passagens iniciais de *Ser e tempo*:

Como modo de ser de um ente, o questionar dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo sentido de ser. Designamos com o termo *ser-aí* esse ente que cada um de nós mesmos sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar (HEIDEGGER, 2014, p. 42).

Ao dizer *não*, o caminhante recusa novamente a decadência. Esta pedia que dissesse sim, pois o não pesava “pendurado” sobre ele, nele. “E imediatamente a idade, os hábitos, o amor, as coisas familiares, tudo dentro de mim gritou cheio de desespero: “Diz sim, sim”, e o mundo inteiro e o lar penduravam-se a meus pés como uma bola de ferro” (HESSE, 1969, p. 67). A continuar seu caminho difícil, o caminhante olha ainda uma vez para trás e então sim, tudo aquilo que era repleto de atributos perdia seu sentido, seu gosto, e diante desse desprender-se percebeu a insustentabilidade em que se mantivera, os atributos vazios que o mantinham aconchegado naquele lar:

[...] as cores eram falsas e ásperas, as sobras eram de um negror ferruginoso e sem encanto, e nada tinha alma, nem atrativo nem perfume e tudo cheirava e tinha gosto de coisas das quais a gente já se encheu até o pescoço. Ah, como eu conhecia isso, como eu temia e odiava esse jeito horrível que tinha

o guia de depreciar tudo que me era querido e agradável [...] (HESSE, 1969, p. 67).

Após conseguir desprender seu pé da “bola de ferro” da decadência, do impessoal com o qual estava familiarizado, o caminhante cala e sente sua solidão, pois percebe que a voz do guia sai de dentro do seu próprio peito: é a voz própria do si mesmo – aquela que ele teme e odeia ouvir, e, no entanto, acaba por seguir –, e no instante da decisão se desvela, mostra-se, só a “fenda”, a “vaga do destino”, a abertura, a possibilidade de decisão. “Bem, se ao menos ele ficasse visível e perto de mim, em vez de no momento de uma decisão – como era tão frequente – desaparecer de súbito e deixar-me sozinho – sozinho como aquela voz estranha no meu peito, na qual ele se havia transformado” (HESSE, 1969, p. 67).

O caminho se tornou tão difícil que o caminhante já rastejava, mas a voz do guia tentava consolá-lo, tentava tornar o caminho menos difícil, numa cantiga “[...] ele cantava a cada passo, na cadência, as palavras: “Eu quero, eu quero, eu quero!” (HESSE, 1969, p. 68). O caminhante, mesmo hesitante, acompanhou a cantiga do guia, no mesmo compasso e tom, mas não nas mesmas palavras, e dizia: “preciso, preciso, preciso!” (HESSE, 1969, p. 69). Com o tempo, o caminhante sentiu-se obrigado a entrar na cantiga do guia e aos poucos o caminho foi se tornando menos escorregadio e o céu claro começou a se mostrar novamente. O “eu quero” do guia não tem a ver com vontade individual, decadente, mas com a necessidade (“eu preciso”) mais própria.

Depois de atravessar a “fenda” estreita, o caminhante se viu “jogado livre e sem o que [o] prendesse na crista escarpada, em torno o espaço infinito [...]”. (HESSE, 1969, p.69). Após ser atravessado pela tonalidade afetiva da angústia, do caminho difícil e estranho pelo qual passou para subir a montanha, o caminho se tornava menos sacrificante, e, aos poucos, lá de cima, ele começava a ver novamente uma árvore, onde está um pássaro negro; e diante do olhar daquele pássaro se tornou impossível para ele continuar ali, naquela solidão.

Novamente foi chamado para outra decisão: viver ou morrer. “Morrer era a delícia impensável, ficar, dor inominável”. Nesta última volta do caminho, no chegar ao topo da montanha, onde precisava tomar a decisão de ficar e tomar a morte como sua possibilidade mais própria ou retornar, caminho abaixo, para a plana decadência, o caminhante se entrega à decisão de se lançar no turbilhão. Ele é reconduzido ao confortante seio de sua mãe. Será este o conforto da familiaridade do ser-no-mundo? Ou seria o retorno decidido ao único solo para o turbilhão? Foi aceita a morte, o caminho difícil, a realidade da fenda e do pássaro, ou foi

deixada “para outra hora”? O conto termina: “[...] atirei-me feliz e com a delícia do desespero, através do infinito, no seio de minha mãe” (HESSE, 1969, p. 70).

Interpretamos neste conto o guia como sendo o existencial do cuidado, marcado pelo chamado ao si-mesmo próprio, em meio – e não na fuga ou na negação - das ocupações e preocupações. No percurso do caminho difícil, o guia se mostra como o próprio caminhante. O cuidado, “guia do caminhante”, parece ir à frente, como alguém que chama para aquilo de que já tem conhecimento. Na verdade, não segue atrás ou à frente: vai tão junto que “sai do peito” do caminhante.

O caminhante é o ser-aí lançado, decadente, perdido em tonalidades afetivas, perdido na falação, nas interpretações herdadas, familiares. Então, diante do chamado do cuidado mais próprio, mediante a quebra da cotidianidade na angústia (o guia e sua voz) decide por segui-la nesse “caminho difícil”. Em solidão e no silêncio, o caminhante conta com seu guia, que lhe faz companhia durante todo o percurso através da fala silenciosa, mostrando que o caminhante tem frio, cantando para animar seu sofrimento com o ritmo do próprio, incentivando-o a caminhar junto ao rio escuro, de pedras escorregadias. Este é, para nós, um momento em que, claramente, a literatura deixa ver que “o escutar constitui até mesmo a abertura primordial e própria do ser-aí para seu poder-ser mais próprio”; e, como se fosse num diálogo e Heidegger respondesse a Hesse, lemos, imediatamente, em *Ser e tempo*, que a escuta primordial é “escuta da voz do amigo que todo ser-aí traz consigo” (HEIDEGGER, 2014, p. 226).

Antes de ser afetado pela angústia, antes da “entrada da garganta”, o caminhante sente-se confortável ali onde nada o afronta, onde nada parece colocá-lo frente a seu ser. Como diz Heidegger, porém, a decadência é para onde se foge da angústia, mas é na cotidianidade mesma que está o único lugar para ela acontecer também propriamente. O caminhante decide trilhar o caminho difícil, é “atravessado” em si mesmo pela angústia, experimenta a “vaga do destino”, que podemos entender como abertura originária que o lança para a possibilidade mais própria, e é chamado a decidir entre decair novamente em seu lugar de aconchego, no familiar do ser-com inautenticamente aberto, ou projetar-se no aberto do mais próprio. O que será, nesse caso, que indicaria a expressão de Hesse “no seio de sua mãe”? Que significa o “turbilhão” em que se lança o caminhante?

Com essa primeira incursão na literatura, quisemos observar como a experiência da afinação fundamental pela angústia e da resposta possível a esta se faz presente em uma obra não estritamente filosófica. Acreditamos que a estranheza que atravessa o conto de Hesse permite ao menos supor que ele vê o mesmo que Heidegger. Claramente, como obra de

literatura, ela se presta a interpretações mais amplas e não é um texto estritamente conceitual – “seio de sua mãe” e o “turbilhão” podem ser interpretados de maneira oposta à nossa –, mas é importante, para nós que investigamos a partir da Daseinsanálise e de suas críticas à Psicanálise, mostrar que a fenomenologia e a ontologia fundamental não são desligadas do ôntico, do existenciário. Mesmo que o conto de Hesse possa, no final, ser lido como uma narrativa sobre a aceitação da morte, ou sobre a condução de Deus para nosso fim, a simples possibilidade de examinar a estranheza (angústia) e a decisão de prosseguir *rumo a si mesmo* parecem tornar mais fortes os existenciais heideggerianos que este capítulo abordou. Percebemos que tonalidade afetiva, compreensão e fala, impessoal, decadência, angústia, voz da consciência (para nós vista nos limites do poder-ser próprio do ser-aí), e a possibilidade do si-mesmo próprio estão presentes, de alguma maneira, nas “intuições” de Hesse, e se mostram como “realidades da vida”, aquelas que Psicanálise e Daseinsanálise de algum modo tocarão.

1.8 SER-AÍ COMO CUIDADO

Nosso percurso, no primeiro capítulo, passou por alguns itens, e é necessário explicar o “caminho difícil” que seguimos. Mostramos o ser-aí como cuidado através de alguns existenciais, tais como tonalidade afetiva, compreensão, interpretação, fala, decadência e angústia. Eles mostraram que o ser-aí é ser-no-mundo não por estar em um lugar espacial, mas por seu caráter de ser-em, sendo que esse “em” é familiaridade e sua condição é a faticidade. O ser-aí “está” acostumado com ser numa afinação afetiva geral, numa compreensão e interpretação dos entes com os quais se ocupa e dos outros ser-aí com os quais se preocupa. Nessa lida, ele articula a tonalidade e a compreensão *falando*, o que quer dizer “significando”. Mas vimos que tudo que o afeta, que ele compreende e que ele fala – tudo isso é como faticidade, sob o peso do fato de que ele se encontra já sendo lançado em um mundo de possibilidades. Não é um ente fechado, mas um ente que surge “cercado” por interpretações já dadas. Assim o ser-aí é o fato de uma tarefa para si mesmo, um ter que ser, mas, no princípio e na maior parte das vezes, ele desempenha essa tarefa a partir da decadência, ou seja, do fato de se compreender a partir dos entes com que se ocupa e preocupa, como algo presente em meio a outros infinitos entes cujo ser significa estar presente. Para quebrar essa familiaridade que o lança no impessoal, no ser desde e como os outros, tratamos, a partir de Heidegger, da tonalidade afetiva fundamental da angústia. A angústia não é o medo. O medo se abre desde um objeto que amedronta. A angústia,

diferentemente, “abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo” (HEIDEGGER, 2014, p. 254) e “*torna possível o medo*” (HEIDEGGER, 2014, p. 252).

Todos esses existenciais foram escolhidos porque nos pareceram necessários para o diálogo com a Psicanálise desde a Daseinsanálise. Eles *falam* do si mesmo como perdido de si, mas na contínua e angustiada possibilidade de ser próprio. *Falam* da angústia como estranheza em relação ao que se é. E *falam* da “fala”, como imprópria, quando meramente expressa interpretações já “lançadas”, e da fala como própria, quando consegue se afastar do falatório, da ambiguidade e da curiosidade, em um recuo silencioso e significativo. Por fim, tudo isso foi “mostrado” pela leitura do conto *Caminho difícil*, de Hermann Hesse.

Com esse movimento, o primeiro capítulo pode ser encerrado. Passamos agora ao exame da Daseinsanálise, o movimento que procurou unificar as bases da Psicanálise freudiana aos existenciais de *Ser e tempo*. Nossa ênfase, nesse novo tópico, será dada à vertente da Daseinsanálise liderada por Medard Boss, visto que foi desenvolvida em diálogo direto com Heidegger, mesmo que não saibamos se o filósofo, afinal, aceita a possibilidade de uma “terapia” nas bases propostas por Freud.

2 DASEINSANÁLISE, COMPREENSÃO EXISTENCIAL E DOENÇA MENTAL

Como vimos no capítulo anterior, Heidegger tratou, em *Ser e tempo*, da desconstrução da metafísica tradicional, para, a partir daí, construir a ontologia fundamental. Tal desconstrução baseia-se na ressignificação do modo como era “explicada” a existência, o ser, a essência ou aquilo que chamamos de subjetividade humana, sujeito etc. Para prosseguirmos na exposição da possibilidade *da fala e compreensão própria de si mesmo* no terreno da Daseinsanálise e tentar mostrar que esse território já teve seu caminho iniciado pela Psicanálise freudiana, faz-se necessário entender, ainda que de modo breve, como a explicação do conceito “doença mental” foi transformado.

Gesto inaugural da ontologia fundamental de Heidegger, este que passa pela analítica existencial, constitui uma alteração do modo de compreender a experiência humana. Tal modificação consiste basicamente na tomada do humano longe dos preconceitos tradicionais e quiditativos que reduzem tal experiência a Homem, Sujeito, Subjetividade, etc. Sem que seja o propósito mais primordial de Heidegger, a destruição das concepções metafísicas abre novas perspectivas para pensar uma imagem psicológica do humano, bem como a clínica psicológica no tocante à estrutura e evolução da doença mental. Ocorrendo esta mudança nas compreensões de sujeito, mudamos também o modo de compreensão que os psicólogos têm da doença e, conseqüentemente sua abordagem/atuação e o mesmo pode acontecer nas várias vertentes da Psicologia (STEIN, 2012).

O advento da analítica existencial de Heidegger tem sua influência sentida na crítica às Psicologias que se mesclaram com as ciências naturais, ao ponto de quase confundirem-se. As críticas de Boss a esse modo de pensar certas escolas e teorias psicológicas como a Psicanálise e o Behaviorismo são exemplo disso.

Nas assim chamadas terapias biomédicas, recorre-se ao modelo das ciências naturais para explicar as “doenças mentais”, e isso geralmente constitui recurso aos fundamentos da física moderna. “Todo este âmbito, chamado natureza [...] foi projetado por Galileu e Newton. [...] A ciência natural só pode observar o homem como algo simplesmente presente na natureza” (HEIDEGGER, 2009, pp. 56-57). Na maioria das vezes, nas ciências que tratam das patologias humanas, o que se procura é uma causa de ordem orgânica ou em si mesmo inexplicável, já que fatores/estruturas ou condições podem esconder a clareza das manifestações; cria-se aí um mistério sobre a origem da doença e então é necessário “desmistificar”. Desse modo, as ciências naturais, por sua base fundamentalmente físico-

matemática, permitem propor axiomas gerais básicos (as teses e conceitos pressupostos) ²³, quantificar e qualificar os eventos, classificando-os como “anormais” ou “normais”. Tais classificações geram o diagnóstico que define o quadro da doença, suas especificações, condições e tratamento; diante disso há a negação ou aceitação do diagnóstico por parte do paciente. Nesse padrão, temos a definição diagnóstica que torna a existência desse paciente coisificada, já que não o compreende como uma abertura histórica de linguagem, compreensão e cuidado. Essa nossa apreciação encontra respaldo no seguinte trecho dos *Seminários de Zollikon*:

A ciência natural só pode observar o homem enquanto algo simplesmente presente na natureza. Surge a questão: seria possível atingir dessa forma o ser do homem? Dentro desse projeto científico-natural só podemos vê-lo como ente natural, quer dizer, temos a pretensão de determinar o ser do homem por meio de um método que absolutamente não foi projetado em relação a sua essência peculiar (HEIDEGGER, 2009, p. 57).

Nas palavras de Heidegger podemos confirmar a oposição que existe entre o método científico-natural e a proposta de conhecer a verdade sobre a essência do homem. A ciência está limitada ao que admite ser conhecido objetivamente, ou seja, a objetos. Embora nossa “realidade” inclua muitos aspectos objetivos (como boa parte do que é corporal e pode ser “tratado” objetivamente) o homem *no seu ser* não é tocado pela ciência. Na passagem acima, além disso, surge uma tese central para Heidegger, conseqüentemente para a Daseinsanálise: o “ser do homem” não corresponde a “algo simplesmente presente na natureza”. Se ele não é um “algo”, um “o que”, algo presente, então o ser do homem tem a ver com tempo de forma mais ampla (sem que o presente seja a dimensão decisiva), e ele não pode ser objeto. Isto quer dizer que é sujeito e devemos nos limitar a ser subjetivos?

Mas observamos que a Psicologia e a medicina permanecem mais e mais ligadas a esses conceitos (sujeito e objeto). Elas querem ter certeza sobre as causas do que vêm como efeitos (doenças, distúrbios, “anormalidades”). E supõe saber que o homem é algo objetivamente dado, presente no mundo, ao lado de outros entes. Conhecer objetivamente como é esse ente permitira saber como ele se desequilibra, e prever seu comportamento, separar normal de anormal, saudável de doente, controlável e incontrolável. Assim, podemos ler, nos mesmos *Seminários de Zollikon* (HEIDEGGER, 2009, p. 49):

Na ciência contemporânea encontramos o querer dispor da natureza, o tornar útil, o poder calcular antecipadamente, o predeterminar como o

²³ “Na Física, cria-se uma teoria e depois pesquisa-se pelas experiências se seu processo corresponde à teoria” (HEIDEGGER, 2009, p. 58, seminário 1-2 novembro de 1964).

processo da natureza deve se desenrolar para que eu possa agir com segurança perante ele. A segurança e a certeza são importantes. Exige-se uma certeza no querer controlar. O que se pode calcular de antemão, antecipadamente, o que pode ser medido é real e apenas isso. Até onde isso nos leva perante uma pessoa doente? Fracassamos! – O princípio da causalidade tem efetividade para a física, e ainda assim só limitadamente.

Em especial o final da citação é relevante. Se as terapias derivadas das ciências naturais tentam encontrar causas, e tratar patologias como efeitos do físico-orgânico, elas procuram segurança e certeza que anulam o ser do ser-aí como possibilidade. Não podemos mais tratar aquilo que é existencial como apenas mental, e este como “físico”, ou seja, como derivação de uma doença apenas orgânica que está localizada numa região do corpo, numa glândula, no cérebro, não podemos chegar à causa pela decomposição elementar dos efeitos, nem é isso que se deve considerar, ao pensar o homem *como homem*. Por isso, é em vista da necessidade de retirar aquilo que é constitutivo do homem apenas do plano orgânico que se faz necessária, válida e permanente a investigação do homem pelas vias das ciências do espírito, como eram chamadas, conforme pontua Capalbo (1993): “[...] a doença mental, por mais que nela se encontrem traços orgânicos bioquímicos e biofísicos, [...] requer que seja vista em seu todo como doença existencial [...]” (p. 170). Mas, se não podemos mais tratar aquilo que é existencial como apenas mental, e este como “físico”, também não podemos considerar o existencial como o simplesmente presente aí, que parece caracterizar o homem, no texto de Capalbo. O que é uma doença “existencial”, nesse trecho? Parece ser aquela que se faz presente em um ente presente ao lado de outros, porém tendo aspectos que não são bioquímicos nem biofísicos. Mas o que são? Não se diz. A doença existencial é simplesmente “não” bioquímica, “não” biofísica”. Na estrutura, porém, ela é igual: efeito de alguma causa concreta. Isso é insuficiente do ponto de vista ontológico, do ser desse ente, se entendido como ser-aí. “Até onde isso nos leva perante uma pessoa doente?”, pergunta Heidegger.

2.1 O COMPREENDER E O EXPLICAR, DUAS CONDUTAS DIANTE DO FENÔMENO HUMANO

Na esteira tensa da lenta ruptura com o pensamento e explicações racionalistas/cientificistas, o pensamento de Wilhelm Dilthey (1833-1911), decisivo no curso

da chamada filosofia da vida, exerceu considerável influência.²⁴ Uma das principais concepções abordadas por ele, e que favoreceu, mais tarde, especialmente com Heidegger, a superação do logicismo de Russell e do neopositivismo do Círculo de Viena, foi a concepção do *compreender* (*Verstand*) (HAAR, 1979). Dilthey percebeu que podia apreender e interpretar de maneira segura, se partisse do conceito de *compreensão*, “[...] as formações socioculturais, historicamente determinadas, que adquirem forma e duração relativa no interior da vida entendida como totalidade abrangente” (GIACOIA, 2013, p. 30) Isto significa que, se formas fixas como organismos, conjuntos matemáticos, sistemas de informação podem ser *entendidos*, explicados, decompostos, analisados em suas causas e partes, as “formações socioculturais”, que não são fixas, devem receber outra abordagem epistemológica, porque estão ligadas à vida. Elas não serão entendidas, postas em algum esquema de definição, mas *compreendidas*. O trabalho de Dilthey promoveu assim a distinção entre o explicar²⁵ e compreender,²⁶ o que foi de fundamental importância para marcar a separação do modo de compreensão e atuação das ciências formais e das ciências do espírito. Conforme aponta Giacóia (2013): “[...] entre *explicação* (*Erklärung*) e *compreensão* (*Verstehen*)”, cindiu-se “a unidade do saber científico entre, de um lado, as ciências formais e da natureza e, de outro, as ciências do espírito ou da cultura” (p. 30).

A partir da cisão clarificada por Dilthey entre o explicar e o compreender, este último foi apropriado como referencial teórico pela Fenomenologia de Husserl e, em seguida, pela analítica existencial heideggeriana. Por sua vez, a enorme repercussão da Fenomenologia levou suas descobertas a influenciarem vasto campo de atividades, e não somente entre as ciências “humanas”. Vejamos um ramo de estudos mais próximo ao que nos interessa na presente investigação. Surgiram, por exemplo, psiquiatras interessados em levar para a clínica as descobertas da Fenomenologia, considerando-as aptas a livrá-las das teorias que julgavam demasiadamente ligadas à causalidade objetivante. Tais psiquiatras foram iniciados nas teorias humanas pelo viés da Psicanálise, porém, depois do encontro com a filosofia de

²⁴ Filosofia da vida faz parte de uma corrente inaugurada entre os séculos XIX e XX, que mescla três correntes filosóficas: filosofia dos valores, filosofias da vida e a filosofia existencial. A filosofia da vida se refere ao questionamento sobre o sentido, do valor e do propósito da vida, sublinhando a experiência concreta, vivida em sua plenitude, em detrimento de um tipo de conhecimento intelectual e puramente teórico. Enfatiza o aspecto subjetivo do conhecimento em oposição a seu componente objetivo, impessoal, neutro.

²⁵ Explicar: identificar relações constantes entre fenômenos ou série de eventos, cuja regra geral tem a forma lógica de ligação entre causa e efeito. Nas ciências formais isso implica em deduzir propriedades a partir de definições prévias.

²⁶ Compreender: processo hermenêutico que visa o sentido dos eventos, sendo necessário, para isso, o enlace do mundo histórico cultural que envolve tais eventos que sempre são humanos.

Husserl e Heidegger, passaram a portar-se criticamente frente à teoria freudiana, por julgarem que estaria ainda respaldada naqueles modelos das ciências naturais. (STEIN, 2012).

Mostraremos, aqui, num esboço muito breve, quase que informativo, como surgiu a clínica da *Daseinanalyse*, iniciada pelo psiquiatra suíço Ludwig Binswanger, e, na sequência, a *Daseinsanálise* do também psiquiatra suíço Medard Boss que, com Heidegger constituiu os chamados *Seminários de Zollikon*.

2.2 A DASEINSANÁLISE ENTRE LUDWIG BINSWANGER E MEDARD BOSS

A Daseinsanálise é a proposta teórica de uma terapêutica clínica (psicológico-psiquiátrica) que tem sua fundamentação metodológica na analítica existencial elaborada por Heidegger, sobretudo em seu livro *Ser e tempo*. O pioneiro no uso do termo “*Daseinanalyse*”²⁷ foi o psiquiatra suíço Ludwig Binswanger (1881-1966) em 1941. Seu propósito foi reelaborar conceituações até então utilizadas como “Psicologia comportamental”, “Psicologia cognitiva”, “Psicologia humanista” e “Psicanálise”, as quais, para ele, compreendiam o acontecer humano respaldadas na metafísica tradicional, supondo um sujeito objetivamente dado e cognoscível em sua formação “normal” e “patologias” (FEIJOO, 2011). Foi de fato Binswanger quem, através das leituras de Husserl e Heidegger, percebeu a importância da Fenomenologia e, particularmente, da analítica existencial para refundar a clínica terapêutica. Assim, conforme as palavras do próprio psiquiatra:

A analítica existencial de Martin Heidegger tem uma dupla significação para a psiquiatria: prestou à investigação psicopatológica empírica uma base metódica, nova e objetiva, que ultrapassa seu marco anterior e, graças à sua elaboração do conceito existencial da ciência, põe a psiquiatria em geral na situação de prestar contas sobre a realidade, possibilidade e limites de seu projeto científico do mundo ou horizonte transcendental de compreensão (BINSWANGER, 1973, p. 175).

A trajetória de Binswanger teve início depois que, ainda jovem, teve contato com a Fenomenologia de Husserl. O encontro ofereceu-lhe outra opção frente ao usual caminho trilhado pelos de sua geração junto à Psicanálise. As ideias de Husserl abriram-lhe o horizonte para a possibilidade de colocar “entre parênteses” noções até então afirmadas e repetidas até mesmo por Sigmund Freud (STEIN, 2012).

²⁷ “Binswanger [...] foi o primeiro a conceber uma forma de enquadramento do trabalho psicoterapêutico no que chamou uma *Existenzialanalyse*, cujas coordenadas procurou explicitamente em *Ser e tempo* de Heidegger” (BORGES-DUARTE, 2008, p. 262).

As críticas levantadas pelo psiquiatra à teoria e métodos da Psicanálise fazem de imediato pensar em Dilthey, Husserl e Heidegger, porque afirma que aquilo que é de ordem existencial, histórica, vivencial, permanece tratado por Freud e seus seguidores como de fundo orgânico, ou ao menos como dado e submetido a explicações de ordem subjetiva e causal. Para Binswanger, o conceito de *psique* freudiano está ligado àquilo que é orgânico, está pensado topologicamente, como mecânica e economia de forças, representado como um local de depósito para desejos, instintos. Estes, por sua vez, são em boa parte desconhecidos já que são *inconscientes*. Ocorre que em tudo isso o ser do homem é pressuposto, e de forma nenhuma “descrito” em suas estruturas; ontologicamente, a Psicanálise permaneceria afirmando, como as demais ciências, que o homem está simplesmente aí, como um sujeito psíquico em meio a um mundo externo objetivo. Se esse sujeito inclui em si o inconsciente, isso não muda o fato de que o método procura as causas do que nele aparece como efeito, e quer se assegurar dessas causas. Mas nisso o homem perde todo caráter de possibilidade e é afirmado como um ser efetivo, dado. Ele não “existe”, nos termos heideggerianos vistos em nosso segundo capítulo, mas “é”, ao lado dos demais entes. Em lugar de se pautar pelos fins e possibilidades que guiam cada um, a Psicanálise insistiria em interpretar o ser do homem a partir do passado.

O encontro de Binswanger com *Ser e tempo*, deve-se frisar, deu-se somente algum tempo depois da descoberta dos textos husserlianos. Após isso, ao que tudo indica, ganhou mais força aquilo que começou a chamar de uma *antropologia existencial*²⁸. Com os existenciais da *analítica existencial* heideggeriana, nos anos 1930, Binswanger reformulou sua clínica da *Daseinanalyse*, que passa a se configurar mais decididamente numa antropologia existencial. Suas teses ganharam mais clareza ao deixar de pensar os atos intencionais pela via epistêmica husserliana, conforme esclarece Müller (2017):

[...] Dessa maneira, em vez de atos de reflexão, as ações intencionais seriam existenciais, de conotação antes antropológica que epistêmica. O que explicaria a inclusão de vivências intencionais como o medo, a angústia, a curiosidade, o cuidado, aparentemente ausentes em Husserl (MÜLLER, p. 63).

²⁸ Na antropologia contemporânea, a abordagem de Binswanger nos pareceu seguir a via régia. Ele toma indiretamente o problema da ontologia e da antropologia, indo direto a existência concreta, ao seu desenvolvimento e aos seus conteúdos históricos. Daí, e por uma análise das estruturas da existência – desta existência, que tem tal nome e que atravessou tal história –, ele executa sem cessar um movimento de vaivém, das formas antropológicas às condições ontológicas da existência (FOUCAULT, 2006, p. 73).

O encontro com texto de Heidegger proporcionou a Binswanger um novo modelo clínico para a psiquiatria, no qual a importância é o aparecer da unidade na qual se articulam as formas e condições da existência. O psiquiatra não deixa de testemunhar a importância que *Ser e tempo* tiveram na transformação da psiquiatria, conforme segue;

Ao pôr em relevo a estrutura fundamental da existência como ser-no-mundo, Heidegger pôs nas mãos do psiquiatra uma linha direta metódica com a qual chegou a ser possível compreender e descrever imparcialmente os fenômenos que se deveria investigar e suas relações essenciais fenomênicas de acordo com seu conteúdo pleno, e isto quer dizer livre de toda teoria científica (BINSWANGER, 1973, p. 225).

Binswanger buscava uma teoria livre das interpretações simbólicas, que se colocavam como anteriores a qualquer ato vivido; isso colaborou acentuadamente para o surgimento de sua *Daseinanalyse*. Há, porém, limites em sua proposta. Como o próprio Heidegger advertiu, mais tarde, nos *Seminários de Zollikon*, “[...] como o próprio Ludwig Binswanger teve de admitir há alguns anos, ocorreu-lhe um mal entendido da analítica do Dasein, embora como ele chama, um ‘mal-entendido produtivo’” (HEIDEGGER, 2009, p. 154).

Este “mal-entendido” é sobre o conceito de *cuidado*, que na obra heideggeriana se refere à constituição ontológica fundamental do existir e não a fenômenos ônticos do *ser-aí*, como Binswanger pensou. Ele interpreta o conceito de *cuidado* como *amor*, relegando-o (e Heidegger estabelece claramente o cuidado em sentido originário, como constituição ontológica) ao plano ôntico e mantendo-o na superfície de um relacionar-se ético.

Lembramos que não foi só este o motivo que fez Binswanger afastar-se do trabalho com a *Daseinanalyse* e com a *analítica* heideggeriana. Ele viu que Heidegger não elaborou uma antropologia filosófica, uma teoria mais aprofundada do sujeito humano junto a outros sujeitos (a relação eu-tu), mas uma ontologia. Encontrou, sobretudo, dificuldades em aplicar o conceito de *temporalidade* na clínica aos psicóticos, conforme aponta Müller (2012):

Nos anos 1950, todavia, Binswanger decidiu não mais se servir da analítica existencial de *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 1927). Em primeiro lugar, porque compreendeu que a Heidegger jamais interessou escrever uma antropologia, apenas uma ontologia fundamental que repensasse a maneira como a metafísica clássica se ocupava da questão do ser. Em segundo lugar, porque tampouco a interpretação antropológica de *Ser e tempo* ajudaria a pensar aquilo que, segundo o próprio Binswanger, era o núcleo da psicose, ou seja, a dissolução do tempo vivido. Afinal, Heidegger considerava que, tanto nas formações autênticas quanto inautênticas do *Dasein* (ser-aí), o tempo vivido (como orientação *ekstática* do *Dasein*) era indissolúvel (pp. 63-64).

Binswanger fundou o estudo e aplicabilidade da teoria filosófica heideggeriana aplicada a uma clínica psiquiátrico-psicológica. Se isto não fez dele um mero refém e continuador da ciência médica, já que se interessava explicitamente por uma abordagem que fugisse do cânone cientificista, mantinha-se preso à realidade ôntica das doenças psíquicas mais severas e desconsiderava o caráter ontológico de *Ser e tempo*.

Por isso mesmo, apesar do esforço teórico significativo empreendido por Binswanger, que não podemos retomar aqui, Heidegger o criticou asperamente, inclusive em uma conversa pessoal (de modo indireto) o que podemos encontrar registrado nos *Seminários de Zollikon*. O principal da crítica seria que Binswanger ignorou a compreensão de ser e entendeu o ser-aí como uma nova e mais profunda concepção do sujeito humano frente aos outros, que se dariam conjuntamente no mundo. Esse “no”, que deveria incluir todo o ser-em (nos existências que acompanhamos em nosso segundo capítulo) é deixado de lado pela Daseinsanálise do psiquiatra (HEIDEGGER, 2009, pp. 266-267).

A história da Daseinsanálise, porém, não se encerra com Binswanger, para Heidegger, como sabemos. Foi junto a outro psiquiatra suíço, com quem manteve longa amizade e estudos, que enfrentou diretamente a reflexão sobre como a analítica existencial poderia (se pudesse) apoiar uma clínica. Trata-se de Medard Boss e dos seminários realizados conjuntamente, ao longo de muitos anos, em Zollikon.

Medard Boss teve seu primeiro encontro com a obra *Ser e tempo* durante o período da Segunda Guerra Mundial. Suas dúvidas sobre o texto levaram-no a manter contato com Heidegger, começando assim a correspondência entre ambos. A troca de cartas permaneceu por muito tempo, mesmo depois de Heidegger aceitar a proposta de Boss de dividir com um maior número de pessoas interessadas as conversas acerca daquilo que poderia ser uma *Daseinsanálise*.

Boss tem outros textos, os quais não foram elaborados juntos com Heidegger, mas que foram publicados durante o tempo em que já estava em contato pessoal e teórico com o mesmo. Desses textos, elegemos nos deter, para uma breve explanação introdutória, em *Angústia, culpa e libertação* (BOSS, 1975)²⁹, obra pela qual podemos mostrar de maneira preliminar os existenciais que fundamentam sua clínica daseinanalítica.

A obra *Angústia, culpa e libertação*, publicada originalmente em 1973, é formada por três ensaios apresentados por Boss à comunidade médico-psiquiátrica no espaço de mais de uma década, unidos por uma única preocupação: a enfermidade dos homens nas relações

²⁹ O livro reúne três escritos, que apareceram originalmente entre 1961 e 1971.

consigo e com o próximo: “O próprio âmago mais íntimo do ser humano se encontra em extremo perigo. Pois o relacionamento fundamental do homem frente aos fatos do seu mundo, como frente a si mesmo e seus próximos, está gravemente enfermo” (BOSS, 1975, p. 7). Percebemos que não se trata de uma ou outra patologia, mas do “relacionamento fundamental” entre homem e mundo o que está em jogo.

Para o psiquiatra, *angústia* e *culpa* são os fenômenos existenciais de maior relevância para a constituição humana, pois constituem a unidade homem/mundo. Através do par conceitual, Boss busca um novo modo de compreensão da psicoterapia, mostrando que as manifestações até então observadas nas histerias, distúrbios orgânicos, nas chamadas fobias e até mesmo naquilo que se mostra como tédio serve para mascarar a angústia e a culpa e, assim, velar o caráter de desenraizamento humano. Eis como se pronuncia Boss (1973) acerca de um dos fenômenos citados:

Todo tédio comum, desde logo, inclui aquilo que exprime a própria palavra “Lange Weile” – tempo vagaroso, tempo longo, um sofrer do tempo vagaroso, uma secreta saudade de estar abrigado num lugar familiar tão almejado quanto inacessível, por uma pessoa querida e distante. Mas, no grande e profundo tédio das atuais neuroses do vazio se esconde tal saudade; se esta não fosse repelida e reprimida com extrema força, ela deixaria eclodir o reconhecimento da perda de todo e qualquer enraizamento (p. 17).

Como se depreende daqui, é através da angústia e culpa que o homem aparece em meio às “atuais neuroses do vazio”, e a isso podemos também chamar, conforme o autor, “neurose do futuro” em nosso século, a qual encobre a culpa e a angústia, que constituiriam o sentido mais próprio do homem. A neurose do tédio ou do vazio afasta o homem de si, de sofrer o tempo vagaroso, a saudade de se sentir abrigado nas atividades ininterruptas diárias. Esse “diagnóstico” ecoa as teses sobre a familiaridade e a decadência, como vimos em *Ser e tempo*.

É por serem de imprescindível importância para a tese básica de sua Daseinsanálise, de que o homem adoece porque existe, que esses fenômenos/existenciais, angústia e culpa, aparecem do início ao fim das 77 páginas do texto, como eixo fundamental para a psicoterapia: eles mostrariam a formação da doença existencial do homem.

Consequentemente, diante desse “diagnóstico” baseado em Heidegger, através da angústia e da culpa Boss procura compreender a formação da doença e sua forma de tratamento/análise mediante uma psicoterapia que fuja dos modelos naturais científicos desenvolvidos a partir do cartesianismo. Nessa perspectiva, não se trata apenas de que

conceitos filosóficos e teológicos passam a ser tomados como existenciais; angústia e culpa passam a fazer parte de uma existência que não explica mundo, mas que é mundo e se compreende como existência lançada. É justamente no compreender-se que os existenciais se tornam “palpáveis” para a consideração dos psicicamente doentes, conforme Boss (1975):

Entretanto, onde o domínio da angústia e da culpa é imediato e palpável, revelando-se onipresente, é no âmbito dos psicicamente doentes. Quase todos os que procuram o psiquiatra estão sendo intimamente corroídos, declarada ou veladamente pela angústia e pela culpa (p. 15).

Fazemos um parêntese e chamamos a atenção dos leitores para palavra “declarada”, que aparece no trecho citado. Esta dissertação busca investigar o âmbito da linguagem nas vertentes terapêuticas da Psicanálise e Daseinsanálise. Com isso em vista, notamos que, nesse texto de Boss, a passagem que mais se aproxima da fala/linguagem como manifestação terapêutica é essa, na qual ele diz que os existenciais são palpáveis naqueles que estão doentes, pois são eles que procuram a ajuda psiquiátrica e para os quais a angústia e a culpa estão *declaradas* ou veladas. Diante disso, abrimos a pergunta: O que significaria tal “declaração”, para Boss? Embora tenhamos colocado “declarado” como possivelmente referindo-se ao dito, parece referir-se àquilo que é manifesto/mostrado no sentido de desvelado/manifesto. Diante disso, como se tornariam palpáveis os *existenciais* que estão velados, sem algo que os trouxesse à tona? Seria por meio do dito que o velado pode se mostrar enquanto velado numa fala que vacila/repete?

Está clara a recolocação da investigação de angústia e culpa no processo terapêutico; o que não fica claro é de que modo acontece a manifestação destes existenciais no cenário da clínica fenomenológica. Seria pela fala? Pelos gestos? Por impressões?

Ainda nas primeiras páginas do livro, o psiquiatra critica os modelos cientificistas que explicaram o que ele já toma como existenciais através de disfunções fisiológicas, orgânicas, psicológicas. A denúncia é explícita: angústia e culpa foram levadas em consideração sob manifestações como convulsões e paralisias, os chamados ataques histéricos. Com o avanço dos estudos, passaram a ser percebidas manifestações cada vez mais silenciosas, conforme Boss (1975):

Há tempos os sentimentos de angústia e culpa dos nossos pacientes se recolheram em proporção cada vez maior para o esconderijo do interior do corpo e daí somente falam na linguagem estranha dos assim chamados distúrbios funcionais cardíacos, gástricos, intestinais e de outras neuroses orgânicas (p. 17).

É muito relevante, para a presente dissertação, que Boss entenda a *manifestação* como “linguagem estranha” dos distúrbios funcionais ou daquilo que chamamos das doenças psicossomáticas. Isto, aliás, reforça algo de que já suspeitamos quando, pouco acima, pensávamos as “declarações” dos doentes sobre sua angústia e culpa se expressando por meios não lingüísticos. Posso declarar minha culpa sem dizê-la, posso estar “consciente” dela e não a dizer. Mas agora vemos que Boss enxerga distúrbios orgânicos e manifestações somáticas como “linguagem”. A queixa é um mostrar, mas justamente ela mostra, para aquele que escuta propriamente, o que não vê. Mas é isso que não vê angústia e culpa que faz ver o que então é urgente “dizer” ou “mostrar”, o ‘tedio e o vazio. Por isso, na sequência, Boss denuncia as “neuroses atuais”, das quais ressaltamos a “*queixa*”: “Em todo caso, o número crescente daqueles doentes que só sabem se queixar da insensatez vazia e tediosa de suas existências, não deixa mais dúvida em nenhum médico psiquiatra [...]” (BOSS, 1975, p. 17).³⁰

A queixa é então a forma de manifestação das “neuroses atuais” na clínica. No reclamar do tédio e do vazio escondem-se a angústia e a culpa; é a *queixa* do vazio e do tédio que *revela*, para aquele que escuta propriamente aquele que não consegue compreender tudo que “fala”, a condição verdadeira do homem: o estar desabrigado, desenraizado, o deixar de pertencer à familiaridade do mundo no qual se sente aconchegado. Caso não houvesse essa barreira que se mostra na “queixa”, o paciente beiraria o caos ao sentir como condição própria de sua existência a angústia e a culpa, ver-se-ia frente a um precipício ou um “caminho difícil”, como na experiência apresentada no conto de Hermann Hesse, utilizada no final do capítulo anterior.

Parece, pois, que, seguindo a *analítica existencial* heideggeriana, Boss encontrou na angústia a possibilidade de compreensão própria de si mesmo, ou seja, um caminho para enfrentar e assumir o sentimento de ser estrangeiro no mundo “familiar”, que abriga todas as possibilidades, mas por elas esconde esse caráter de pura possibilidade. A culpa é elevada por Boss à condição de existencial fundamental, com a angústia, pois o paciente sente-se culpado por ter se deixado levar a essa condição de desamparo, de falta, a condição de devedor. Ele procura saber o que deve, e como pagar a dívida. A queixa mostra àquele que escuta que o queixoso também escutou, mas não tem forças para enfrentar *propriamente* sua condição de culpado, da qual quer se libertar, pagando (e, nisso, escuta *impropriamente* a si mesmo).

³⁰ As manifestações desses existenciais fundamentais nas doenças psíquicas foram, no decorrer da história clínica, atribuídas à fisiologia, ou seja, a distúrbios funcionais orgânicos. Isto o próprio Freud já indicava, aliás, em sua *Autobiografia*, quando afirma que, quando utilizava o método sugestivo de Breuer, a preocupação era apenas com a observação e descrição do que aparecia (FREUD, 2011, p. 97).

A angústia mostra a condição mais própria do ser-aí, condição de toda possibilidade, de todo vir a ser e falta de qualquer determinação, de qualquer abrigo. No vazio, o ser-aí doente se sente devedor, *sabe que não sabe* como pagar sua dívida e ainda insiste em supor que pode paga-la; não sabe ou não admite que não tem como esgotar a possibilidade e se determinar como algo pronto, com sentido determinado, pois foge, precisamente, a assumir-se como poder-ser, existencialmente “lançado”.

Observamos que Boss (1975) faz o mesmo movimento hermenêutico de *Ser e tempo* para falar sobre a formação e tratamento psicoterapêutico dos psicicamente doentes; resgata os vários modos mediante os quais a “tradição” explicou a culpa (como observamos na teologia, nas relações familiares mais usuais, nas teorias técnicas e naturalistas). Assim, Boss nos leva a entender que o próprio “meio explicativo”, a tradição histórica na qual o homem se conhece, pode ser a manifestação de angústia e culpa, mas justamente quando elas são negadas por uma acusação ou por uma explicação causal. É isso que se vê na passagem abaixo:

De imediato os sentimentos de culpa não podem ser distinguidos tão facilmente do medo de castigos. Durante muito tempo vemos os nossos filhos se tornarem conscientes de culpa apenas quando não cumprem uma ordem ou quando transgridem uma proibição e por isso, com razão, esperam um castigo. No entanto também mais tarde a culpa e o medo do castigo ainda continuam intimamente ligados. Mesmo atrás da obediência que os seres humanos devem a seus deuses ou a seu deus, continua o medo de castigos infernais (BOSS, 1973, pp. 28-29).

A construção do sentido de culpa como dívida objetiva, originada de um erro (de um fato), uma omissão, uma desobediência ou de determinada deficiência física ou moral pretende sempre ligar a culpa ao que é exterior, ao que exerce algum tipo de poder, mesmo se essa fonte for “inexplicável”. Sobretudo, essa construção do sentido de culpa como falta objetiva, que, conforme o trecho acima, relaciona-se ao castigo, à expiação dos pecados, pode levar também a determinar a culpa por uma causa anterior, o que onticamente “vem antes”, como o Pecado original, Deus, pai, mãe, o Estado. Tais perspectivas mantêm a culpa, o medo e o castigo interligados; se estou em dívida com algo/alguém, sofrerei a pena ou o castigo; em decorrência disso, sinto medo, pois não é certo o tipo de pena, castigo ou provação que me será destinado. Sou culpado e, para pagar minha dívida, algo ruim, doloroso, difícil deve ser enfrentado.

Ao desvincularmos a culpa dessa explicação ôntica de causa e efeito, porém, ou seja, tomando-a, como Boss a partir de Heidegger, propriamente, logo notamos que, enquanto tal,

a culpa não é meramente “causada”: se a criança fez algo que levasse um dos pais a castigá-la, se o fiel se esqueceu de fazer uma oração na noite anterior à morte de sua esposa, isso pode gerar “uma” culpa, mas não “a” culpa. É o que afirma Boss:

[...] o próprio poder-se-sentir-culpado dos humanos, permanece em cada fenômeno de culpa, num estar-culpado autóctone de originalidade e essência próprias. Se não pertencesse do ser humano o poder-ser-culpado como tal, como um traço básico, próprio e totalmente original, jamais um pai poderia tornar consciente de culpa um filho obstinado, nem um sacerdote um fiel omissa [...] (BOSS, 1975, p. 68).

Como vemos, a associação entre culpa e erro, entre culpa e redenção (pelo castigo ou pelo pagamento), nas suas mais diversas possibilidades, passa por cima de que o ser-aí se lança *originariamente* como ser-culpado, ser de falta, e se não fosse assim não haveria queixas como as que caracterizam a época e que levam, “sem motivo” aparente, tantas pessoas a pedirem ajuda ou a sucumbirem. Se o “estar-culpado” é “autóctone”, ou seja, originário, constitutivo, então culpa e angústia não devem ser explicadas *a priori* interpretadas ou relacionadas a causas escondidas, pressupostas como determinadas, como objetivas. O que há, para Boss, no que mostra a influência exercida pela leitura de Heidegger, são angústia e culpa *constitutivas*, das quais dependem o sentido e a compreensão das “doenças psíquicas”. Pode-se arriscar dizer que estas são modos de ser nos quais se revela a força dos mesmos existenciais que queremos velar. Na sua interpretação derivada, decadente, cada angústia tem um “*de que*” do qual tem medo e um “*pelo que*” ela teme. O medo “*do que*”, porém, está fundado no “medo” de descobrir-se enquanto possibilidade, *ser-aí*. O fundo de cada angústia é a extinção *desse* estar-aí.

Se recordarmos que Boss propôs a “*neurose do tédio*” como neurose do tempo vagaroso, então a angústia se liga a esse “peso” por ter que cuidar do que não se alimenta de novidades, o que não se dispersa em curiosidade, ambigüidade, falatório, ou medo e culpa “*ônticos*”. Segundo o psicanalista suíço, os conceitos fundamentais de todas as Psicologias, psicopatologias e psicoterapias estão comprometidos, mesmo aqueles que tentaram romper com a doutrina psicanalítica, pois de uma forma ou outra a que chama de *pensamento técnico freudiano* continua. Toda clínica que se estrutura na descrição e classificação dos fenômenos é falha, seja nas suposições de que os fenômenos observados são causados por fenômenos ocultos, mas discerníveis mediante uma técnica, seja na substituição do termo psique por alma, sujeito, pessoa, inconsciente.

A “libertação” frente à (e não “de”) angústia e culpa e a superação própria da doença de “neurose futura” dependem de que primeiro sejam assumidas pelo próprio psicoterapeuta. Para Boss, não há como ser psicoterapeuta sem uma decisão por abrir-se ao caráter constitutivo de angústia e culpa. O mesmo valerá para pacientes “psiconeuróticos”: eles devem compreender a opressão da culpa e da angústia como sua raiz essencial. É o que enfatiza Boss: “As visões da essência da angústia e culpa humanas de que tratamos até agora podem se tornar os fundamentos básicos da libertação psicoterápica dos pacientes das amarras de seus sintomas psiconeuróticos” (BOSS, 1975, p. 41). No entanto, há uma dificuldade final: como Boss entende essa libertação?

O que Boss afirma a respeito da “libertação” é em primeiro lugar negativo: ela *não* tem caráter intelectual, ou seja, não é uma tarefa a ser cumprida pela razão como cumprimento de uma máxima, um dever imposto, não pode ser dogmaticamente prescrita como um valor. A tarefa do psicoterapeuta é “remover” a cada vez um obstáculo pequeno, que impede a abertura essencial de culpabilidade e angústia. Se pensarmos nos existenciais heideggerianos, poderíamos dizer que, ao remover os pequenos obstáculos, estaria aberta a *possibilidade* da compreensão do existir “em dívida” como modo de ser, que deve ser reconhecido e assumido em uma decisão por si mesmo, ou melhor, pelo *si mesmo*. Porém, não está claro se Boss tem em mente a mesma coisa, na parte positiva de seus esclarecimentos. Parece permanecer uma confusão, pois os termos com os quais se expressa por vezes fazem lembrar a substituição que Binswanger operava, entre cuidado e amor: “Meta mais alta da psicoterapia é sempre a abertura dos nossos pacientes para a capacidade de amar e confiar, a qual permite superar toda a opressão da angústia e da culpa, como sendo meros mal entendidos” (BOSS, 1975, p. 43). Poderíamos entender que a liberação da opressão seria a modificação de uma tonalidade afetiva impessoalmente angustiada por um assumir próprio e decidido da angústia. Mas quando Boss afirma que angústia e culpa se mostrariam como “meros mal entendidos”, parece elidir a condição constitutiva de ambas.

Percebemos essa dificuldade aparente dos representantes mais significativos da Daseinsanálise em compreender os fundamentos da ontologia fundamental de *Ser e tempo*. Por isso, se queremos compreender em que medida a Psicanálise de Freud mantém aberta a possibilidade de apontar para uma fala própria, para uma compreensão autêntica do si mesmo, devemos agora ouvir o diálogo entre Heidegger e Boss. Esse diálogo será nossa fonte para a escuta das críticas à Psicanálise, que resultam na recusa heideggeriana das teorias de Freud e na necessidade de uma Daseinsanálise, segundo pensaram Binswanger e Boss.

2.3 ZOLLIKON: HEIDEGGER E A DASEINSANÁLISE

O que ficou conhecido como *Seminários de Zollikon* constitui-se de encontros que se deram na cidadela suíça de Zollikon, contemplando um grupo grande de participantes, que variava entre 50 e 70 pessoas, entre os quais psiquiatras, psicólogos e assistentes de psiquiatria. Tais encontros, que inicialmente ocorreram no grande auditório de Burghölzli, da Clínica Psiquiátrica da Universidade de Zurique e depois foram transferidos para a casa de Medard Boss, foram registrados em protocolos e depois reunidos à correspondência de Boss com Heidegger, sendo posteriormente publicados (em 1987) sob o título de *Seminários de Zollikon*.

O primeiro dos mencionados seminários ocorreu em 8 de setembro de 1959. Desde a resposta inicial heideggeriana à primeira carta de Boss, datada de 3 de agosto de 1947, até o primeiro seminário, decorreu, pois, um longo intervalo de doze anos. Durante esse período, apenas no ano de 1958 não há registro de trocas de cartas entre Boss e Heidegger. Notamos, também, que desde o primeiro encontro, em 1959, até o segundo, ocorrido entre 6 e 9 de julho de 1964 passaram-se três anos e dez meses, intervalo que não suspendeu a correspondência entre o psiquiatra e o filósofo.

Até onde se sabe, a proposta de Heidegger para os seminários era mostrar aos participantes, acostumados com o modelo clínico científico, “mecanicista”, comportamental, psíquico, que há outra proposta de compreensão do existir humano, a qual leva em conta a análise existencial elaborada em *Ser e tempo*. Esse modo inovador da compreensão da existência inicia com a destruição da metafísica tradicional – abordada no início deste trabalho. Durante os primeiros encontros em Zollikon, Heidegger deixa claro que há uma acentuada dificuldade do grupo em aceitar a compreensão do homem sem estruturas, sem determinações, um homem que não habita em uma sede, numa razão fechada, que não é ‘sujeito de propriedades’ (FEIJOO, 2011).

Os participantes insistiam em compreender o ser-aí através de explicações redutoras, causais; procuravam “visualizar” o ser-aí através das lentes deterministas de causa e efeito, típicas do modelo científico-natural, ou seja, buscavam encontrar fundamento em uma “coisa”, cujo “funcionamento” pudesse ser descrito, previsto e controlado. Era para eles impossível compreender o ser-aí como abertura não fundamentada em categorias. Visto isso, Heidegger conseguiu identificar a dificuldade dos participantes, conforme ele mesmo aponta: “Aprendi a reconhecer onde está o principal obstáculo que lhes dificulta, senão impossibilita

ver um simples fenômeno fundamental, que, quando é visto deixa aberto o âmbito em que começa o meu pensar” (HEIDEGGER, 2009, p. 101).

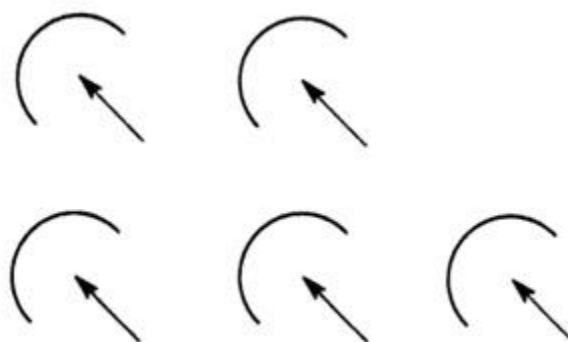
Diante da dificuldade observada, entre os participantes, em compreender o modo de ser do *ser-aí* sem o apoio de uma “alma”, “psique”, “sintomas”, o filósofo inicia por uma retomada da *diferença ontológica*, a fim de tornar compreensível o novo campo de uma analítica sem sujeito. Percebemos que o tema da *diferença ontológica* perpassa, como fio condutor, todos os seminários, ora na conversa com a ciência, ora na conversa com a filosofia tradicional, ora com a Psicanálise. Os *Seminários de Zollikon* têm o objetivo de levar os psicólogos, psiquiatras e assistentes de psiquiatria a superar o pensamento respaldado na causalidade, na substancialidade, rumo ao pensamento que questiona, pela via da hermenêutica existencial, contextos ontológicos de sentido nos quais aparecem os fenômenos humanos.

Efetivamente, tendo em vista a interpretação ontológica e a concepção de metafísica heideggeriana, a compreensão conjunta de “homem, sujeito, razão” aparece ligada às teorias científicas, como se o ente assim indicado fosse, contraditoriamente, um “objeto”, uma coisa de significação determinada. Na modernidade, em especial, segundo Heidegger, o saber é tido como ciência; não temos o aprofundamento e a pergunta pelo contexto de aparecimento deste saber, a ciência não está preocupada com o contexto no qual ela mesma aparece como única forma do saber válido, que determina o modo de ser dos entes. A preocupação científica é redutiva, enquanto que Heidegger aponta para a necessidade de perguntar como se abre o esquema, elevado a único saber, de um sujeito *que conhece* o objeto através da *representação*. A insistência de Heidegger é justamente fazer notar que a analítica existencial oferecida pela ontologia fundamental de *Ser e tempo* permite compreender o acesso dos entes ao sentido, para além da representação, a partir daquele ente privilegiado que carrega nele o sentido de ser, abertura para toda possibilidade de conhecimento, fala e interpretação.

Por isso, no primeiro seminário com Boss, ocorrido no dia 8 de setembro de 1959, Heidegger inicia a aula com um esquema desenhado na lousa, que busca ilustrar o *ser-aí* (*Dasein*). A partir do esquema, diz:

O que o existir enquanto *ser-aí* (*Dasein*) significa é um manter aberto de um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e que se lhe fala a partir de sua clareira. O *ser-aí* humano como âmbito de poder-apreender nunca é um objeto simplesmente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação (HEIDEGGER, 2009, p. 33).

A afirmação pretende mostrar aos participantes do encontro que a compreensão da existência humana, sob orientação ontológico-fundamental, não é a de uma *res* fechada em si mesma, não busca alcançar a verdade acerca de como se deixam compreender o homem e as coisas; conforme o desenho riscado na lousa, durante esse encontro, o filósofo alemão mostra que *ser-aí* é pura possibilidade de abertura. Esta, por sua vez, é a projeção desse “ente” para *fora*, para o *aí* constituinte do *ser-aí*, o qual existe apenas como abertura de mundo, ou seja, ‘junto a’ e ‘com’, como tempo lançado (História). Heidegger expressa ele mesmo o propósito de sua esquematização gráfica: “A finalidade deste desenho é apenas mostrar que o existir humano em seu fundamento essencial nunca é apenas um objeto simplesmente presente num lugar qualquer, e certamente não é um objeto encerrado em si” (HEIDEGGER, 2011, p. 33). A partir de todo o exposto até aqui, podemos avaliar que Heidegger chama a atenção para recolocar o existir humano sob outra perspectiva, que não aquela da metafísica tradicional³¹; a nova base fornecida pela analítica existencial entende o existir humano como poder-ser, faticamente lançado nos projetos cotidianos do *aí*. O *ser-aí* é seu próprio fundamento, seu “si mesmo” é pura possibilidade como *ser-no-mundo*. Se esse modo de ser é nomeado “existência” (ex = para fora) a cada instante *ser-aí* se lança como possibilidade de sentido para si e os entes que o encontram. O esquema, traduzindo a experiência do *ser-aí*, foi o que ofereceu Heidegger num esforço por tornar compreensível o que seja este ente, e que mencionávamos há pouco:



(HEIDEGGER, 2009, p. 33)

Se olharmos o desenho, perceberemos que, na parte que seria a base da “seta”, não existe referência ou solo, ou seja, não existe o fundamento ou centro de referência. Notamos, então, que não há uma “sede” desde onde o existir humano tenha partido. O que se nega é

³¹ Entende-se “metafísica”, neste momento, como a filosofia que se desenvolve alheia à diferença ontológica e que pergunta apenas pelo ente supremo ou pelo ente enquanto ente.

justamente aquele âmbito em geral representado (pela metafísica), de um sujeito que sai de um determinado “local” (seu si mesmo, uma “interioridade”), projeta-se no mundo e depois retorna, em movimento reflexivo. Não há um “interior” de onde surjam determinações ou onde ele pode encontrar ferramentas que o levem a explicar “as coisas exteriores” de modo concreto e acabado, como representações. Podemos pensar também que essa abertura nos traz a ideia de que não há uma “natureza humana”, uma natureza que regule o modo de ser desse ente, já que a flecha pode apontar para a abertura, o arco aberto do “mundo”, não para algo fechado.

Fundada nessa concepção heideggeriana, a Daseinsanálise, em sua abordagem clínica, pretende pensar as questões humanas trabalhadas pelos psicólogos e psiquiatras desde um âmbito não-metafísico, não objetivante. Torna-se manifesta a importância de colocar o fenômeno, e não uma concepção pré-fixada de seu “o que”, no primeiro lugar da visada, bem como a atenção minuciosa que o psicólogo ou psiquiatra precisa manter presente frente ao fenômeno, que surge na fala, na linguagem com a qual a história do paciente se encontra consigo mesma. Heidegger ressalta o cuidado que devemos ter para que seja nomeado apenas o que se mostra ao olhar, tomando como referência o ser, e não os aspectos externos. Devemos evitar, assim, compreender aquele que se mostra a partir da mera sensação ou de noções prévias, por opiniões, ideias preconcebidas, hipóteses sobre sua constituição de *res* ou grupo de estruturas (mesmo que estruturas “da psique”). Consequentemente, trata-se de metodicamente rejeitar todo comportamento ou teoria que tendam a encapsular e entificar o existir humano, concebendo-o como algo dado, como objeto, abortando a liberdade originária da experiência do ser-aí (HEIDEGGER, 2009, p. 33).

Mas o que chamaríamos aqui de liberdade originária do ser-aí? Tal experiência se caracteriza por meio do fenômeno da transcendência. Esta é estrutura própria ao modo de ser do ser-aí. O modo de ver filosófico fundamental, tal como proposto pela Fenomenologia, consiste em saltar para o contexto da transcendência para acompanhar e descrever o que se dá em sua fluência; assim supera-se a visão metafísica que busca um solo explicativo (FEIJOO, 2011). É essa postura ontológica que Heidegger pretende mostrar ao público dos seminários, e o que ganha expressão nessa passagem seleta:

[...] filosofar é transcender expresso. Agora veio à tona que o problema do próprio ser só é possível com base na visão de mundo como postura; pois somente um ser-no-mundo que se determina fundamentalmente como confrontação com o ente na totalidade pode e precisa colocar a pergunta pelo ser (HEIDEGGER, 2008, p. 424).

No transcender acontece o ser-aí como ser-no-mundo, como abertura para os entes. Assim, como nos mostra a passagem citada, a confrontação com o ente e a pergunta pelo ser são “essenciais” ao ser-aí, mesmo que ele em princípio nunca o veja. Na tentativa de significar e significar-se, de interpretar e interpretar-se, o ser-aí, porém, vai tecendo sua “teia” vivencial, na qual, inclusive, já nasceu envolvido. Nessa confrontação insistente e incessante o ser-aí corre o risco de amarrar “nós” que não dão sustento a essa “teia”. Um exemplo disso acontece diante da dificuldade em significar seu “momento” presente. Ela acontece como a procura por significações objetivantes que expliquem, que determinem, tentando restringir o movimento do vir a ser, do livre projetar-se (FEIJOO, 2011).³²

Diante do que foi dito, chamamos a atenção para o diferencial que a palavra “*análise*” recebe no programa filosófico heideggeriano (quer dizer, com vistas à assim chamada Daseinsanálise), ganhando um sentido completamente diverso daquele utilizado na modernidade, e especificamente nas ciências humanas. Ao longo de toda a modernidade, e notadamente nas ciências, análise significa predominantemente a decomposição do fenômeno em elementos, em forças entre outras forças, perdendo-se assim de vista o fenômeno, “explicado” por suas partes (causas, leis, materiais constituintes) (KAHLMAYER-MERTENS, 2014b). Nessa concepção de análise, trata-se com maior ênfase das causas e de seus possíveis efeitos, ou melhor, entende-se o fenômeno como o dado enquanto efeito de certas causas. Para as ciências que buscam a terapêutica de patologias psíquicas, trata-se, então, de análise do caráter, da personalidade, do sintoma, da patologia, análise estrutural, sistêmica, entre outras, mas nunca de análise da existência lançada, da abertura de um ser-no-mundo (FEIJOO, 2011). Nessa busca exacerbada por uma explicação causal, decompõe-se o fenômeno, a tal extremo que o ser-aí é perdido de vista no seu todo. E é assim que Heidegger entende as limitações do esforço freudiano:

[...] o que Freud entende quando ele fala em análise? [...] Tratar-se ia, então, de uma recondução aos elementos no sentido de que os dados, os sintomas são decompostos em elementos, na intenção de explicar os sintomas pelos elementos assim obtidos. A análise no sentido freudiano seria, pois, uma recondução no sentido da decomposição a serviço da explicação causal (HEIDEGGER, 2009, p. 152).

³² O enfrentamento do atual não consegue fugir para a fixidez do “passado”, e por isso a abertura e jogo no porvir exige que o presente seja também determinado, fixo, rígido. Procura uma “substância” que veio do passado, um cadáver tranquilizador: assim o ser-aí *se* diz como ente dado: “sou esquizofrênico”, “sou triste”, “sou sentimental”. Tomando-se a partir desses “rótulos”, dessas “descrições” de objeto pré-conhecidas pelo médico ou analista, perde-se justamente o caráter de abertura. Faz-se necessária, portanto, a condução de uma análise (“destrançamento”) dos “nós”, por parte do próprio *ser-aí*, que contaria, para isso, em certos casos, com a tarefa do daseinanalista.

Logo após esta passagem, informa o texto dos *Seminários de Zollikon*, nosso filósofo retoma o conceito de análise em seu uso e sentido mais antigo, grego, utilizado por Homero no segundo livro da *Odisseia*, que se refere à tarefa que Penélope cumpre todas as noites ao desfazer as tramas que tecera durante o dia. Análise significa, ali, o desfazer de uma trama, o que em grego significa também “soltar” – por exemplo, soltar as algemas de um preso, libertar alguém da prisão. Esse desfazer as tramas não se refere à tarefa de divisão em partes a fim de procurar causas ou explicações (eficientes, formais, materiais ou finais) para cada uma delas; “desfazer” significa reencontrar o lugar/contexto no qual aparecemos como ente privilegiado, o sentido em que nos reconduzimos para nosso próprio, como Penélope, que desfaz as tramas tecidas para não se afastar da possibilidade de Ulisses. (FEIJOO, 2011).

Neste sentido, a *Daseinsanálise*, enquanto clínica fenomenológico-existencial, cumpre o papel de encaminhar o *ser-aí* para o “destecer” (= desfazer as tramas) de suas experiências existenciais formadas por “nós” mal dados através do modo como significamos a existência. Assim: “[...] é o tecer e destecer da trama da existência que articulamos a partir do horizonte fático sedimentado em que nos encontramos” (FEIJOO, 2011, p. 58).

Este encaminhar é um trabalho de recondução à abertura de possibilitação ontológica, ou seja, ao ser do ente. Tal movimento, se não acaba com a possibilidade de haver questões de causa e efeito (esses conglomerados de relações ônticas), ao menos reconduz o ser-aí à liberdade e ao peso próprio de seu modo de ser, que reside em “ter que ser” responsável pela abertura *de sentido*. É, portanto, propósito da analítica heideggeriana trazer evidência à unidade originária da capacidade de compreensão. Deste modo, conforme aponta Feijoo (2011), *Daseinsanálise* não será decomposição de sintomas aparentes, e sim recondução a uma atitude fenomenológica que remete o ser-aí à sua unidade ontológica fundamental (*ser*) de abertura. Como tal, o ser-aí pode comportar tudo que lhe vier ao encontro, sendo, então, a clareira, já que *ilumina* (dá âmbito a) isso que lhe vem ao encontro. Nesta esteira, os existenciais, como *ser-em*, *mundanidade*, *impessoal*, *ser-com*, *ser-junto-a*, espacialidade, cotidianidade, decadência, angústia, voz da consciência, ser-para-a-morte e outros, que apontam para o *cuidado* e a *temporalidade originária* e nos põem atentos ao tema da fala autêntica e do si próprio, *não indicam partes, características ou faculdades* determinadas de um ente simplesmente presente, não são causas de comportamentos patológicos nem são causados por ocorrências ônticas, não podem ser meramente deduzidos e explicados a partir de um “mundo objetivo”, pela Física, pela Psicologia ou pela Filosofia, e também não indicam ou provêm de algo que transcende a condição de ente (um mundo das Idéias, um

deus). São, antes, possibilidades de um ente que em sua abertura fundamental é possibilidade, é *ser-no-mundo*, e não um ente entre outros no mundo; os existenciais são, por isso, *possibilitações de sentido* para a tarefa interpretativa que é o *cuidado*, o cuidar do sentido de seu ser e do sentido de ser dos outros, sejam outros como ele, ou sejam “outros” cujo modo de ser mostra-se como o de utensílio, organismo vivo, objeto de ciência etc. (DASTUR, 2002).

Com a nova proposta que a *Daseinsanálise* constitui, podemos vislumbrar a *análise* clínica por um viés diferente daquele das ciências naturais; afinal, vê-se com clareza que estas explicam o comportamento por meio das relações de causa e efeito, que circunscrevem os métodos e instrumentos utilizados para a “calculabilidade” da natureza e do homem. Vimos que as ciências trabalham com o homem como um dado, como objeto estático e dicotômico (alma/corpo, interno/externo, razão/sentidos etc.) sendo que o ponto determinante, causalmente objetivo, é o sensível, o corporal-orgânico, seja o mundo circundante que chega pelos sentidos, seja o mundo mental que chega como imagem, memória, desejo etc., do qual partem as determinações para a “reação” interna. Como se o que abala sempre viesse de antes e de fora daquele que compreende e fala, e como se essa fonte tivesse que ser fixa, coisal, causal. É o que aponta Binswanger (2013): “[...] na ciência natural, tudo parte da e se constrói sobre a percepção sensível, externa ou interna [...]” (p. 100). Temos, assim, uma teoria científico-natural que “explica” as percepções como algo que se constitui a partir de elementos psicológicos, biológicos, cerebrais, e tudo isso conforme a atitude metafísica da distinção sujeito/objeto.

É, então, por meio da Fenomenologia que a *Daseinsanálise* se propõe repensar e refazer o procedimento analítico-clínico, ou seja, perceber o “homem” que nos vem ao encontro não mais como sujeito, psique, um emaranhado de estruturas, algo dado, passível de explicações conclusivas. O pensamento de Heidegger abre a possibilidade de compreendermos aquele que nos vem ao encontro como *existente*, como abertura de possibilidades, fluxo de acontecimentos que se dá sob a “forma” de mundo, história, sendo ontologicamente *com* (outros como ele).

Temos, assim, não mais um arcabouço de técnicas prontas a serem aplicadas a determinados casos, a determinados problemas, a determinadas pessoas, mas antes de tudo a possibilidade de deixar que o fenômeno do homem se mostre como ele é (BOSS, 1975). E mais, o comportamento próprio deixa o ser-aí tornar-se livre para ser, lançar-se e buscar-se

autenticamente.³³ No caso de uma análise psicoterapêutica, para que isso aconteça é imprescindível que o analista primeiramente se compreenda como ser-aí e abandone a visão construída de uma análise que estabelece resultados, efeitos, diagnósticos. Destarte, é assim que:

[...] iremos caminhar para podermos pensar em uma Psicologia sem objeto, sem substância, enfim sem eu e sem psiquismo [...] acreditamos ainda que toda e qualquer formulação teórica em Psicologia acaba por encobrir aquilo que é mais originário na existência (FEIJOO, 2011, p. 34).

Uma Psicologia “sem eu e sem psiquismo” parece distante do que conhecemos por esse nome, mas devemos lembrar que nosso entendimento usual da palavra está atravessado pelo contexto moderno e científico, no qual o psiquismo é tomado como algo presente e determinado, com suas leis fixas. Assim se vê na proposta de Feijoo (2011), que se mescla à da Daseinsanálise, pretendendo des-encobrir o modo de ser do “ente que nós somos”, para fora das representações substanciais e objetivantes da “psique humana”.

Tendo apresentado o modelo de explicação e compreensão dos acometimentos existenciais, na caracterização geral da Daseinsanálise, colocamo-nos a investigar como é compreendida a linguagem própria do ser-aí como estrutura fundante de acesso para o *si mesmo próprio*. Ou seja, é nossa tarefa indicar *como podemos compreender a linguagem/fala autêntica numa Psicologia fenomenológica*, ou seja, numa psicologia não mais fundada sobre as noções de sujeito, comportamento humano, causa, representação de mundo. (FEIJOO, 2011). Portanto, deveríamos perguntar: como podemos fugir de uma fala construída por sistemas e categorias e compreender o ser-aí, que é sentido de ser através da linguagem, temporalidade, interpretação e compreensão de si, de si com os outros e de si com o mundo? Uma pista para responder a essa pergunta complexa nos é dada por Heidegger (2014): “A plena abertura do “aí”, que se constitui de compreender, tonalidade afetiva e decadência, articula-se com a fala” (p. 436). O desenvolvimento desse tema é o que se verá no tópico seguinte.

2.4 FALA AUTÊNTICA E TEMPORALIDADE ORIGINÁRIA COMO CONDIÇÕES FUNDAMENTAIS PARA A DASEINANÁLISE

³³ Cf., a respeito, o par. 60 de *Ser e tempo*, sobre o ser-aí decidido. Em especial, deve-se notar as menções à “fala silenciosa da consciência” decidida, que pode “tornar-se a ‘consciência’ dos outros”. (HEIDEGGER, 2014, pp. 378, 379, respectivamente).

No primeiro capítulo desta dissertação, no qual tratamos a diferenciação entre a explicação científica do homem e a compreensão proporcionada pela *analítica existencial*, observamos que as ciências positivas tendem a uma interpretação abstrativa, redutiva, generalizadora e pautada em hipóteses e objetificações que acabam por restringir o “fenômeno humano” que Heidegger apresenta, em sua feição mais originária, como ser-aí. Notamos que, sob o modelo das ciências naturais, as *explicações* fornecidas pelas “Psicologias” acabam por fazer movimento contrário àquele que Heidegger propõe e, assim, em vez de favorecerem uma elucidação da essência do humano, acabam por encobri-la ainda mais, ou seja, levam o ser-aí, que tende em princípio a se colocar no impróprio, na não verdade, a meramente retomar-se desde a *decadência*. (KAHLMAYER-MERTENS, 2014a).

Já mostramos, neste trabalho, que – segundo a visão fenomenológica heideggeriana – existir significa ser para adiante ou para fora (literalmente um “*ex-sistere*”), e esse ente (o ente que nós somos) só se determina por meio do assumir de suas possibilidades de ser e de seu ser como ser de possibilidades (poder-ser). Logo, ser-aí é o estar aberto ao poder-ser. O modo de ser do ser-aí é na abertura de seu mundo se nomeia, pois, existência; assim, o ser-aí é, sempre e a cada vez, na abertura da *existir*, em uma *faticidade* específica e já *decaído* em meio aos entes, mas mesmo assim sempre, “essencialmente”, como poder-ser, lançado. Com o poder-ser, aponta-se já para a temporalidade intrínseca à existência. A fala (*Rede*) do ser-aí, isto é, seu modo de existir como testemunha de si mesmo, está, por sua vez, também diretamente ligada à *temporalidade*. (DASTUR, 1997).

Porém, diversamente de como pensamos aqui, ontológico-existencialmente, a temporalidade, ela é geralmente abordada pelas terapias psicológicas como o que, se “normalizado”, promoveria um “caminho seguro” para que o *sujeito* mergulhasse ainda mais na constância impessoal de seu mundo, sentindo-se, por isso, “bem”, “saudável”.³⁴ Segundo as diretrizes tácitas do impessoal, o homem é interpretado como um ente presente no mundo, entre outros. Sua “realidade” mais básica é o estar-presente aí, dentro ou sobre algo também presente e ao lado de muitos entes presentes ou medidos pela presença. Desde essa interpretação mediana, regida pela lógica da objetividade e da “mecânica” de causa e efeito, o tempo ontológico-existencial se torna objetivado, espacializado e divisível em momentos sucessivos, assando a servir de medida para o homem. Diante desse tipo de visão, podemos “contar” o tempo e assim delimitá-lo e observá-lo “como algo”, p. ex. como “antes”, “agora” e

³⁴ Saiba mais a este respeito no §.28 de *Ser e tempo*, de Heidegger.

“depois”. Porém, a pergunta de Heidegger (2009) é: “Como se relaciona o naquele tempo e o depois com o agora?” (p. 65).

Verificamos que as ciências naturais “explicam” o conceito de tempo de forma linear e sucessiva, e assim, ôntica, espacializante. Na modernidade, o tempo passa a ser entendido desde a interioridade do sujeito, tornando-se *experiência* do tempo, forma da sensibilidade, consciência do tempo. Assim, temos o tempo subjetivo, aquele que o *Eu* sente, fisicamente, vivencia ou organiza em sua sensibilidade; a subjetividade do tempo se sobrepõe ao tempo objetivo, e é ela que determina o tempo físico, divisível e, por isso mesmo, mensurável. Diante desta última interpretação do tempo o homem interpreta-se num “movimento”, numa cadeia fechada e generalizada de tempo linear e sucessivo, além de dependente de sua estrutura de sujeito (DASTUR, 2002).

A interpretação de um tempo que está em conexão com uma alma ou um sujeito tem raízes já em Aristóteles, para quem “o tempo é o enumerado no movimento, na perspectiva ao antes e ao depois” (apud HEIDEGGER, 2009, p. 66). O tempo com o qual contamos está determinado apenas na articulação do trato com os entes, pois com o tempo sucessivo medimos os movimentos, a velocidade das mudanças. Disso derivaram-se as apropriações das ciências modernas, que permanecem substancialistas na sua subjetividade e concebem apenas o tempo linear. Tanto a opinião comum quanto o saber estrito das ciências *aceitam* que os entes aparecem e subsistem num espaço tridimensional (altura, profundidade e largura) e num tempo (presente, passado e futuro, que se fundem através de momentos contados, calculados, quantificados). Porém, o que o homem comum (que pode se orientar pelas conclusões científicas) e os cientistas não se perguntam é o que permite falar, questionar, interrogar o sentido de tempo e espaço, os quais parecem estar dados de antemão ao homem. “Exatamente por isso “explicam” o espaço e o tempo apostando na hipótese de que são âmbitos *dados*, eles mesmos “presentes”, assim como os entes “no” espaço e no” tempo. É isso que significa dizer que nós contamos com o tempo. Contamos com o tempo, isto é, estamos de antemão “seguros” de que o tempo se faz presente e disponível. Não precisamos pensar nele, ele é quase que um instrumento, e por isso fabricamos instrumentos que têm a ver com a contagem temporal do movimento. Sobre isso, nos diz Heidegger (2009):

Já conhecemos, pois, o tempo, de alguma forma, quer dizer, relacionamos de antemão com o tempo, e não prestamos atenção propriamente ao tempo como tal, nem à relação com ele como tal. De acordo com esses fatos partimos de uma referência que é a referência de tempo mais conhecida e sempre exequível, isto é, a referência de tempo que nos é proporcionada pelo relógio (p. 69).

A partir de análises críticas frente a essa concepção, entre outras, é que a Daseinsanálise buscará compreender as patologias psíquicas de um ponto de vista fenomenológico-existencial, do homem enquanto *ser-aí* temporal.

Como ser-aí, porém, não é um sujeito cuja razão comporte uma “parte” como a sensibilidade, a temporalidade não é interna, e se liga, autenticamente, a uma passagem para seu fim. Essa “passagem” mostra-se como fala própria ou como fala impessoal: uma fala que se reconheceu enquanto diferença ontológica, dívida, falta, “nada”, silêncio, ser-para-a-morte, ou fala imprópria, construída pela curiosidade e falatório nos quais o ser-aí é só mais um ente entre os demais.

É nesse sentido que buscamos compreender como a fala própria, na Daseinsanálise aplicada ao ser-aí, tem a ver com a interpretação que se faz do tempo existencial, ou, brevemente, como Heidegger contextualiza a noção da temporalidade desde *Ser e tempo* até os *Seminários de Zollikon*, a fim de mostrar a constituição fundamental do ser-aí. Somente essa consideração *ontológica* do tempo possibilita uma hermenêutica-filosófica da existência e, a partir desta, a Daseinsanálise enquanto Fenomenologia clínica (DASTUR, 2007).

De fato, todas as Psicologias tradicionais, como disciplinas científicas, dispensam-se de pensar a temporalidade e pressupõem o tempo como dado, presentificado, linear. Mas sem a pergunta pela temporalidade o ser do homem não é verdadeiramente atingido. Será decisivo pensar, mais tarde, se a Psicanálise se comporta dessa maneira frente ao tempo.

Depois dessas considerações preparatórias, a tarefa que nos cabe é perguntar como o tempo existencial (= *temporalidade*) pode ser assumido na existência, e mais, como é compreendido de modo *próprio* ou *impróprio* pelo homem quando este *interpreta* a si mesmo, aos outros e ao mundo. Nossa “tática” será mostrar como a *interpretação*, que se mostra como fala, pautando-se pelo impessoal, na decadência, liga o ser do ser-aí à temporalidade derivada, sucessiva, linear, e fica assim impedida de compreendê-lo *como ser-aí*. Se Psicanálise ou Daseinsanálise se prenderem a essa temporalidade derivada, não chegam a conceber o ser-aí ou não chegam a viabilizar um modo próprio de chegar a seu ser.

Se o “homem” é “no” tempo, ser-aí é *temporalidade*.

2.5 O DECAIR DA FALA COTIDIANA E A SUPOSIÇÃO DO TEMPO LINEAR

Nesta mesma dissertação, em tópico anterior, (cf. tópico 1.4) abordamos, de modo breve, a decadência (*Verfallen*). Faremos aqui e agora um apanhado. Como foi visto, a decadência é um existencial do ser-aí, ou seja, pertence à constituição ontológica do referido ente em seu existir. Decadência é o modo de ser do ser-no-mundo, no qual este, no início e na maior parte das vezes, se encontra: “Por si mesma, em seu próprio poder-ser si mesmo mais autêntico, o ser-aí já sempre caiu de si mesmo e decaiu no ‘mundo’” (HEIDEGGER, 2014, p. 240). Desde esse modo se pode interpretar e falar (expressar discursivamente) a si próprio (e ao tempo e sua existência). A decadência se refere, portanto, ao modo cotidiano do ser-no-mundo ser e compreender-se e constitui um desvio de seu “si” por meio da ocupação com os entes do mundo e da preocupação com os demais seres-no-mundo; na decadência, o *ser-no-mundo* tende a “fugir de si”. (HEIDEGGER, 2009).

Nesse *fugir de si* (que consiste basicamente no evitar deparar-se com o sentido mais próprio de sua existência), o ser-aí já caiu na impessoalidade e se perdeu em meio aos entes intramundanos. Em *Ser e tempo*, lemos: “Enquanto ser-no-mundo fático, o ser-aí, na decadência, já decaiu *de si mesmo*; mas não decaiu em algo ôntico com o que ele se deparou [...] no curso de seu ser, e sim *no mundo* [...]” (HEIDEGGER, 2014, p. 241). A estrutura da frase citada mostra que mundo não é algo ôntico. Sabemos que ser-aí é ser-no-mundo, e, por isso, decair “de si mesmo” significa que o ser-aí decadente se perde como ser-aí e passa a se “entender” a partir daquilo que encontra, os entes. Ele decai de si como abertura e passa a se entender como ente presente ao lado de outros. A partir daí, ser-aí passa a “significar”, isto é, a articular a interpretação da significância, falando/mostrando seu projeto através de possibilidades fixas que são “no tempo” (*ser-no-tempo*)³⁵. Tais possibilidades são, na decadência, caracterizadas como se “já estivessem aí”, dadas, sendo potenciais significações tomadas de outros entes. Assim, a decadência “[...] constitui justamente um modo especial de ser-no-mundo em que o ser-aí é totalmente absorvido pelo ‘mundo’ e pela co-presença dos outros no impessoal” (HEIDEGGER, 2014, p. 241). Apenas o ser-aí – enquanto ser de possibilidades – pode, em seus comportamentos em meio aos entes, experimentar o impróprio (do mesmo modo que apenas ele pode ser próprio) (DASTUR, 2007).

³⁵ “Este “ser-no-tempo” é, para nós, algo inteiramente familiar a partir do modo de representar científico-natural. Nas ciências naturais todos os processos da natureza são calculados como processos que se desenrolam “no tempo”” (HEIDEGGER, 2009, p. 76).

O ser-aí impróprio se mostra na decadência. Como esta explicita o ser-em, ela determina tonalidade afetiva, compreensão e fala. Por isso, *é através do falatório, da curiosidade e da ambigüidade, que testemunham a compreensão afinada, que o ser-aí se torna “desenraizado” de seu ser.* Diz Heidegger: “Decair no ‘mundo’ indica o empenho na convivência, na medida em que esta é conduzida pelo falatório, pela ambigüidade e pela curiosidade” (HEIDEGGER, 2014, p. 240). Pouco depois, a ligação entre decadência e fala inautêntica, em especial o falatório, envolvido numa interminável “falação”, é reforçada: “[...] na falação e na interpretação pública, o próprio ser-aí confere a si mesmo a possibilidade de perder-se no impessoal e de decair [...]” (2014, p. 242). O estar desenraizado peculiar à decadência favorece que a *significação*³⁶ cotidiana não atine por ela mesma, jamais, com seu vínculo com o ser originário do ser-aí (seu poder-ser mais próprio).

Por um viés daseinanalítico, esse modo decadente de lidar consigo mesmo (no interpretar-se como mais um ente do mundo) poderia acarretar a esse ser-aí (que se compreende e se interpreta) problemas que poderiam ser tratados como patologias existenciais. Especialmente Medard Boss se empenha em observar como a interpretação mediana do ser-no-mundo poderia criar condições para que, *a posteriori*, as psicopatologias tradicionais qualificassem de maneira “deturpada” a lida com a existência (inclusive com o tempo que lhe é latente), o que faria, por exemplo, com que mesmo a Psicanálise entendesse tais modos de existir como psicoses em suas várias feições (p. ex. os neuróticos, paranoicos, transviados etc.).

Na condição de ser-aí impessoal, a fala tem seu sentido remetido ao passado (pensar em casos de toque, paralisia, fobia etc.), numa interpretação impessoal desse passado (p.ex.: *pertenço a um tipo de doentes porque tenho um tipo de doença, instalada em mim por uma ocorrência passada, e espero um tipo específico de remédio presente, que combata a doença e a elimine futuramente*). Toda essa compreensão provém já de uma fuga e de um esgotamento diante da tarefa de ser propriamente. Essa afirmativa recebe endosso na seguinte passagem de Borges-Duarte (2008):

Para Heidegger, esse deter-se no mero presente, enganando a angústia em que a suspeita de finitude se traduz, é o decair na inautenticidade ôntica, é o esquecimento do que mais importa. Ora, esse decair é, no entanto, o que, em geral, mais claramente preserva o adoecer! A plena autenticidade do cuidado, sempre em transe de um futuro denso de passado, não só cansa, esgota (p. 266).

³⁶ Conforme aponta Heidegger, significar (*bedeuten*) sugere simbolizar de modo a definir, já o tempo cabe a interpretar, em cada caso se abre a interpretação de um para-quê.

O ser-aí-doente submetido à terapia daseinanalítica se projeta em sua existência, porque o próprio do ser-ai é orientar-se pelo porvir; porém, decadente, ele “barra” o porvir prendendo-se a uma concepção do passado como causa (e, assim, fecha seu horizonte de possibilidades, *calcula o porvir pelo que já foi*) ou o faz por um antecipar-se com um pressentimento (causador de ansiedade), no qual a causa permanece afastada ou é apontada como algum ente, que já estava aí (qualquer signo ou símbolo que represente um antigo causador de angústia, fatural). Assim podemos ver em Tatit Sapienza: “Na fala do paciente estão expressos os significados que compõem o mundo fáctico em que ele existe [...]. Como ele se dá a entender e sente a passagem do tempo [...]” (2015, p. 31). Já vimos que o ser-no-mundo é em princípio decadente, entendendo-se a partir dos entes e do modo de ser com que primeiro se depara, o estar disponível, à mão. Por isso o paciente “se dá a entender e sente a passagem do tempo” a partir do presente; ele privilegia essa dimensão do tempo como a que dá a medida. Passado só pode ser causa, ou seja, só pode ser avaliado desde o presente, e também o futuro. Assim o doente procura uma causa da doença, algo que esteve presente, e quer anular seus efeitos, cortar a ligação. Em nenhum momento ele pensa seu si mesmo, já o toma também como, sobretudo, algo presente.

Decadência implica *privação* de interpretação do sentido do si próprio. Conforme aponta Heidegger (2009) considerando o conceito – privação é o estar em relação com algo possível, e não a ausência total da possibilidade – o ser-aí decadente *é plenamente ser-aí*, e, se lhe falta uma apropriação desse si, isto só é possível porque a decadência, o impessoal, são ditos *a partir* do poder-ser próprio. Carecerem dele significa que o têm como referente fundamental. Por isso, a “doença é um fenômeno de privação. Toda privação indica a co-pertinência essencial de algo a quem falta algo, que carece ou necessita algo” (HEIDEGGER, 2009, p. 79). Somente o ser-aí pode estar doente nesse sentido, o de perder-se de si mesmo e manifestar “sintomas” que não compreende, mas que tenta entender segundo o esquema de causa e efeito, sujeito e objeto, na temporalidade derivada. Temos, então, um ser-aí privado do sentido de si como temporalidade própria e, em consequência um “[...]‘sem tempo’ (*Zeitlos*) [...] no tempo impróprio ou inoportuno” (HEIDEGGER, 2009, p. 85):

Numa primeira aproximação, a temporalidade [...] é o modo próprio da abertura que, na maior parte das vezes, se mantém na impropriedade da autointerpretação decadente do impessoal. Caracterizar a temporalidade da abertura em geral leva à compreensão temporal do ser-no-mundo mais imediato das ocupações [...] (HEIDEGGER, 2014, p. 416).

Tal como é possível ver na passagem citada, a temporalidade é o modo próprio de abertura do *ser-aí*; este, lançado no mundo como existente e tendo de antecipar-se sempre num movimento contínuo de porvir, percebe-se numa temporalidade que lhe proporciona a autointerpretação, mesmo que no modo decadente do impessoal. Se o sentido mais próprio de seu ser é a temporalidade, é esta que permite toda lida cotidiana do existente, uma projeção lançada. É para isso que deve conduzir uma terapia caracterizada como daseinanalítica. Nesse sentido, diz Boss (1975): “[...] ao modo de ver fenomenológico, o existir do homem se apresenta, desde logo, no sentido mais amplo da palavra, como um ek-stare” (p. 60). O “sentido mais amplo da palavra [...] ek-stare” não indica o estar aí como um homem doente, presentemente manifestando sintomas perturbadores que se devem a um fato passado. Com essa autointerpretação própria da decadência o paciente chega à terapia, mas é dela, em primeiro lugar, que deve ser libertado. Também estar doente é um poder-ser, mais que um ser-algo. Se o homem doente fosse algo que pudesse ser “modificado”, a eliminação dos sintomas ou a descoberta da causa significariam o fim da angústia e da culpa. Mas vemos que não é assim. Não se trata de “uma sequência de acontecimentos nos quais sempre o anterior causaria e produziria o posterior” (BOSS, 1975, p. 20), mas do ser-aí convocado a ser si mesmo propriamente, em que a doença deve se mostrar como poder-ser. Caso contrário, não seria um ser-aí o de que se trata na terapia, mas somente um “sintoma”. O que está em jogo é antes de tudo a existência. Por toda parte, porém, o existir está em fuga do si próprio, e ao mesmo tempo, como vimos quando Heidegger tratava, nos *Seminários de Zollikon*, do fenômeno da privação, do poder-ser próprio. Fuga e convocação ao si próprio são aspectos do ser-aí existente. Por isso lemos, em *Ser e tempo*: “A análise mais profunda da consciência a desvela como apelo” (HEIDEGGER, 2014, p. 347). Heidegger se vale da palavra alemã *Gewissen*, que não indica a consciência do estar consciente (oposta ao ignorar), mas o saber de si, o ser diante de si, que diz o ter que ser, o ser como *cuidado*. Na raiz da consciência assim compreendida está o apelo ou voz, que conclama desde sempre ao poder-ser próprio. “O apelo é um modo da *fala*. O apelo da consciência possui o caráter da interpelação do ser-aí para o seu poder-ser mais próprio [...]” (HEIDEGGER, 2014, p. 347).

A correspondência imprópria a esse apelo indica que o ser-aí nega seu caráter “essencialmente temporal (e não “factual”, “presente”). Sem dúvida que sintomas devem ser tratados, mas o ser-aí mesmo não adocece meramente de “sintomas”, ele “adocece” por negar-se a escutar o apelo. É nesse o sentido que Heidegger fala da “decisão antecipadora”, na qual se mostra a temporalidade que a decadência nega. A partir da abertura originária do *ser-aí*, somos a todo instante requisitados a responder pelo sentido da nossa existência como *ser-aí*-

no-mundo. O apelo é uma motivação que nos chama sem voz (“O apelo fala estranhamente *em silêncio*” (HEIDEGGER, 2014, p. 356), e clama para que o *ser-aí* assuma propriamente o cuidado. Esse assumir, por sua vez, tem a ver com a temporalidade. A temporalidade é o sentido, ou seja, o contexto de compreensão do ser do cuidado, como já avisa o título do parágrafo 65 de *Ser e tempo*.

Cuidado, fala, silêncio, apelo, interpretação, si próprio, tudo isso estamos vendo aparecer em estreita conexão. Como, porém, veríamos essa unidade articulada, em uma situação cotidiana? Se a Daseinsanálise se comporta criticamente frente à Psicanálise, alegando que esta guarda pressupostos “inautênticos”, então ela deve se mostrar em sua autenticidade. Para ilustrar melhor a combinação de temporalidade, linguagem e interpretação na Daseinsanálise, façamos, agora, uma rápida consideração do exemplo heideggeriano de Penélope, esposa de Ulisses, conforme narrado na *Odisseia* de Homero³⁷. A “situação” de Penélope pode nos aproximar do que pretende a Daseinsanálise. O que a personagem “faz”? Como ela elabora seu cotidiano, e diante de quê? Esperando o retorno de seu marido, Ulisses, cercada por pretendentes que reclamam casar com a mulher “disponível”, e assim tomar posse de sua casa e bens, Penélope se compromete em escolher um deles assim que terminar de tecer uma mortalha. Ao “esperar” seu marido, tecia, então, a mortalha de seu sogro. No entanto, toda noite Penélope desfazia os nós da trama da mortalha. Assim cada dia começava com retomar o trabalho do mesmo ponto, mantendo afastados *os que não lhe dizem, essencialmente, nada*.

Como aproximar uma interpretação dessa história da lida daseinanalítica? Percebemos que, para além da importância do desfazer os nós construídos durante a existência e reconstruir novamente outra parte da “mortalha”, desconstruímos os laços de significados constituídos de maneira derivada e imperfeita e que poderiam fazer com que uma lida desligada do projeto próprio nos colocasse em sofrimento ou mesmo em patologias *da existência*. Como sabemos pela narrativa, durante o ato de tecer e desmanchar a mortalha, Penélope *ganhava tempo*, evitando ter de escolher, entre os pretendentes, um novo marido que seria, também, rei de Ítaca. Em sua “lida existencial” com o tempo, *sabendo-se* tempo, Penélope existe como tece, temporaliza-se como tece e, por fim, existe na medida em que se temporaliza. A temporalidade é integrante do projeto existencial mais próprio de nossa heroína, a existência em vista do tempo em comportamentos coerentes com seu projeto existencial é que faz Penélope ainda decidir-se por Ulisses (projetando seu retorno) e não se

³⁷ Para saber mais, *Seminários de Zollikon*, especialmente p. 152.

deixando levar pela tirânica coação dos ansiosos pretendentes. Na existência em face de uma compreensão de tempo, Penélope cuida por seu sentido, preocupa-se por Ulisses e age de modo prudente, decidido. Ela não sabe se Ulisses voltará, e tudo indica que não, porque se passaram muitos anos desde que ele partiu. Os pretendentes acabam, pouco a pouco, com toda a riqueza, porque ali permanecem como “doenças”. Penélope não planeja eliminá-los, porque outros virão. Não os nega. Mas sabe que o seu mais próprio é Ulisses, e permanece decidida pelo que não sabe se de fato há, decidida pelo que não está presente. Com vistas a essa nossa afirmativa, a seguinte citação de Heidegger parece legitimar nossa interpretação:

A constância do si-mesmo é singular no sentido de que o si-mesmo pode sempre voltar para si mesmo e sempre se encontra em sua morada como o mesmo. A constância de uma substância só consiste no fato de que ela está sempre presente no decorrer do tempo, mas nada tem a ver com o próprio tempo. A constância do si mesmo é em si “temporal”, isto é, se temporaliza. Esta mesmidade do Dasein é somente no modo da temporalização (HEIDEGGER, 2009, p. 213).

A partir disso, se depreende que pelo ato da “espera”, do “aguardar” ou, ainda, do *a-guardar*,³⁸ Penélope “ganha tempo” neste retrocesso que faz, a fim de voltar-se para si, *desvelar* e significar seu porvir, e a esse movimento Heidegger denomina de cuidado (*Sorge*), unidade estrutural na qual a temporalidade se temporaliza totalmente em cada *ekstase*.

Como vimos, ser-aí é tempo e é nesse horizonte temporal que se dão autointerpretação e interpretação, conforme Heidegger (2014): “A abertura do pré (aí) e as possibilidades existenciárias fundamentais da presença (ser-aí), a saber, propriedade e impropriedade, fundam-se na temporalidade” (p. 437). Penélope, pode-se dizer, compreende a si mesma como a tarefa temporalizada de corresponder a seu poder-ser próprio. Parece-nos importante que sua decisão seja firme e mantida contra todo bom senso. Não porque contrariar o bom senso legitime qualquer coisa, mas porque, neste caso, o bom senso faria Penélope renunciar ao que lhe parecia “seu”. A decisão antecipadora, afirma Heidegger, “brota do compreender sóbrio de possibilidades fundamentais e fáticas da existência” (HEIDEGGER, 2014, p. 393). Assim, Penélope assume o risco, fundado sobre nenhuma evidência ou cálculo, de sobriamente empenhar-se, desdobrar-se, projetar-se para a única possibilidade que lhe surge como fundamental”, e essa possibilidade é fática, é sua, intransferível, só podendo ser

³⁸ Aqui utilizamos “a-guardar” como um grifo nosso, no sentido do cuidado próprio do ser-aí, ou seja, no sentido de “guardar” a si próprio, um retomar-se a si, e então “privar-se” do modo de apenas “guardar” seu tempo em um local, com uma finalidade, como o que ocorre no modo impróprio, em que a tendência é guardar os agoras, fazer algo com aquele tempo que está disponível no momento, e assim, guardar-se o ser, velando-o.

assumida por ela, mesmo contra o “razoável”. Assim, também *dasein*analista e *dasein*analizando dão-se um ao outro segundo essa mesma temporalização, na qual os dois compartilham a existência no contínuo processo de significação que pretende libertar o existir dos nós que vinculam ao impessoal, o que não significa negar a existência dos nós e da tarefa. Portanto, cada encontro “*dasein*terapêutico” é uma abertura através da fala para a destruição ou para o destecer dos nós já dados, no propósito de que o paciente possa compreender-se e assumir-se como sendo ele mesmo seu horizonte de possibilidade, como puro lançar-se para as suas possibilidades *que incluem todos os “nós”) e como puro poder-ser.³⁹

A *temporalidade* se mostrou como estrutura constitutiva fundamental da existencialidade do ser-aí. *Temporalidade*, entretanto, não é um existencial qualquer. Poderíamos asseverar que a temporalidade é o modo com o qual o ser aí experimenta o tempo de maneira existencial; contudo, ela é mais que isso: temporalidade nomeia o modo com que a existência do ser-aí se perfaz em sua essência/linguagem. Deste modo, ser-aí é “ser-tempo-aí”, ser abertura de tempo, ou, dizendo de modo mais claro: o modo de ser do *ser-aí* é temporal.

Ao longo de nossa pesquisa, tentamos evidenciar que *ser-aí* sempre trafega com uma compreensão de si. Essa compreensão já abarca, também, uma noção de tempo, ainda que mediana. Vimos, de fato, que o *ser-aí* – no início e na maioria das vezes – mantém-se em uma interpretação ôntica do tempo. O *ser-aí* lida com tempo, trabalha com ele, tem tempo, perde tempo, fala dele. Essas aproximações, por menos que traduzam o modo temporal de o *ser-aí* existir, são reencontradas em muitas ciências que se dedicam a estudar o ser humano, entre elas a Psicologia.

A Fenomenologia, pensada em seu modelo psicológico na chave da *Dasein*análise, procura compreender tempo e existência de modo diferenciado em relação às concepções tradicionais que servem às ciências humanas (inclusive e principalmente as chamadas ciências *Psi*), justamente por essas ainda recorrerem residualmente a expedientes próprios às ciências naturais. Como mostramos, é tese sustentada por Boss e, em parte endossada por Heidegger, que as ciências humanas, dependendo de quais sejam seus modos de abordagem, mais obscurecem do que elucidam o *fenômeno humano*. Do mesmo modo, as Psicologias tradicionais carecem de base para identificar e abordar numa interpretação plausível a

³⁹ Percebemos também que há a possibilidade de se repensar uma ética psicológica através dessa visão, que permite retirar o homem do estofado das “explicações” científicas que determinam esse existente quase como um objeto.

existência pelo viés de uma fala temporalizada. Ora, isto acarreta uma lida inadequada com o espaço clínico fenomenal.

Como no poema de Homero, em que Penélope tece e destece a mortalha para ganhar tempo à espera de Ulisses, assim também na análise deve-se se operar, através da escuta autêntica, o movimento de tecer e destecer mortalhas. Se o centro da análise é a interpretação de si, então ela é também, portanto, interpretação do tempo; se pretendemos uma Daseinsanálise, então Angústia, decadência, cuidado, interpretação etc., se conjugam na tarefa de apropriar-se, de ligar uma fala autêntica a um tempo originário, que, como no caso de Penélope, deve brotar “do compreender sóbrio de possibilidades fundamentais e fáticas da existência” (HEIDEGGER, 2014, p. 393).

Com isso, chegamos a um ponto em que os existenciais estão suficientemente “em jogo” para ligar o que foi dito ao propósito da presente dissertação.

Estamos diante das propostas e considerações da Daseinsanálise, sobretudo as que encontramos nos *Seminários de Zollikon*. A referência é dupla. Criticamente, nos *Seminários*, Freud e a Psicanálise são associadas à ciência moderna, objetivante, presa à dicotomia sujeito/objeto e à relação causa/efeito. Já as teses da ontologia fundamental heideggeriana, encontrada em *Ser e tempo*, podem constituir-se na tarefa de pensar a possibilidade de uma “Psicanálise” ou “Psicologia” sem sujeito, sem Eu, centrada no ser-aí. Um daseinanalista, por isso, não se compreenderá como sujeito tratando de outro sujeito quanto a algum desequilíbrio objetivo. Por tudo que vimos, o encontro daseinanalítico deve libertar para o apelo da consciência, para uma retomada da culpa como constitutiva e da temporalidade originária como centro de sentido do ser-aí. Mas tudo isso implica fala (escuta) autêntica e poder-ser próprio. Nossa atenção se volta, porém, na dissertação, para a parte crítica dos *Seminários*, em que é negada à Psicanálise a força para essa fala autêntica, para uma interpretação própria do si mesmo, para conduzir ou para pelo menos evocar um si próprio. Perguntamos: será que nada na Psicanálise conduz ao si próprio? Nada na situação da clínica psicanalítica pode ser tomado como fala autêntica? Nada ali liberta?

Em nosso terceiro e último capítulo, pretendemos abordar o lado crítico dos *Seminários de Zollikon*, relativo à Psicanálise. Nosso intuito não é o de chegar a “conclusões”, mas apenas o de examinar a possibilidade de um impulso “autêntico”, na teoria freudiana da psique, para fala e si próprios, a partir de um conceito-chave: o inconsciente.

3 INCONSCIENTE, FALA E SI-MESMO PRÓPRIO NA PSICANÁLISE

3.1 PSICANÁLISE E CIENTIFICIDADE

Desde cedo a Psicanálise foi submetida a questionamentos sobre o estatuto científico de sua estrutura, teoria e argumentação. Muitas vezes os estudos críticos nesse sentido provêm de epistemólogos, linguistas, filósofos da linguagem e outros, os quais, muitas vezes, chegam à conclusão de que a teoria psicanalítica não satisfaz as exigências requeridas por uma teoria científica, como a falseabilidade.⁴⁰ O questionamento se arrasta por muito tempo e em diversos lugares, desde dentro das universidades e grupos psicanalíticos até as discussões menos formais entre psicólogos e analistas, em discussões cotidianas. É curioso, nesse sentido, que as críticas heideggerianas a Freud tenham, sobretudo seu foco no caráter científico da teoria psicanalítica: por estar ligada ao objetivismo das ciências naturais, a Psicanálise não alcançaria o fenômeno do ser autêntico do homem. Nesse sentido, a Psicanálise manteria plenamente a “visão de mundo” científica, que Heidegger denuncia como uma das chaves da modernidade.

Ousamos dizer, a partir de alguns textos freudianos, que a Psicanálise, nos seus moldes, tratou também de uma desconstrução da “visão de mundo” da época moderna, ainda que Freud sempre se tivesse definido como cientista. Definindo-se como tal, porém, ele não estaria inteiramente sujeito às críticas de Heidegger? Não nos cabe apenas aceitar sua afirmação e de imediato atrelá-la às críticas; cabe-nos fazer justiça e compreender em que sentido Freud é “cientista”, em que sentido a Psicanálise se relaciona com a ciência e com a visão de mundo moderna e se conseguiu, como nos parece, ultrapassar a filosofia moderna em pontos fundamentais.

A Psicanálise sem dúvida se coloca de fato num terreno científico, porque sua lida é também com processos ônticos e interpreta os fenômenos como dados; além disso, ela procura ligar uma teoria unitária a uma prática organizada e de resultados. Mas de que tipo de “fenômenos dados”, “teoria” e “resultados” se tratam? Freud não acredita que a ciência seja um apego ao “certo”, “exato”, “seguro”, como entende Heidegger, afasta-se do predomínio da consciência e nunca faz um sistema vir antes dos fenômenos. Para o pai da Psicanálise, a ciência é, explicitamente, *um* dos caminhos capazes de fazer o homem duvidar, de chamar o

⁴⁰ Não pretendemos nos ocupar, aqui, das críticas à cientificidade da Psicanálise, como as de Popper. Isso nos afastaria de nosso propósito geral. Para elas, cf., p. ex., PACHECO FILHO, R.A., “Interpretação em Psicanálise e em ciência: contrapontos”. In *Stylus, Revista de Psicanálise*, n. 25. Rio de Janeiro: 2012. Pp. 107-120. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1676-157X2012000200011

homem para se perceber enquanto puro porvir desejante. O fio condutor da Psicanálise é, nesse sentido, desconstruir toda forma de dogmatismo e idealismo fantasioso que tornem o homem estagnado, inerte. Ela vê que o homem está essencialmente em fuga, a fim de que se vele seu caráter pulsional dinâmico, base de se abrir constantemente entre vida e morte num plano totalmente inseguro e não determinado. Conforme Freud entende a ciência, ela não é o ponto de apoio fundamental não problematizado de uma teoria; ao contrário, talvez ela, a filosofia e a arte sejam as esferas aptas a combater a alienação do homem de seu si mesmo próprio. Nos termos psicanalíticos, isto se diz como alienação do sujeito. Ora, para Freud a religião é o pilar mais preocupante na promoção desse encobrimento, e não a ciência, que deverá ser entendida em relação a ela:

Ela [a religião] preenche três funções, portanto. Na primeira, satisfaz a ânsia de saber humana, faz a mesma coisa que a ciência procura realizar com os seus meios, e nisso entra em rivalidade com ela. Mas é à segunda função que ela deve a maior parte de sua influência. Quando alivia a angústia das pessoas ante os perigos e as contingências da vida, assegura-lhes um final feliz, proporciona-lhes consolo no infortúnio, a ciência não pode se medir com ela. A ciência ensina, é verdade, como se podem evitar determinados perigos e lutar vitoriosamente contra muitas doenças. Seria injusto constatar que é uma poderosa auxiliar dos seres humanos, mas em muitas situações ela é obrigada a abandoná-los com sua própria dor, sabe apenas lhes recomendar a submissão. Na terceira função, em que instaura preceitos e formula proibições e restrições, ela se distancia ao máximo da ciência, pois esta se contenta em pesquisar e verificar. É certo, porém, que de suas aplicações resultam regras e conselhos para a conduta na vida. Em algumas circunstâncias são os mesmos oferecidos pela religião, mas, nesse caso, com outra fundamentação (FREUD, 2010c, p. 327).

O texto mostra que Freud, mesmo considerando a Psicanálise como esforço científico, não deixa de colocar a própria ciência em questão. Mas a passagem revela um pouco melhor o que Freud entende por “ciência”. Ela não tem em si nem o caráter essencialmente alienante nem o traço moralista, próprios da religião. Esta comporta, como se lê, três funções: explicar o mundo, *anular a angústia* e formular “proibições e restrições”. A primeira função ela compartilha com a ciência (e com a filosofia, diga-se), mas as duas últimas a afastam dela. Porém, se entendemos que Freud quer aproximar a Psicanálise da ciência pela função de explicar ou assumir a explicação do mundo científica, objetivante, talvez ele recaísse, de fato, na crítica heideggeriana. Resta-nos diante disso explorar nossa intuição de que a Psicanálise conduz, mesmo não o sabendo de início nem o pretendendo explicitamente, uma ontologia que aponta para traços decisivos da ontologia *fundamental*. Essa intuição deve ser examinada e ao menos fortalecida por indicações sólidas. E de fato uma indicação de que é assim se

encontra na preocupação psicanalítica central com o velamento da angústia, proporcionada pela religião e por certas explicações acabadas das ciências, como as de algumas teorias da psicologia. Essa preocupação está nitidamente envolvida na construção da clínica psicanalítica. É nítido o esforço que a “psicologia profunda” (Psicanálise) faz em sua época em mostrar e manter uma alteridade interpretativa através de uma escrita e prática argumentativa e interrogativa, buscando questionar tanto os fundamentos teóricos quanto os modos de interpretação da religião e de certas perspectivas científicas, que obscurecem o modo de ser do homem como sujeito desejante. A concepção moderna de sujeito é por ela enfrentada e, a nosso ver, transformada. Por qual ponto se inicia esse enfrentamento, que queremos examinar?

O pensamento da tradição é abordado por Freud no que se refere ao constitutivo da expressão psíquica. Freud não elabora sua desconstrução pelo viés do pensamento grego, mas mirando, primeiro, naquilo que chamou de animismo. Neste, que mais tarde veio se colocar ao lado da religião, sem se fundir com ela, a palavra é experimentada como um “poder mágico”: a mágica está na palavra, o que lhe facilita governar o pensamento. A palavra dotada de poder mágico, do animismo, e seus ritos mágicos, não estão ainda num outro (em um Deus) que deseja, faz e diz o que virá a ser, mas são elas mesmas fontes de poder, o que dá poder a quem as enuncia:

Podemos imaginar que os homens daquele tempo eram particularmente orgulhosos de suas conquistas na linguagem, que implicaram uma enorme facilitação do pensamento. Eles atribuíram poder mágico às palavras. Depois esse traço foi incorporado pela religião: “E Deus disse: ‘faça-se a luz’ e a luz se fez”. E a existência de ações mágicas mostra que o homem animista não se fiava simplesmente na força de seus desejos. Ele esperava resultados da execução de um ato que levaria a natureza a imitá-lo. Quando queria chuva, ele derramava água; quando queria estimular a fecundidade do solo, fazia-o presenciar uma união sexual no campo. Sabemos como é difícil algo desaparecer, uma vez tendo alcançado expressão psíquica. Logo, não ficarão surpresos de ouvir que muitas manifestações do animismo se conservam até o dia de hoje, em geral como o que é chamado de superstição, ao lado e por trás da religião (p. 332).

Talvez o traço mais básico aqui seja o domínio da consciência sobre o ser. Freud olha para o animismo procurando ver de que modo se procura dominar a alma (*anima*). Essa expectativa vai se desdobrar na religião. Mas agora podemos recordar o método fundamental da Psicanálise, a *associação livre*, e se ousarmos um pouco mais e dissermos *associação livre das palavras*, então suspeitaremos de que a Psicanálise busca libertar o homem de um “mal estar” (aquela “angústia” que mais tarde a religião e certa ciência procurarão velar, tentando

dominar toda a consciência e linguagem). Aqui as palavras não são mágicas, o que vale é a livre associação e o que ela revela de estrutural, como estranho ao nível consciente, fora do domínio da vontade.⁴¹ Talvez por isso o mal-estar, sintoma que não é devido apenas a uma doença, uma ocorrência patológica determinada de um sujeito, abarque o homem, sua autocompreensão, toda uma época, sua cultura. Esse sintoma tem um movimento psíquico que antes de ser apenas individual é de uma tradição, que encobre o que há de fundamental no sujeito desejante. E aqui o desejo se torna mais fundamental que o sujeito. A liberdade de associações através das palavras/signos/sentido traduz a liberdade de construir-se propriamente, e aponta para o desejo cego que é liberdade lançada. Se, portanto, a Psicanálise se afasta do animismo, da religião e também da ciência objetivante, que entende o homem meramente como sujeito determinado e quer anular sua angústia, esse afastamento pode significar uma problematização para as críticas heideggerianas e daseinanalíticas, que a “associam” ao objetivismo das ciências naturais:

3.2 A FASES DO PENSAMENTO DE FREUD E O PROBLEMA DO “MÉTODO”

Uma das raízes da crítica daseinanalítica a Freud parece estar fundada em que a Daseinsanálise, em especial a vertente liderada por Boss, não compreende a modificação e o aprofundamento que a teoria psicanalítica experimentou, ao longo das fases da obra de seu criador. Não podemos cair no equívoco, que talvez tenha sido em algumas ocasiões compartilhado por Heidegger, de julgar a Psicanálise a partir de certos pontos de sua evolução, certos conceitos e momentos específicos mais ligados à ciência do século XIX. Segundo o próprio criador da Psicanálise, a elaboração teórica psicanalítica experimentou períodos, cujo conhecimento é de fundamental importância para todo juízo sobre essa teoria e a correspondente prática clínica. Conforme as palavras de Freud. “Não me parece desnecessário lembrar continuamente, àqueles que estudam a Psicanálise, as profundas alterações que a técnica psicanalítica sofreu desde o início” (FREUD, 2010, p. 194). Quais são, pois, as fases em que se divide a produção teórica de Freud? Uma aproximação breve a

⁴¹ [...] quando Freud estabelece como regra fundamental da situação analítica a associação livre, ele não pretende que o “livre” signifique ausência de determinação. Pelo contrário, o valor metodológico da associação livre reside exatamente no fato de que ela nunca é livre. É na medida em que o paciente fica livre do controle consciente (dentro dos limites possíveis), não permitindo que a coerência lógica se imponha ao seu relato, que outra determinação se torna acessível: a do inconsciente. A associação livre não tem por objetivo substituir o determinado pelo indeterminado, mas substituir uma determinação por outra. O inconsciente possui, portanto, uma ordem, uma sintaxe; ele é estruturado [...] (GARCIA-ROZA, 2009, p. 171).

esse esquema permitirá localizar melhor as críticas, bem como repensar o papel da fala (linguagem) e da compreensão do “si próprio”, na Psicanálise.

O que podemos chamar de uma primeira fase da teoria é aquela em que Freud faz seus estudos com Josef Breuer e a atenção da psicoterapia é voltada ao método denominado catártico, que incluía o procedimento da hipnose. Este foi inicialmente utilizado por Jean-Martin Charcot, com o qual Freud teve oportunidade de estudar, aplicar e observar o procedimento, posteriormente central para o método catártico. O efeito esperado através da catarse era o de recordar a cena “traumática” que favoreceu a formação do sintoma, para, então, atingir aquilo que foi chamado de *ab-reação*. Ab-reação, segundo Laplanche e Pontalis, é o efeito de uma descarga emocional pela qual um indivíduo se liberta do afeto ligado à recordação de um acontecimento traumático, permitindo-lhe assim não se tornar ou não continuar patogênico. A ab-reação, que pode ser provocada no decorrer da psicoterapia, nomeadamente sob-hipnose, e produzir então um efeito de catarse, pode também surgir de modo espontâneo, separada do traumatismo inicial por um intervalo mais ou menos longo (LAPLANCHE; PONTALIS, 1983, p. 21).

Para nós é decisivo, porém, notar que já no processo catártico Freud percebeu a importância da fala, tanto para o trabalho clínico quanto para a elaboração dos afetos e sintomas. “Freud, efetivamente, nota logo em 1895: “É na linguagem que o homem acha um substituto para o ato, substituto graças ao qual o afeto pode ser *ab-reagido* quase da mesma maneira” (FREUD *apud* LAPLANCHE; PONTALIS, 1983, p. 22). Nesse processo, Freud percebeu que alguns pacientes não conseguiam lembrar a “cena sintomática” ou retinham as reações sobre os afetos causados por aquela “cena”; isto não permitia ao paciente *ab-reagir*. Mediante essa constatação foi possível supor que o paciente *queria* esquecer, reprimir, recalcar, resistir à reação. Assim se produziria o que ganhou o nome de histeria. Entre suas várias formações, a histeria de defesa foi aquela a que Freud mais se dedicou e sobre a qual manteve pesquisas. Freud percebeu que a histeria não era só o efeito geral da força de um trauma esquecido, que gerava sintomas quando encontrava algo na realidade que de algum modo se relacionava a ele. De início “intuitivamente”, ele percebeu que foi esquecido o foi devido ao poder de recalque que o *pré-consciente*⁴² exerce sobre o *inconsciente*⁴³. Ou seja, o paciente ‘*inconscientemente*’ precisou ou quis esquecer e manipular, ou, se quisermos falar na

⁴² Termo utilizado do Freud no quadro de sua primeira tópica: como substantivo, designa um sistema do aparelho psíquico nitidamente distinto do sistema inconsciente (Isc); como adjetivo, qualifica as operações e conteúdos desse sistema pré-consciente (Pcs) [...] No quadro da segunda tópica freudiana, o termo “pré-consciente” é sobretudo utilizado com adjetivo, para qualificar o que escapa à consciência atual sem ser inconsciente no sentido estrito. (LAPLANCHE & PONTALIS, 1983, p. 447).

⁴³ Este conceito será esclarecido no próximo tópico.

linguagem do inconsciente, teve que *deformar* a linguagem e os sintomas para recalcar. Porém, “descobrir” o recalçado não impedirá seu retorno como recalçado, recalcar não é meramente esconder algo desagradável; o movimento da repressão acontecerá novamente, pois os motivos, os “mecanismos” inconscientes, fariam o procedimento retornar se trazer à consciência o suposto trauma objetivo inicial fosse o bastante. Isso mostra que a Psicanálise não é um sistema que se propõe fornecer uma cura para sintomas patológicos psíquicos mediante mera atualização (lembrança) do passado: ela precisa interpretar a formação de eventos psíquicos em geral, e do psiquismo “consciente” como um produto de algo anterior e que sempre lhe será estranho.

Outra coisa importante a ser destacada é que nos textos freudianos a linguagem do inconsciente não parece ser a mesma daquela organizada numa comunicação consciente, não é o “falatório” cotidiano no qual estamos inseridos. Esta investigação despontará mais à frente, mas já a introduzimos dizendo que a linguagem do inconsciente, como o autor afirma, “diz vários dialetos”; assim tudo aquilo que se mostra no corpo, no comportamento, envolve uma linguagem, que não é representação, não pertence à consciência, mas à dinâmica dos “dialetos” formados por forças relativas ao *inconsciente*. Como, porém, Freud chegou a essa rede de conceitos que acabamos de mencionar (*consciente, pré-consciente, inconsciente e recalque*)? Em seus primeiros anos, hipnose e catarse constituíam o eixo das pesquisas. Isso começa a mudar quando Freud percebe que a atividade psíquica patológica não se restringe ao patológico (o trauma, o sintoma claramente maléfico, os sonhos noturnos). *Toda a psique começava a parecer uma patologia*, atravessada de repetições, repressão, inconsciência, sonhos. Ou seja, ela seria uma elaboração não-consciente e cheia de pequenas ou grandes marcas patológicas (tiques, esquecimentos, trocas silábicas, etc.). É o que vemos já no início do século XX, na *Interpretação dos sonhos* (1900). Seria preciso *interpretar* o psíquico a partir de sua superfície, localizar marcas, perguntar pela formação dessas marcas. Além disso, todas elas teriam que se relacionar a uma unidade, que Freud viu no erotismo, compreendido como força de querer a si.”

Por meio da elaboração e reflexão sobre o método hipnótico-catártico, então, Freud chegou a essa “intuição” e à técnica que conhecemos como a da “*associação livre*”, na qual o foco não está ou não precisa ater-se a um sintoma/problema determinado. Freud desenvolveu a associação livre de forma gradual na experiência terapêutica. Essa experiência se deu entre os anos de 1892 e 1898, e irrompe, em nosso ver claramente, como “método” pressuposto no texto do já mencionado *A Interpretação dos Sonhos*:

Meus pacientes assumiram o compromisso de me comunicar todas as ideias ou pensamentos que lhe ocorressem em relação a um assunto específico [...]. É necessário insistir explicitamente para que renuncie a qualquer crítica aos pensamentos que perceber. Dizemos-lhe, portanto, que o êxito da Psicanálise depende de ele notar e relatar o que quer que lhe venha à cabeça, e de não cair no erro, por exemplo, de suprimir uma ideia por parecer-lhe destituída de sentido (FREUD, 1996, pp. 135-136).

Noutro texto, posterior, Freud descreve a *associação livre* como segue:

Por fim se formou a técnica coerente de agora, na qual o médico renuncia a destacar um fator ou problema determinado e se contenta em estudar a superfície psíquica apresentada pelo analisando, utilizando a arte da interpretação essencialmente para reconhecer as resistências que nela surgem e torná-las conscientes para o doente (FREUD, 2010, p. 194).

Na associação livre, portanto, mediante aquilo que o paciente diz o analista tem acesso ao que Freud nomeia “superfície psíquica”, destacada da profundidade que agora passa a ser o mais relevante; fazer com que a fala se problematize e assim seja descoberto ou desvelado o que estava velado não significa tanto descobrir um “fato” quanto identificar “as resistências”. Não se trata então de levar o paciente a representar algo esquecido, mas de ajudá-lo a elaborar os “mecanismos” de sua resistência em lembrar. Em termos mais diretos, podemos dizer que o método da associação livre procura liberar aquele que o segue, como paciente falante, de um grupo de resistências que o consciente exerce sobre uma camada pré-consciente, recusando “tocar em determinados assuntos” ou “mencionar certo tipo de palavras”. Isso serve para que a associação livre, não induzida nem censurada, do que o paciente diz, permita que se revele uma camada anterior e oculta de repressão: a repressão que já o pré-consciente exerceu sobre forças inconscientes.

Com isto, vemos que o pensamento freudiano se modifica quanto ao método, mas também quanto ao teor “ontológico” do psiquismo. A raiz não é objetiva, determinada, não é representação nem consciente; a raiz é uma força, autorreferida, e ela é também uma linguagem, uma formação *de sentido*. O estranho é dizer que o sentido se forma no domínio do que não pode ser consciente, ou que a vigília tem a mesma estrutura que o sonho, ou seja, que o cotidiano da fantasia e do desejo humanos é inteiramente articulado por algo que para ele é e permanecerá estranho. Como pode aquilo que não permite ser articulado pela “consciência” articular a consciência?

3.3 INTERPRETAÇÃO DOS SONHOS, METAPSICOLOGIA, PSICANÁLISE COMO HERMENÊUTICA “FUNDAMENTAL”

3.3.1 O caráter hermenêutico da Psicanálise na doutrina sobre a fantasia

Como vimos ter declarado o próprio Freud, a Psicanálise passou por diversas e profundas alterações ao longo de sua evolução (para não falar de seus períodos pós-freudianos); porém, existem temas ou dimensões que perpassam seu desenvolvimento, do início ao fim, como é o caso da fala/linguagem, do inconsciente, e de uma atemporalidade dos processos inconscientes que por vezes aparece de forma sutil. Nisto será de especial interesse haver um conjunto de textos nomeados “metapsicológicos”, pelo próprio Freud. A metapsicologia é a tentativa freudiana de esclarecer as bases teóricas sobre as quais está assentada a Psicanálise. Lembremos-nos de antemão que os escritos assim chamados não recebem este nome à toa, mas para coroar aquilo que vai além da psicologia ou do psicológico. Os cinco principais artigos que compõe a fase da *Metapsicologia* são: “Sobre o Narcisismo” (1914); “As Pulsões e suas Vicissitudes” (1915); “Repressão” (1915); “O Inconsciente” (1915) e “Luto e Melancolia” (1917). O termo *metapsicologia* se refere, segundo Garcia e Roza (2009), a dois momentos do movimento psicanalítico: a estrutura teórica e a relação entre metapsicologia e metafísica.

Numa leitura da recepção aos trabalhos de Freud, percebemos que houve pensadores os quais tentaram encarar essa teoria inquietante evitando coloca-la de lado ou tomá-la como mero complemento da “psicologia” anterior (o que já não corresponderia à teoria psicanalítica). Esses pensadores podem representar uma recusa ou outra possibilidade frente às críticas daseinanalíticas, em especial as de Boss, mais ligadas a Heidegger. Eles não apenas evitam colocar de lado a verdade da metapsicologia, como se pouco estivesse a contribuir; evitam preconceber seu modo de pensar como se seguisse os moldes da subjetividade moderna, e nisso tomam a metapsicologia quase como um diálogo possível com os pressupostos da metafísica. Pensamos aqui em Ricoeur, Merleau-Ponty, Lacan, Derrida, entre outros. Esses pensadores continuam aquele caminho do Freud arqueólogo/escavador do inconsciente, agora como arqueólogos da história, teoria e práxis psicanalítica. Inspirados neles, podemos trazer a leitura freudiana para o cenário contemporâneo como teoria e clínica que não deve ser meramente posta de lado como se tratasse de uma psicologia cientificista tradicional. De certa maneira, foi deste último modo que a entendeu Heidegger, mas cremos poder, através de uma aproximação gradual, mostrar sua abrangência e colocá-la em seu lugar

próprio através da interpretação fenomenológica que observa suas possibilidades ontológicas e hermenêuticas. Conforme as palavras de Ricoeur (1977): “Não, a Psicanálise não é uma ciência de observação, porque é uma interpretação, mais comparável à história do que à psicologia” (p. 286).

Para uma inicial e breve explanação da Psicanálise, podemos recorrer a um período anterior à metapsicologia, que a prepara. Trata-se de algo que chama a atenção de vários estudiosos e que é o ponto a partir do qual muitos se interessam por entrar no picadeiro da pesquisa psicanalítica, a saber, a *Traumdeutung (Interpretação de sonhos)*, que já mencionamos aqui mais de uma vez. Vejamos o que diz Ricoeur (1977), a respeito:

É em *A interpretação de sonhos* (1900) que se esboça a aproximação com a mitologia e com a literatura. O que a *Traumdeutung* propunha, desde 1900, era que o sonho é a mitologia privada daquele que dorme, que o mito é o sonho desperto dos povos, que o *Édipo* de Sófocles e o *Hamlet* de Shakespeare dependem da mesma interpretação que o sonho (p. 16).

De nossa parte, afirmamos como grande descoberta freudiana, no que tange à *Interpretação dos sonhos*, que tal interpretação *não se limite aos sonhos noturnos*, uma vez que, para Freud, muitos eventos da vigília podem ser chamados de “sonhos diurnos”. Na vigília, de fato, mesmo com as resistências impostas pela consciência, acaba se fazendo presente à fantasia, responsável por conduzir nossos desejos a encontrar alguma satisfação. A fantasia mostra a presença de uma instância inconsciente pontuando toda consciência. Desse modo, já no período inicial de construção da Psicanálise, anterior em mais de uma década aos escritos metapsicológicos, o desejo, o inconsciente e sua “linguagem” passam a um lugar de domínio de todos os processos e formações psíquicas. Conforme as palavras de Freud:

Não posso omitir a relação das fantasias com o sonho, porém. Também os nossos sonhos diurnos não são outra coisa do que fantasias assim, como pudemos evidenciar com a interpretação dos sonhos. A linguagem, em sua inigualável sabedoria, há muito resolveu a questão da natureza dos sonhos, ao chamar de “sonhos diurnos” as etéreas criações daqueles que fantasiam. [...] Depois que o trabalho científico logrou esclarecer a *deformação onírica*, já não foi difícil perceber que os sonhos noturnos são realizações de desejos exatamente como os sonhos diurnos, as nossas conhecidas fantasias (2015, 1906-1909, p. 333).

Se levarmos em consideração o que aí diz o criador da Psicanálise, notamos que o sonho faz parte da própria cotidianidade do sonhador; o sonho noturno tem resquícios da vida desperta e a vida desperta tem resquícios do âmbito formador das elaborações do sono. Além

disso, o mesmo movimento interpretativo se aplica tanto a um livro, a uma situação cotidiana, quanto a um sonho noturno. Esse movimento hermenêutico geral preside a clínica psicanalítica. A *Interpretação dos sonhos* propõe não apenas uma decifração do material onírico noturno, mas suas configurações como fantasia diurna. Isto significa que não há, entre vigília e sonho, desconexão, pois o todo das formações psíquicas está sempre conjugado nessa interpretação que mescla dia e noite, claro e escuro, consciência e inconsciente. A conclusão sobre esse material doutrinário central é decisiva. Observa-se que a Psicanálise concede importância essencial à *interpretação do sentido*, o qual aparece sempre no desejo; ao mesmo tempo, esse sentido será sempre interpretado *no relato* que tenta dizê-lo e que, ao colocá-lo em palavras, *fracassa*. Interpretação, fala e fracasso surgem juntos, e todos ligados ao subsolo, o inconsciente. O consciente é agora uma formação do inconsciente. Afirma, a propósito, o mesmo Ricoeur (1977):

Eis a razão profunda de todas as analogias entre o sonho e o chiste, entre o sonho e o mito, entre o sonho e a obra de arte, entre o sonho e a “ilusão” religiosa, etc. Todas essas “produções psíquicas” pertencem ao domínio do sentido e dizem respeito a uma única questão: como a palavra surge no desejo? Como o desejo frustra a palavra e fracassa em falar? É essa nova abertura sobre o conjunto do falar humano, sobre o que quer dizer o homem desejante, que credencia a Psicanálise ao grande debate sobre a linguagem (p. 17).

Temos então um norte para a disputa que traçamos. Mostraremos, a partir do que vimos, como a Psicanálise foge de ser um método científico tradicional, a que foi relegada por Heidegger e Boss, colocando-se numa linha limítrofe ou numa “terceira margem”, como bem propõe Ey: “Aí se diz que esse não-ser se revela terceiro “triton apomantheosetai”, que ele é o *outro*” (EY, 1969, p.14). Compreendemos a Psicanálise no limite entre o modelo científico/filosófico moderno e o modelo filosófico contemporâneo, por seu interesse interpretativo e não observacional, por ser a primeira a trazer a importância da linguagem do sentido como ferramenta ímpar de sua clínica e por trazer à baila a Pulsão (*Trieb*) de morte, a negação, o “fracasso” final, finitude do sentido, que, como a pulsão de vida, está na base da projeção da busca por sentido (desejo), cuja satisfação é impossível.⁴⁴ Embora a *resistência* proteja o homem desejante através das fugas e satisfações provisórias do ego, sempre há a procura pela satisfação originária, completa, que é a inércia, é o inorgânico, o silêncio, aquilo

⁴⁴ Os conceitos técnicos mencionados (Pulsão, Negação) e o de Resistência, que aparecerá imediatamente, serão esclarecidos na subseção seguinte, sobre o inconsciente, sem que ganhem preponderância para nossa dissertação, dados os limites que nos impomos.

que não tem significado e que, portanto é impossível ser dito e foge ao sentido, limita-o e assim o reinaugura continuamente.

A presente dissertação opta agora por um “atalho” para a metapsicologia, que é de extensão e profundidade maiores que as que podemos enfrentar. Trata-se de o texto *Recordar, repetir e elaborar* (*Erinnern, wiederholen und durcharbeiten*), de 1914, que nos servirá como apresentação para o que a Psicanálise tem, a nosso ver, de ao menos apontado para uma ontologia fundamental.

3.3.2 Recordar, repetir e elaborar

O texto de Freud *Recordar, repetir e elaborar* (*Erinnern, wiederholen und durcharbeiten*), publicado em 1914, traz o subtítulo “Novas recomendações sobre a técnica da Psicanálise II). É um poderoso auxílio teórico, em especial se queremos pensar em que medida a Psicanálise freudiana prepara ou permite conceber ontologicamente o ser do homem e da linguagem, escapando às críticas de Boss e Heidegger. *Recordar, repetir e elaborar* será objeto de nossa atenção neste tópico, mas sua leitura se reúne à de *O inconsciente* (*Das Unbewusste*), de 1915, que abordaremos na sequência. Esses escritos foram escolhidos por sua força conceitual e por expressarem o período em que se abre a reflexão freudiana mais madura, sendo arriscado, nos limites de uma dissertação, pretender dar conta de período maior.⁴⁵ Do texto de 1914 pretendemos ressaltar a repetição do reprimido como testemunho da “finitude”, ou seja, do não-saber essencial que atravessa a vida como angústia. Do texto de 1915, por sua vez, ressaltaremos o movimento de estruturação do inconsciente na Psicanálise. Depois de cumprida a tarefa de apresentar esses dois escritos freudianos, neste e no tópico seguinte, estaremos em condição de encaminhar as reflexões finais da presente dissertação, mediante um novo exercício de interpretação de texto literário e um resumo do capítulo, que contenha nossa tentativa de resposta à interpretação de Heidegger e Boss sobre a Psicanálise, em Zollikon, e estaremos também prontos para dizer algo “próprio” sobre os conceitos centrais da pesquisa (fala e compreensão do si mesmo próprio).

Começaremos, então, pelo escrito, publicado em 1914, *Recordar, repetir e elaborar*. O procedimento será a leitura linear do texto, ressaltando os principais pontos interessantes para a presente pesquisa. Passemos a essa leitura, que qualquer conhecedor reconhecerá como um mero acompanhar atento.

⁴⁵ Agradeço ao Professor Marcos Müller pela sugestão valiosa de me dedicar ao texto *Recordar, repetir e elaborar*.

Em sua primeira fase, afirma Freud, a Psicanálise procurava a catarse mediante o método da hipnose. Do sintoma, mediante a hipnose, procurava-se focar no momento em que o trauma se produziu e o causou. Tornando esse momento consciente, uma descarga emocional (ab-reação) deveria eliminar o sintoma. Numa fase seguinte, não será mais a hipnose o procedimento para contornar a resistência do paciente em recordar. Utiliza-se então a associação livre (*freie Einfälle*). Esse procedimento implica a interpretação como método.

Nesse segundo período, o foco da análise era também o momento da formação do sintoma, mas agregava-se a isso a atenção ao contexto desse momento, outras ocorrências e elementos significativos. Tornou-se decisivo o trabalho que o analisando fazia para vencer as resistências, ao longo das sessões. A ab-reação fica em segundo plano diante disso.

Na terceira fase da técnica do pensamento psicanalítico – “atual”, diz Freud, no texto de 194 – o foco deixa de ser o momento da formação do sintoma. Toda a atenção se fixa no trabalho de interpretar, na fala do paciente, os movimentos de sua resistência. É isso que deve ficar claro para o paciente: *como* ele resiste, e não um fato passado. Provavelmente, isto acontece porque Freud já pensa a formação “psíquica” como uma estrutura, e não na individualidade dos casos traumáticos. Assim a Psicanálise passa a ter algo a dizer sobre a totalidade do fenômeno humano, e não mais sobre uma doença ou patologia psíquica.

Do método dessa terceira fase surge uma “divisão de trabalho” (FREUD, 2010b, p. 195): o psicanalista (“médico”, escreve o fundador da Psicanálise) identifica e revela ao paciente as resistências; o paciente, diante desse encontro com o que nele “resiste”, por si mesmo recorda “as situações e os nexos esquecidos”. (p. 195). Freud afirma que o propósito geral da técnica é o mesmo, ao longo das três fases: (a) descritivamente: “preenchimento das lacunas da recordação”; (b) dinamicamente: “superação das resistências da repressão”. (p. 195). Entretanto, mesmo que o propósito seja um só, enfatizamos que é muito diferente atentar para a descoberta do trauma e para a descoberta das resistências. Num caso, o tempo cronológico e uma causa ôntica são procurados “O paciente se punha numa situação anterior, que não parecia jamais se confundir com a presente” (FREUD, 2010b, p. 196); mais tarde, o que se procura é a interpretação de uma estrutura de repressão e resistência, junto a uma história coesa que está ligada a uma ação, assim, a repetição não acontece apenas na lembrança e no discurso de uma lembrança passada, mas se repete em seus atos atuais (escolhas, comportamentos, fala). Conforme pontua Freud (2010b): “[...] é lícito afirmar que o analisando não recorda absolutamente o que foi esquecido e reprimido, mas sim o atua. Ele não o reproduz como lembrança, mas como ato, ele o repete, naturalmente sem saber que o faz” (pp. 199-200).

Numa interrupção confessa do texto, Freud distingue modos do esquecer acusados pelos pacientes. Essa interrupção é importante para nós, porém, porque tem a ver com uma modificação do tempo linear para a sugestão de outra temporalidade, de início invisível. De modo geral, esquecer é bloquear, impedir o acesso direto a uma ocorrência ou recordação. (representação), diz Freud. Um segundo aspecto é o encobrimento de recordações por um esquema universal de “lembranças encobridoras” (FREUD, 2010b, p. 196). Isto é particularmente importante porque “todo o essencial” (FREUD, 2010b, p. 196) é conservado nessas lembranças, apesar de tudo que foi bloqueado, e o psicanalista deve trabalhar a interpretação focando o modo como essas lembranças encobridoras são expressas.

Recordações e esquecimento fazem parte de um grupo de eventos⁴⁶ psíquicos, ligado à relação histórica do paciente com o mundo; outro grupo é formado por “atos puramente internos” (FREUD, 2010b, p. 197), que são as impressões, vivências, fantasias, referências, sentimentos, conexões. Esses elementos não podem ser propriamente esquecidos, por isso também não constroem exatamente lembranças, e a convicção que sobre eles o paciente adquire, durante a análise, “independe por completo de tal recordação” (FREUD, 2010b, p. 198).

Se há casos, no uso da técnica da associação livre conforme essa fase da prática psicanalítica, que se parecem aos do uso da hipnose, diferindo somente no final, há outros que desde o começo são diferentes. É sobre esses que Freud se detém, para examinar o que ocorre certamente e propriamente sob esse método novo. Freud o faz porque uma diferença essencial se revelou: o paciente não só recorda, quando recorda: ele *repete*. Se isso não era exatamente possível quando se procurava apenas trazer ao presente, pela recordação, um fato passado, agora, quando se trata de trabalhar a superfície psíquica das resistências através da escuta e da interpretação, não faz sentido uma simples presentificação; o paciente “atua” (FREUD, 2010b, p. 199). “Ele não o reproduz como lembrança, mas como ato, ele o repete, naturalmente sem saber que o faz” (FREUD, 2010b, p. 200). Deve-se ressaltar que o paciente atua *sem saber* o que faz – o inconsciente não é um depósito inerte de lembranças, é uma fonte dinâmica de significação, que governa a consciência, governa o saber consciente, do ego.

Segue-se uma série de exemplos da repetição. O paciente não recorda ter sido teimoso na infância, mas se torna teimoso diante do analista e mesmo fora da análise; não recorda o fracasso de suas dúvidas e investigações infantis no terreno sexual, mas sonha e pensa

⁴⁶ *Vorgänge*, no original, palavra que pode ser traduzida também por “processos”.

confusamente, lamentando-se por seu destino de fracassado. Etc. Até mesmo a decisão pela terapia pode ser efeito de repetição, a tal ponto que o paciente emudece quando lhe é dito que deve falar tudo que lhe ocorrer (regra principal da terapia). “Isto não é outra coisa, naturalmente, que a repetição de uma atitude homossexual eu se evidencia como resistência contra qualquer recordação” (FREUD, 2010b, p. 201). Mencionar essa afirmação é razoável, por honestidade intelectual, já que aqui Freud parece extremamente redutor e determinista – a menos que “homossexualidade” tivesse outro sentido, o que deveria poder ser mostrado. Parece-nos suficiente mostrar, aqui, porém, que forças opostas de compreensão (deterministas e liberadoras) ocorrem conjuntamente, na teoria freudiana.

Repetir é o modo próprio de recordar do paciente durante a terapia (FREUD, 2010b, p. 200). Parece, portanto, que o propósito é a superação da repetição. Será que isso coincide, como querem Heidegger e Boss, com mera “conscientização” ou “presentificação”?

A transferência é então associada à resistência⁴⁷. Transferência é também um conceito-chave na Psicanálise, já que trata da problemática do tratamento psicanalítico, estando inteiramente ligada à interpretação e, portanto, à resolução dos sintomas trazidos pelo paciente (a doença). Nas palavras de Freud (FREUD, 2010b) “[...] a transferência cria uma zona intermediária entre a doença e a vida, através da qual se efetua a transição de uma para a outra” (p. 206). Essa zona intermediária é pensada pelo texto *Recordar, repetir e elaborar* como nova manifestação do repetir. E isto porque “a repetição é transferência do passado esquecido, [transferência] não só para o médico, mas para todos os âmbitos da situação presente” (FREUD, 2010b, p. 201). A tentativa é repetir o passado, reafirmá-lo contra todo porvir. A transferência-repetição “substitui o impulso à recordação” (p. 201). Não se trata de dar importância a fatos, mas ao que já se dava para além do saber consciente e sempre quer dominar. Por isso mesmo, no jogo entre recordar e repetir, em meio a essa repetição aguda da transferência, aumenta a resistência do paciente: “Quanto maior a resistência, tanto mais o recordar será substituído pelo atuar (repetir)” (FREUD, 2010b, p. 201). A transferência está ligada à repetição e à resistência, como vemos, e não acontece apenas para o analista, mas também para os demais relacionamentos e atividades da vida.⁴⁸

Assim, Freud encontra desde a origem o que constitui a própria contradição da transferência e o que motiva as formulações muito divergentes que

⁴⁷ “O termo “transferência” não pertence exclusivamente ao vocabulário psicanalítico. Efetivamente, possui um sentido muito geral, próximo do de transporte, mas que implica um deslocamento de valores, de direitos, de identidades, mas do que um deslocamento material de objetos [...]” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1983, p. 669).

⁴⁸ Isto é confirmado por Laplanche; Pontalis (1983), no *Vocabulário de Psicanálise*, no verbete “Transferência”: “[...] repetição de protótipos infantis vivida com uma ação de atualidade acentuada” (p. 669).

apresentou acerca da sua função: em certo sentido, ela é, relativamente à rememoração verbalizada, “resistência de transferência” (*Übertragungswiderstand*); noutro, na medida em que constitui tanto para o indivíduo como para o analista uma norma privilegiada de apanhar “a quente” e *in statu nascendi* os elementos do conflito infantil ela é o terreno em que se joga, numa actualidade irrecusável, a problemática singular do paciente, em que este se encontra confrontado com a existência, com a permanência, com a força de seus desejos e fantasmas (fantasias) inconscientes: “É o terreno em que a vitória deve ser conquistada [...] (LAPLANCHE; PONTALIS, 1983, p. 673).

Temos então aqui que o caminho aberto pela Psicanálise ao longo de sua trajetória, entre outros conceitos e teses de suma importância para o desenvolvimento da teoria, deu ênfase a alguns, imprescindíveis para o tratamento psicanalítico: a descoberta de que a repetição não se dá apenas com lembrança do passado e que o sintoma não está também fixo numa lembrança reprimida; que os sintomas podem ser vários e se mesclam às lembranças mais atuais, sendo que os sintomas/repetições não se manifestam apenas fisicamente, mas também nas lembranças, transferência, comportamento e todas as significações atuais do paciente.⁴⁹ Com o que podemos concluir: o que retorna, em meio à repetição e à transferência, não é o passado, mas o presente, um presente que é tudo para o analisando, presente de um bloqueio do futuro, que já sempre foi sua história. Parece ser o que diz Freud:

[...] agora, podemos perguntar: o que repete ou atua ele de fato? A resposta será que ele repete tudo o que das fontes do reprimido, já se impôs em seu ser manifesto: suas inibições e atitudes inviáveis, seus traços patológicos de caráter. Ele também repete todos os seus sintomas durante o tratamento. E agora podemos ver que ao destacar a compulsão de repetição não adquirimos um fato novo, mas uma concepção mais unificada. Para nós se torna claro que a condição doente do analisando não pode cessar com o início da análise, que devemos tratar sua doença não como assunto histórico, mas como um poder atual. Essa condição doente é movida pouco a pouco pra o horizonte e o raio de ação da terapia, e, enquanto o doente a vivencia como algo real e atual, devemos exercer sobre ela o nosso trabalho terapêutico, que em boa parte consiste na recondução ao passado (FREUD, 2010b, p. 202).

Expressões como “traços de caráter” e “recondução ao passado” podem levar a pensar em certa objetivação do ser do homem e do tempo, mas é preciso atentar para o tema geral da passagem. A nosso ver, o que importa é que esse passado, esse caráter, a doença, eles são o sempre presente, são o próprio analisando em sua condição mais forte: ele está doente de si

⁴⁹ Nisso, aliás, percebemos o traço de um tempo não cronológico que norteia os processos inconscientes, já que o reprimido não se comporta apenas numa lembrança passada, mas numa “lembrança presente”, que “atua”, e se projeta para uma “lembrança futura”, como o próprio sonho.

mesmo, de negação de si mesmo. Mas o que ele atua, repete, transfere? Tudo, diz Freud. Ou seja, ele transfere, repete e atua a ele mesmo. Essa recondução ao passado não pode mais ser confundida com um fazer lembrar. É o que Freud mesmo dirá em seguida: “Fazer lembrar, como sucedia na hipnose, dava inevitavelmente a impressão de um experimento no laboratório” (FREUD, 2010b, p. 202).

3.3.3 O inconsciente

Para preparar a discussão sobre o “inconsciente” segundo a Psicanálise, vale lembrar que, se Freud não foi criador de tal conceito, ele o repensou de modo completamente diferente das concepções até então defendidas: “Qualquer que tenha sido, porém, a noção de inconsciente elaborada antes de Freud, o fato é que ela não designava nada de importante ou de decisivo para a compreensão da subjetividade” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 170). É relevante a menção à subjetividade, por ser um dos nossos pontos de interesse. Já entre os gregos, p.ex. no poeta Hesíodo, a noção de Caos era lembrada como uma fonte da realidade. Na época moderna, o que se opõe ao sujeito pensante ou é ordenado por Deus ou não pode ser conhecido. O caótico é pensado desde o ordenado, a mistura de elementos sem ordem é pensada em oposição a uma organização, o não pensante é avaliado pelo pensante. Com Freud, pela primeira vez esse âmbito é pensado como portador de outra ordem, uma ordem incompreensível, que parece “desordem”, mas que determina os destinos de nossa “realidade”. Há forças envolvidas. Em Zollikon, essas forças são sempre avaliadas a partir da mecânica, mas parece-nos que Freud pensa em outro sentido de dinâmica, já que a mecânica seria parte de ordenamento do consciente, ligado a processos que não têm o modo de ser do psiquismo; é outro o significado de uma dinâmica psíquica, que leva em conta a conexão com o inconsciente. Enquanto conceito psicanalítico, este surge a partir e através da experiência clínica. Modifica-se ao longo do tempo, em Freud, como ainda veremos. Para esta dissertação é importante lembrar que em determinado momento ele é qualificado topologicamente. Essa qualificação não significa que o inconsciente está em um lugar; significa só conseguimos pensá-lo como lugar, isto é, como distante. Temos, então, um inconsciente que não é “localizável”, não é físico, nem místico e impalpável.⁵⁰

Assim, o conceito é alcançado lenta e progressivamente como “lugar” silencioso, escuro e caótico (do ponto de vista do consciente). Recebe o posto de maior instância

⁵⁰ “[...] fracassaram todas as tentativas de [...] encontrar uma localização para os processos anímicos” (FREUD, 2010a, p. 112).

psíquica do humano e passa a reger e formar todo o psiquismo, deixando para o Eu apenas instantes de domínio. Embora Freud não tenha pretensão a filosofar e por repetidas vezes, em seus textos, tenha deixado clara sua pouca profundidade especulativa, critica as preconceções sobre o conceito de inconsciente no percurso da história da filosofia:

É certo que a filosofia se ocupou repetidas vezes do problema do inconsciente, mas seus representantes – com poucas exceções – tomaram uma de duas posições a esse respeito: ou seu inconsciente era algo místico, impalpável e não demonstrável, cuja relação com o psíquico permanecia obscura, ou identificavam o psíquico com o consciente e disso deduziam que algo inconsciente não pode ser algo psíquico e objeto da psicologia. Tais afirmações procedem de os filósofos terem julgado o inconsciente sem conhecer os fenômenos da atividade psíquica inconsciente, isto é, sem imaginar até onde eles se aproximam e em que se diferenciam dos fenômenos conscientes (FREUD, 2012, p. 346).⁵¹

A Psicanálise trata o inconsciente como suposição necessária e legítima.⁵² Como “suposição”, ou seja, não sendo um fato, esse conceito fundamental gera resistências quanto à sua cientificidade e mesmo quanto a sua efetividade, como já vimos no primeiro tópico do presente capítulo. Tratar o inconsciente como suposição significa, sobretudo, descartá-lo como algo físico, como objeto determinado da psique. Segundo Freud (2012), “do lado de suas relações com o consciente, com o qual tem bastante em comum, o inconsciente é fácil de descrever e ser acompanhado em seu desenvolvimento; mas aproximar-se dele a partir do processo físico ainda parece fora de cogitação” (p. 347). Não é suposição porque talvez não exista, mas porque dele só podemos saber algo à distância. Mas como, então, podemos saber que a suposição do inconsciente é necessária para compreender o psiquismo? O que se pretende compreender com essa suposição e como isso pode ser mostrado diariamente na clínica? Novamente, recorreremos a Freud:

[...] nossa experiência cotidiana mais pessoal nos familiariza com pensamentos espontâneos cuja origem não conhecemos, e com resultados intelectuais cuja elaboração permanece oculta para nós. Todos esses atos conscientes permanecem desconexos e incompreensíveis se insistirmos na pretensão de que através da consciência experimentamos tudo o que nos sucede em matéria de atos psíquicos, mas se inscrevem numa coerência demonstrável se neles interpolarmos os atos inconscientes inferidos (FREUD, 2010a, pp. 101-102).

⁵¹ Apenas como sugestão, perceba-se a semelhança entre essa passagem de Freud, relativa ao Inconsciente, e o primeiro parágrafo de *Ser e tempo*, quando Heidegger aponta os argumentos com que a história da filosofia se dispensou do pensamento sobre o ser, medindo-o pelo ente.

⁵² Boa parte de nossas afirmações, neste subtópico, acompanham o texto metapsicológico *O inconsciente*, de 1915 (FREUD, 2010a, pp. 99-150).

A legitimidade do inconsciente como instância psíquica é, por isso, sustentada pela evidência de processos que se manifestam conscientemente, mas que não se submetem à ordem que conhecemos conscientemente. Sua origem é desconhecida, mas é segura devido aos “pensamentos” espontâneos que, estes sim, parecem suspeitos. É o que declara Freud (2012), em um texto de 1913: “O trabalho dos sonhos nos obriga a supor uma atividade psíquica *inconsciente*, que é mais abrangente e mais significativa do que aquela ligada à consciência, já nossa conhecida” (p. 337). Como vimos, a interpretação de sonhos noturnos serve a uma tarefa de interpretação da fantasia diurna, ou seja, da formação ou uso geral que fazemos de nossas idéias. Uma ideia pode estar presente à nossa consciência e no momento seguinte desaparecer. Ela não sumiu; pode retornar após um intervalo de tempo, sem conexão nenhuma com uma experiência sensorial ou com as ideias que estavam “presentes” quando ela se formou. Isto não significa falta de sentido ou origem, mas um processo que escapa à consciência e que comanda todo o psiquismo. A consciência, de fato, abrangerá, como veremos, apenas em “instantes” uma porção mínima desse conteúdo que permanece “latente” (até por longos períodos, como veremos mais tarde) no inconsciente.⁵³

Vamos, então, chamar de “consciente” à ideia que se acha presente em nossa consciência e da qual nos apercebemos, e admitir apenas este sentido para o termo “consciente; já as ideias latentes, se tivermos motivos para supor que existem na psique – como no caso da memória –, serão designadas com o termo “inconsciente”. Uma ideia inconsciente, então, é uma ideia que não notamos, mas cuja existência estamos dispostos a aceitar, com base em outros indícios e provas (FREUD, 2010b, p. 258).

Notamos que uma ideia inconsciente é aquela que parece não ser determinada, não é notada, percebida; a existência de uma idéia que não percebemos é, então, aceita pela Psicanálise, e talvez seja esta a descoberta que faz desta não apenas uma psicologia (preocupada em descrever e mostrar processos psíquicos da consciência), mas uma psicologia profunda (“fundamental”) que pretende em primeiro plano questionar a natureza geral do psíquico.⁵⁴

Como compreender esse âmbito psíquico fundamental? O que sabemos em primeiro lugar é que o inconsciente é o lugar do reprimido. Certamente, isso faz lembrar um depósito e

⁵³ Todavia se, a princípio, temos em Freud uma distinção entre consciente e inconsciente, mais adiante veremos que entre os dois não existe esta distinção tão acentuada quanto parece.

⁵⁴ Nossa aposta é que a investigação honesta de Freud dessa natureza geral do psíquico permite e permitiu compreender a psique para além de “algo no homem”, um aparelho determinado, uma máquina mentalem um corpo físico que estaria em um mundo físico.

dá a impressão de que o inconsciente é efeito de outra esfera, anterior a ele. Mas nem tudo que está no inconsciente é reprimido (recalcado). Não podemos dizer que o inconsciente é efeito da repressão. Como Freud diz, ele é topográfico, no sentido de que só pode ser dito como formador de lugar. Não é regido por lógica, tempo e espaço, nem por causalidade: trabalha com outros processos, como os de *deslocamento*⁵⁵ e *condensação*⁵⁶.

Para que o inconsciente ganhe essa “extensão” em relação à consciência é necessário que haja o processo dinâmico, pelo qual ele apenas pode ser descoberto depois de *traduzido* em algo consciente. Para Freud, o trabalho psicanalítico mostra diariamente que é possível essa tradução. Até determinado momento, acreditava-se que aquilo que era latente e que não estava na consciência era fraco e, por isso, precisava ganhar força para se tornar consciente. Isso sim significa entender as forças como na física, em graus de intensidade, mais fortes ou mais fracas. Com o aprofundamento da pesquisa e a suposição do inconsciente, foi possível a Freud mostrar que o psiquismo não se *descreve* por ideias fortes e fracas, porque por mais fortes que possam ser algumas idéias, elas não conseguem penetrar na consciência, porém continuam agindo, mantêm-se ativas mesmo no estado de latência, ganhando com isso caráter dinâmico, em um sentido não físico ou fisiológico:

O termo *inconsciente*, que havíamos utilizado somente no sentido descritivo, adquire agora um sentido mais amplo. Ele denomina não só ideias latentes em geral, mas sobretudo aquelas com determinado caráter dinâmico, ou seja, aquelas que, apesar de sua intensidade e atividade, se mantêm distantes da consciência (FREUD, 2004, p. 85).

O conceito de inconsciente foi resgatado por Freud, como vemos, para compreender esse processo com recursos de seu próprio campo. Após um primeiro momento, não é mais relegado a pessoas histéricas ou psicóticas. Ou seja, o questionamento se respalda em investigar *para onde vai e permanece* o conteúdo latente e como ele continua agindo. Mas isto não esgota o assunto. Não somente a natureza da compreensão desse processo é alterada, mas também o campo dos que são atingidos pela descoberta do inconsciente: em vez de

⁵⁵ Na análise dos sonhos, o deslocamento está estreitamente ligado aos outros mecanismos de trabalho dos sonhos: efetivamente, favorece a condensação na medida em que o deslocamento ao longo de duas cadeias associativas conduz a representações ou expressões verbais que constituem encruzilhadas. A Figurabilidade é facilitada quando, pelo deslocamento, se efetua uma passagem de uma ideia abstrata para um equivalente suscetível de ser visualizado; o interesse psíquico traduz-se então em intensidade sensorial (LAPLANCHE; PONTALIS, 1983, pp. 163-164).

⁵⁶ [...] a condensação é uma característica do pensamento inconsciente. No processo primário, são realizadas as condições – energia livre, não ligada; tendência para a identidade de percepção – que permitem e favorecem a condensação. O desejo inconsciente será então imediatamente submetido a ela, enquanto os pensamentos pré-conscientes, “atraídos para o inconsciente”, o serão secundariamente à ação da censura (LAPLANCHE; PONTALIS, 1983, p. 130).

apenas servir para aprimorar a compreensão e o tratamento de estados patológicos, ela engloba todos os processos psíquicos, inclusive os “normais”. Ainda que isto seja revelado através dos distúrbios funcionais, atinge a própria compreensão de nosso ser:

[...] de modo análogo ao que ocorre com os sintomas neuróticos, também em indivíduos saudáveis encontramos com frequência determinados tipos distúrbios funcionais, como, por exemplo, o *lapsus linguae*, os erros de memória e fala, o esquecimento de nomes, etc., e como se pode facilmente demonstrar, esses distúrbios são dependentes da ação de ideias inconscientes fortes (FREUD, 2004, p. 86).

Todas as pessoas “normais” são regidas “fundamentalmente” pelas leis do inconsciente e não pelas leis de um sujeito apenas racional. Tendo em vista esse estatuto do inconsciente enquanto fundante do ser humano e enquanto participa necessariamente de toda manifestação psíquica, Freud (2004) afirma: “O inconsciente é uma fase inevitável que ocorre regularmente nos processos que constituem nossa atividade psíquica, e todo ato psíquico começa como um ato inconsciente [...]” (p. 87).

Há, porém, outro conceito relacionado, que, pela semelhança com um existencial central à analítica existencial heideggeriana, queremos ainda examinar, mesmo que rapidamente. Trata-se do conceito de “angústia”. Ele tem lugar aqui devido à sua proximidade inicial com o conceito de repressão, central para pensar o inconsciente.

O conceito de angústia foi definido por Freud, até 1926, como um afeto que tomara essa “tonalidade” devido à repressão. Por outro lado, destaca-se nitidamente o caráter de “moeda corrente”, pois serviria para tudo: um afeto, pelo qual seria trocado qualquer afeto, desvinculado de sua ideia original após a separação efetivada pela repressão (FREUD, 2014a.). A angústia seria, então, nessa primeira fase, uma amostra de que houve recalque, um anúncio de que o eu negou acesso a alguma representação inconsciente. Nesta esteira, do mesmo modo que velava uma realidade temível – que Freud entende como castração, o que não podemos tratar aqui – ela a exibia. O cerne dessa discussão da angústia está na origem da repressão ou recalque, e conseqüentemente, da neurose. Notamos um interesse essencial na “defesa”, que, em “Inibições, Sintomas e Ansiedade”, toma seu caráter de intervenção contra forças pulsionais. Em 1916, Freud (2014a) acentua:

Seja como for, é certo que o problema da angústia configura um ponto nodal para o qual convergem questões as mais diversas e importantes, um enigma cuja solução haverá de lançar luz abundante sobre o conjunto de nossa vida psíquica. Não vou afirmar que posso oferecer-lhes essa solução, mas os senhores por certo hão de esperar que a Psicanálise aborde também esse

tema diferentemente do modo como o fazem as escolas de medicina. Nelas, o interesse se volta, sobretudo, para os caminhos anatômicos pelos quais o estado de angústia se produz (p. 520).

Freud coloca a angústia em posição privilegiada, enquanto constructo em sua teorização metapsicológica. Fala-se em “caminhos anatômicos”, nem por isso pensa que a angústia é física ou fisiológica. Ela se manifesta em nossa realidade corporal. Sua definição é algo que será perseguido durante toda a vida de Freud. Ele acabará por vê-la como centro de suas investigações, derivando dela até mesmo o sintoma. Suas relações com o recalque já estão definitivamente demarcadas na primeira tópica e se aprofundam na segunda visão do aparelho psíquico.

Nos textos tardios, dos anos 1930, e mais especificamente em *Angústia e instintos*, esse “afeto fundamental” é considerado novamente um estado afetivo individual, porém ganha três diferenciações: angústia tóxica, realista e neurótica. A primeira, ligada àquilo que nos aparece como perigo, é externa ou provém do externo. Já a segunda é enigmática: aparentemente, não tem objeto, e acaba por ser reduzida a um estado físico onde a atenção sensorial e a tensão motora se intensificam. Freud chama esse estado de disposição à angústia, já que é de ordem interna e física. A terceira é a angústia neurótica, que se apresenta, por sua vez, segundo Freud, também três condições:

Primeiro enquanto angústia geral livremente flutuante, pronta para ligar-se provisoriamente a toda nova possibilidade de que surge, como, por exemplo, na típica neurose de angústia. Segundo, firmemente unida a determinados conteúdos ideativos nas chamadas *fobias*, nas quais podemos reconhecer ainda uma relação com o perigo externo, mas devemos julgar inteiramente desproporcional a angústia diante dele. Terceiro, por fim, a angústia em outras formas de neuroses severas, que acompanha sintomas ou surge de modo independente, como ataque ou como estado mais duradouro, sempre sem fundamentação visível num perigo externo (2010c, pp. 225-226).

A angústia não é a inibição, mas pode acompanhá-la, para que então ser descrita como um processo consciente. Por estar ligada, porém, como vimos, à repressão, ela é produto do inconsciente. A inibição, que para a Psicanálise é uma limitação da consciência, *age na consciência*, revela uma limitação e é determinada na maioria das vezes em uma função corporal, como paralisia, vômitos, explosão de raiva, etc.

O sintoma está ligado à angústia. Diversamente da inibição, não é um processo que ocorra na consciência, nem age sobre ela. Ele é “indício e substituto de uma satisfação instintual que não aconteceu, é consequência do processo de repressão” (FREUD, 2014-B,

p.20). Ou seja, a repressão ou recalque trabalha para reprimir um desejo (*Trieb*), mantendo esse desejo fora da consciência. Esse movimento de manter o desejo longe da consciência causado pela repressão é equivalente à tentativa contínua de fugir à angústia. “A repressão equivale a essa tentativa de fuga” (HANS, 2014, p. 22), a qual se dá porque o pré-consciente comporta-se como se o perigo que desenvolve a angústia não viesse de um desejo/pulsão, mas de algo externo, algo perceptivo, algo perante o qual ele pudesse reagir através da fuga para evitar situações de fobia. Uma parcela dessa angústia até pode ser reprimida, porém não sem colocar de lado toda a liberdade pessoal. O que acontece geralmente é que a tentativa de fuga diante dessas exigências é inútil e o resultado da fuga, quando esta consegue ocorrer, é insatisfatório.

Para falarmos em exigências desse tipo, que Freud nomeia “pulsionais”, temos que tratar, ainda que de modo breve, do conceito de “*Trieb*” – instinto ou pulsão – de grande relevância para a Psicanálise.⁵⁷ Sabemos que Freud enuncia o conceito em vários de seus escritos. Luiz Alberto Hanns, comentando *Pulsões e destinos das pulsões*, de 1915, em suas observações preliminares indica a origem etimológica de *Trieb*:

O termo resulta da fusão de duas palavras do médio-alemão, “o que impele”, *trip*, e “o que é impelido”, *trift*. Essa dupla origem contribuiu não só para que a palavra abrangesse um arco de sentidos mais amplo do que suas possíveis traduções para o português, mas também para que diversas polaridades opostas e aparentemente incompatíveis estivessem contidas no termo *Trieb*. *Trieb* pode designar um pólo impelente ou um pólo atrator; pode situar-se como algo externo ou interno e, ainda, manifestar-se como aquilo que quer se externalizar ou como aquilo que quer se internalizar; também pode ter a conotação de algo agradável e atraente ou de algo desagradável, e pode pertencer à esfera da necessidade fisiológica ou da necessidade psíquica [...] (HANNIS *apud* FREUD, 2004, p. 138).

Essa etimologia não permite esclarecer o uso freudiano e a importância específica do conceito. Para isso, é útil observar a modificação em sua utilização, naquilo que chamamos de uma primeira e segunda fase das investigações teóricas de Freud, sobre esse tema. O mesmo comentador o mostra bem. Numa primeira fase, Freud anuncia *Trieb* como representante psíquico, ora de uma fonte orgânica (sensorial), ora de uma fonte interna (afetiva). Nos dois casos, a pulsão aparece como representante psíquico ou das forças físicas, corporais, ou dos sentimentos, ou seja, de uma “categoria” da psique considerada dinamicamente no sentido tradicional, físico. Nos escritos posteriores, porém, Freud se preocupa em conferir-lhe maior

⁵⁷ “A pulsão ao contrário, nunca age como uma *força momentânea de impacto*, mas sempre como uma *força constante*. Como não provém do exterior, mas agride a partir do interior do corpo, a fuga não é de serventia alguma” (FREUD, 2004, p. 146).

distinção, sendo então representada por uma ideia ou grupo de ideias investidas de energia psíquica. Nos primeiros escritos, então, que ocupam um patamar mais técnico, respaldado pela preocupação de cunho científico – período de relação com Breuer, da correspondência com Fliess e até no da *Interpretação dos sonhos* – nota-se que já aparecem alusões à pulsão, porém, nunca com o peso verbal e conceitual que encontramos nos escritos posteriores. O conceito só aparece tal como interessa principalmente à Psicanálise nas obras tardias. Nelas, Freud admite tratar-se de um dos pontos negligenciados em sua teoria até então. Segue-se, com isso, o testemunho de sua insatisfação diante do conhecimento *psicológico* sobre a pulsão, já que ela se faz ao mesmo tempo o mais importante e o mais obscuro de toda a teoria psicanalítica, como, aliás, ele afirma em *Além do princípio do prazer*, de 1920. Mas, em todas essas modificações, a que tende o conceito e por que nos interessa?

O conceito de pulsão é utilizado na teoria freudiana para compreensão do conflito psíquico. Segundo a teoria das pulsões, os estímulos são externos e internos; os estímulos internos ganham a denominação de estímulos pulsionais. Deixamos de lado a caracterização fisiológico-biológica que permeia o conceito e vamos direto às suas consequências psíquicas. O sistema nervoso é o responsável por eliminar os estímulos externos, e uma dessas eliminações se dá como fuga. Porém, para alguns estímulos não há forma de eliminação. Estamos falando dos estímulos pulsionais, que são contínuos e irremovíveis. A tarefa do sistema nervoso é então promover atividades articuladas no meio externo, a fim de adquirir satisfação para a necessidade pulsional imposta. O sistema nervoso luta para manter-se livre de estímulos; quando trabalha com os estímulos externos consegue-o por momentos, mas quanto às pulsões internas isso é impossível. Assim, lança-se na busca exterior constante de satisfação.

Para que existam objetos de satisfação, deve existir um mundo de onde vêm tais estímulos. Lembremos de que, nas situações psíquicas iniciais, o eu se encontra carregado de pulsões, mas consegue se satisfazer quase completamente em si mesmo (narcisismo / fase autoerótica). O mundo externo não está investido de interesse. Em função da autoconservação, o eu passa a necessitar de objetos do mundo externo. Quando consegue o que de fora atende a suas necessidades, obtém prazer, e também o contrário é verdade. Assim, tudo que dá prazer ele recolhe do externo e tudo que lhe gera desprazer é lançado para o exterior. (Ex. se a criança tem fome, aceita o seio da mãe, logo ela sente outra necessidade que não é comida, então chora, e o choro seria uma forma de lançar o desprazer para o exterior ou requerer de fora que outra coisa seja recolhida, “trazida para dentro”).

Para que um estímulo pulsional seja percebido, é necessário que exista um estímulo ou força diferente em relação a ele, que impede a satisfação, e, portanto, essa força deve ser externa. Notamos também que toda pulsão busca constantemente um objeto de satisfação, ainda que seja o próprio corpo; porém, passada a fase autoerótica, ainda que o corpo seja objeto de satisfação o princípio de realidade, um “cálculo” de satisfações possíveis, regulará tal ação, tal satisfação. Esse princípio tem grande repercussão na obra freudiana. O que queremos dizer aqui é que a relação com o mundo externo deve ter um legado privilegiado na obra freudiana, já que em alguns comentários há alusões, ainda que metafóricas, a tal estrutura. Notamos também o exercício de dizer que o que liga a psique ao seu objeto não está contido nem na psique, nem no orgânico, nem no fisiológico, nem é externo, mas proporciona a junção de todas essas estruturas em um aparecimento real. Não deve ser à toa que ao final do texto, Freud destaca, “[...] Dessas polaridades, poderíamos caracterizar a da atividade - passividade com a *biológica*, a do Eu – mundo externo com a *real* e, por fim, a de prazer – desprazer como a *econômica* (FREUD, 2004, p. 162).

Voltemos agora, rapidamente, ao processo de repressão. Já vimos que ele não significa o desaparecimento de uma idéia, somente impede que ela se mostre, que se torne consciente, mas não que deixe de ser e atuar sobre a consciência. Ou seja, diversamente do que pensava a filosofia do “ego”, o inconsciente, enquanto lugar do reprimido, não é o oposto da consciência, nem algo divinizado que se daria ao homem por intermédio de um Deus (um frenesi, transe, uma superconsciência). A atividade inconsciente é mais abrangente e significativa. Neste ponto, percebemos a nítida ruptura com os modelos da compreensão cartesiana de sujeito, na qual podemos resumir aquilo que se tornou a filosofia moderna. A partir da “suposição” psicanalítica do inconsciente, o homem não é mais reconhecido como um existente que tem ou pode vir a ter clareza sobre seu pensamento. “Clareza e distinção” não serão alcançadas por uma ligação com a divindade ou por uma *consciência em si*, e talvez não possam ser alcançadas nunca.

Vemos ainda hoje uma tendência acentuada da tentativa de reduzir o sujeito a um problema objetivo, por exemplo, a redes neuronais (o que poderíamos chamar de uma neuroPsicanálise). Essa redução ou desvio, segundo Miller (1998), significa justamente não querer encontrar o sujeito, já que toda questão colocada *pelo sujeito* é quem sou eu. Este questionamento é, aliás, produto do *inconsciente*, que se mostra como algo estranho, porém não proveniente do “mundo externo”. Esta estranheza não pode, por isso, ser “explicada” pela ciência. Talvez “explicação” esteja fora de questão, aqui. Assim, o *inconsciente* não pode ser esgotado nem pela ciência, talvez nem mesmo pela Psicanálise, e disso Freud já havia se dado

conta. Ou seja: a idéia de uma consciência que esclarece a si mesma, mesmo que pelo recurso de um “outro consciente” inacessível ao Eu, ou a ideia de explicações “físicas” que dariam conta do “quem sou eu?” está fora de questão.

Levando a sério essa afirmação, percebemos que Freud está o tempo todo lidando exclusivamente com essa questão de fundo: Quem é o homem? Se a investigação do inconsciente pode, de algum modo, conduzir a uma interpretação mais próxima do “quem” e não do “o que”, afastando-se das posições “ônticas” sobre o ser do homem, então necessariamente ele não pode assemelhar nosso ser ao de um objeto no mundo, seguindo a causalidade e a sucessão cronológica de processos que podem ser explicados pela razão. E isto não significaria apelo ao irracional, como vimos. O psiquismo não é caótico. Significa que ao invés de explicar, Freud procura compreender, no sentido de interpretar. Vemos assim o fato de que o inconsciente, agora essencial para responder à pergunta “quem sou eu?”, não segue o tempo linear. Ou seja, Freud afirma que o “quem” não está ordenado pelo “tempo do relógio”.

No texto *O inconsciente*, de 1915, Freud de fato afirma que o inconsciente é “atemporal”: “Os processos do sistema *Ics*⁵⁸ são *atemporais*, isto é, não são ordenados temporalmente, não são alterados pela passagem do tempo, não têm relação nenhuma com o tempo” (FREUD, 2010a, p. 128). O que podemos entender disso? O atemporal rege fora do tempo linear, cronológico. O inconsciente não opera com o tempo lógico, de sucessão, irrepitível e irreversível – parece não operar com tempo nenhum. Pois o que seria um tempo não linear? Que exigências são feitas à experiência do tempo, se o psiquismo humano é essencialmente temporalizado, mas é governado por uma instância atemporal? O que significa esse “atemporal”? Como poderia o inconsciente ser uma linguagem, fazer exigências, impor compreensão, se nenhuma ligação de antes e depois subsistisse nele?⁵⁹

Notamos então que a teoria psicanalítica aos moldes freudianos lança luz sobre vários conceitos centrais para a compreensão do homem, fugindo ao modelo cartesiano, positivista, naturalista – moderno. Porém, já vimos também que alguns desses conceitos estão presos a uma terminologia alheia, ficando assim a teoria freudiana presa a uma linguagem abarrotada por noções trabalhadas no âmbito das ciências. Isto não poderia ser diferente, uma vez que Freud era e sempre se considerou um médico. Além disso, é razoável lembrar que todo o seu

⁵⁸ A sigla indica o sistema inconsciente; Pcs. indicará o pré-consciente, e Cs., o consciente. A modificação terminológica não pode ser examinada aqui.

⁵⁹ “Esta região de ser que Freud retirou da escuridão e à qual é tão difícil conceder um estatuto ontológico deve sua eficácia estruturante precisamente ao fato de sua latência: é transindividual e pré-subjetiva, transtemporal ou fora da série temporal dos acontecimentos, e deixa a consciência, senão sem saber, pelo menos sem onde se agarrar” (PONTALIS, *apud* FREITAS DA SILVA, 2009, p. 82).

trabalho sempre implicou a ressignificação dos conceitos. Por isso uma “teoria” como a Psicanálise nasce da clínica médica e abre possibilidades para uma clínica totalmente diferente das que seguem moldes científicos tais como conhecemos, e isso a ponto de muitos lhe recusarem o caráter de ciência, como vimos. Mas a afirmação de que uma instância atemporal determina de alguma maneira nossa temporalidade deve alertar para a nova temporalidade do processo psicanalítico. A Psicanálise é uma clínica, ou seja, ela se desenvolve temporalmente, mas como luta através das falas, na qual as explicações cronológicas e causais, que favorecem a fuga e a resistência, são levadas a enfrentar o atemporal, que não se deixa explicar. Há uma temporalidade própria da Psicanálise? Ela ao menos aponta para uma compreensão modificada e própria do tempo do si-mesmo? Deixaremos para tomar uma posição na parte final do presente capítulo. Por ora, examinemos melhor nosso tema, para fazer frente às críticas e diálogos.

Os conteúdos do inconsciente são “representantes” de pulsões. Isto não significa representações – esses conteúdos são mais emissários que imagens de algo. Já vimos que os principais processos do inconsciente são a condensação e o deslocamento. Do ponto de vista do consciente, o inconsciente é desfigurador. Mas, lembremos que esses processos não são feitos maquinalmente, eles atendem à necessidade pulsional. O inconsciente parece ser o nexos entre pulsão e vida psíquica consciente; a pulsão mesma parece não ser nem somática nem psíquica, não é consciente nem inconsciente (LAPLANCHE; PONTALIS, 1983, p. 307). A pulsão não pode chegar à consciência. No inconsciente, porém, ela só se “apresenta” por meio dos representantes ideativos, que são fixações inscritas ao longo da história do indivíduo. Não são as pulsões mesmas, mas suas marcas. Esses representantes não têm conteúdo, não são representações nem memórias guardadas, mas marcações, que conectam a pulsão com as delimitações do psiquismo consciente ou pré-consciente. “As representações inconscientes são dispostas em fantasmas, histórias imaginárias em que a pulsão se fixa e que podemos conceber como verdadeiras encenações do desejo [...]” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1983, p. 307). O conceito de pulsão está ligado ao de “energia” inconsciente, e padece de uma ambigüidade. A energia pulsional está por vezes ligada à atração e à resistência de certas representações, mas outras vezes se liga a uma “força que tende a fazer emergir os seus ‘derivados’ na consciência e só seria contida graças à vigilância da censura” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1983, p. 309). Ou seja, Freud oscila entre um inconsciente em que uma força pulsional barganha com um mundo proveniente “de cima”, do pré-consciente e do consciente, e uma força pulsional cega, anterior à divisa entre somático e psíquico e que aparece somente depois da censura, ou seja, de um limite.

Diante do que vimos, devemos agora dar voz a considerações críticas, no que tange ao conceito de inconsciente e à compreensão psicanalítica do psiquismo. Até porque, se já ficou claro que Freud se afasta de um cartesianismo “puro”, e se a “ciência” psicanalítica não é ciência ao molde tradicional, nem por isso, de fato, ela escaparia a críticas. A insistência nessa ligação com a modernidade e a ciência, que vemos da parte de Heidegger e Boss, deve ser levada em conta. Para isso, podemos adotar a estratégia de ouvir outros críticos, também ligados à Fenomenologia, para depois enfrentar diretamente o que temos nos *Seminários de Zollikon*. Ouçamos, primeiramente, Merleau-Ponty:

A ideia de uma consciência que seria transparente para si mesma e cuja existência se reduziria à consciência que ela tem de existir não é tão diferente da noção de inconsciente: trata-se, de ambos os lados, da mesma ilusão retrospectiva; introduz-se em mim, a título de objeto explícito, tudo o que a seguir eu poderia aprender sobre mim mesmo (MERLEAU-PONTY, *apud* SILVA, 2009, p. 80).

O filósofo francês liga diretamente a significação do inconsciente às funções do consciente, que ele pensa, ao que nos parece, no sentido da “barganha” entre pré-consciente e inconsciente. Para a pergunta “quem sou eu?”, ligada à explicação do psiquismo, o inconsciente funcionaria como um “truque”. O que não se consegue explicar pela consciência e seus processos relegam-se a outro âmbito. Simplesmente se afirma que esse âmbito guarda, defende em si, as explicações. Mas a tendência a explicar permanece. E como nas ciências, algo é colocado como chave explicativa, como axioma, princípio geral.

Não podemos, porém, concordar com a crítica. O inconsciente não é “introduzido”, mas descoberto numa prática clínica que se vê obrigada a refletir sobre o inexplicável do comportamento. A leitura de Merleau-Ponty sobre Freud perpassará todo o seu itinerário filosófico e se alterará bastante, mas, na crítica que aqui vemos, ele parece entender o inconsciente freudiano como uma substância, oculta no psiquismo mas tendo o caráter de “objeto explícito”, com leis próprias e uma função principal. Ele “serve”, segundo a crítica, para atribuímos a alguma fonte todas as explicações que o consciente não pode oferecer. O inconsciente seria um “não consciente”, um depósito de representações e causa de tudo que não parece ter causa. Nossa discordância está em que o primeiro sentido de inconsciente é um qualificativo (um adjetivo), ou seja, o que primeiro espantou Freud foi verificar que havia manifestações repetidas de comportamento das quais o agente não se dava conta. O mais importante não é uma causa, no sentido da causalidade, mas o não saber, o não se dar conta. Até porque, mesmo após se dar conta do que faz, há repetição. Ou seja, Freud não procura

explicar, dar a causa, mas compreender a natureza do não saber, porque mesmo descobrir a causa não impede a repetição. Inconsciente é, de início, somente o nome da dúvida sobre para onde apontam essas manifestações, já que não podem apontar para a consciência. Merleau-Ponty tem razão se a essência de sua crítica significa que Freud procurava *compreender* o psiquismo, e o inconsciente seria sua hipótese. Mas isso é diferente de dizer que é, como nas ciências, uma suposição (hipótese) explicativa. Se fosse assim, Freud não se debateria tanto com o tema. Em resumo, o inconsciente não é uma chave-mestra explicativa. Ao contrário, todos os esforços e dificuldades aparecem para entender a natureza desse inconsciente e de suas manifestações na vida psíquica humana, dia e noite.

Outra empreitada crítica de Merleau-Ponty tem, a nosso ver, maior alcance, mas a mesma direção: mostrar que ainda permanecem restos de mecanicismo no jogo entre inconsciente e consciente. Como diz Silva (2009):

[...] em que pese toda a crítica freudiana às teorias positivistas e mecanicistas do século XIX, a Psicanálise edifica sua ‘metapsicologia’ num código conceitual naturalista, quer dizer, numa teoria bipolar, em que o psiquismo nada mais é que um aparelho, uma máquina de representações inconscientes (p. 81).⁶⁰

E isto prepara a crítica merleau-pontyana oferecida logo a seguir, na mesma obra: “Com razão censura-se Freud pelo fato de ter introduzido sob o nome de inconsciente um segundo sujeito pensante cujas produções seriam simplesmente recebidas pelo primeiro” (MERLEAU-PONTY apud SILVA, 2009, p. 81). Está claro que Merleau-Ponty não diria que o inconsciente é uma consciência oculta. Também não pensaria que o conceito de sujeito permanece o mesmo, quando Freud postula o inconsciente. Então qual o sentido da crítica? Percebemos que para o pensador francês o problema parece residir em assumir que a instância inconsciente é um *lugar de formação de sentido*, tanto quanto o consciente, embora em processos muito diversos. Isso talvez mantivesse Freud na esteira da subjetividade. Mas apenas se o inconsciente fosse um sujeito, se ele fosse um si mesmo. E isso é muito discutível. Quanto à outra parte da crítica, nossa discordância é clara: não se trata de recepção unilateral nem da parte do consciente, nem vice-versa. Basta acompanhar as difíceis páginas da seção VII de *O inconsciente*, de 1915, nas quais Freud fala da esquizofrenia, das relações entre representações de objetos e palavras que permitem lhes atribuir qualidades. (2010a, p.

⁶⁰ Veja-se que a crítica aparece também nos *Seminários de Zollikon*. É um participante quem fala, mas Heidegger e Boss concordarão com a idéia: “Freud queria transferir a causalidade das ciências naturais para o psíquico. Chegou assim à idéia de um aparato, de uma concepção mecanicista” (2009, p. 48).

148). A dificuldade do texto freudiano está justamente em que não se trata de produções do inconsciente “simplesmente recebidas” pelo consciente.

3.3.4 *Intermezzo* rosiano: Pensando a Daseinsanálise e Psicanálise a partir do conto *A terceira margem do rio*

O diálogo entre literatura e filosofia tem, desde nosso primeiro capítulo, servido como ponte entre a Daseinsanálise e a Psicanálise. Procuramos, na criação literária, enxergar melhor e dar mais “vida” aos existenciais heideggerianos (daseinsanalíticos) e às estruturas de fundo da Psicanálise freudiana. Como texto de encerramento para a investigação, foi escolhido o conto “A terceira margem do rio”, sexto dos vinte textos que compõem o livro *Primeiras Estórias*, de João Guimarães Rosa, aparecido em agosto de 1962. Ainda que esse escrito seja exaustivamente interpretado, tanto por psicólogos e psicanalistas quanto por filósofos, literatos e intelectuais em geral, julgamos que há nele elementos que nos permitirão enfatizar algo importante, em nossas considerações críticas ao modo como “Zollikon” lê a Psicanálise, o lugar do analista, a interpretação da linguagem e do si mesmo próprio que a caracterizam, a nosso ver. Ao mesmo tempo, o conto permite ligar a filosofia de Heidegger, que dá base para a Daseinsanálise de Medard Boss, à Psicanálise freudiana. Isso ocorre especialmente quanto aos temas-chave desta dissertação: fala, compreensão do si mesmo próprio e temporalidade.

“A terceira margem do rio” narra um episódio acontecido a uma família interiorana, constituída por pai, mãe e três filhos. O narrador é o caçula. O primeiro parágrafo descreve o caráter do pai, a situação cotidiana da família e introduz o tema principal.

O pai é descrito como “homem cumpridor, ordeiro, positivo” (GUIMARÃES ROSA, 1969, p. 32). Ele sempre tinha sido assim, segundo o testemunho de pessoas sensatas. O filho mais novo tem, de sua lembrança pessoal, que o pai não tinha se distinguido por ser mais triste ou alegre que as outras pessoas, nem tinha esquisitices especiais, mas era quieto, mais quieto que o normal. Por isso, era a mãe quem regia a vida doméstica. Certo dia, porém, o pai “mandou fazer para si uma canoa” (GUIMARÃES ROSA, 1969, p. 32).

Essa ordem – construir uma canoa – desestrutura toda a rede de expectativas da família. Ela não combina com nada do que se esperava, parece um elemento “sem causa”. O segundo parágrafo mostra isso, além de caracterizar a canoa e a casa. A canoa era para ser resistente, durando dezenas de anos, e tinha lugar para uma só pessoa. A mãe resiste à idéia (“jurou muito contra a ideia”). Já a casa ficava, na época dessa ordem, mais próxima ao rio do

que no tempo em que se dá a narração. Não há explicação sobre isso; se o rio recuou, se a casa foi mudada de lugar, se era outra casa.

No parágrafo seguinte, conta-se o que sucedeu quando ficou pronta a canoa. Trata-se do terceiro capítulo, e é nele que o pai se dirigirá à “terceira” margem, seguindo para o rio. Se já a ordem de aprontar uma canoa era estranha, o que acontece a partir de então foge a qualquer explicação “lógica”. O pai não pega para si roupas ou comida, só afunda o chapéu na cabeça, e, em silêncio, dá adeus com um gesto. A reação da mãe é emocional e de rejeição, numa clara evidência da perturbação que ela sente e pressente. É muito significativo que, mesmo então, o pai “suspendeu a resposta”; o seu olhar era “manso” (GUIMARÃES ROSA, 1969, p. 32). Inicia-se aqui a conexão especial entre filho e pai; o pai convida, com um gesto, o filho a que o acompanhe, enquanto vai até a canoa. Mas, diante da proposta de que leve consigo o menino, com outro gesto o afasta. O filho não entendia ainda o que havia, pensava tratar-se de uma brincadeira, um mero desvio da ordem normal das coisas. O pai entra na canoa, desamarra-a e segue. A canoa é comparada a um jacaré, bicho que vive do rio. Sua sombra é “comprida longa” (GUIMARÃES ROSA, 1969, p. 33) o que mostra que era ou muito cedo, na aurora, ou no fim da tarde, o crepúsculo. Ou o dia começa, ou acaba.

Talvez o quarto parágrafo tenha sido escrito para esclarecer ao leitor o *sentido sem sentido* da atitude, como se para afastar o leitor das expectativas do menino e para confirmar que aquela estranheza era real. E o parágrafo já se abre assim: “Nosso pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte” (GUIMARÃES ROSA, 1969, p. 33). A partida não é um mero episódio, e o propósito não é também determinado. O pai nunca mais regressará, sua transformação ou decisão é inteira. Além disso, ele não parece ter nenhum objetivo; não ia pescar, não ia conhecer lugares novos, não pretendia chegar a algum lugar ou fazer certa coisa. Isto quebra totalmente a rede de causa e efeito de que é formada a vida daquela família. “A estranheza dessa verdade deu para estarrecer de todo a gente” (GUIMARÃES ROSA, 1969, p. 33). Muito significativo é que a verdade, longe de parecer clara e distinta como a dos fatos cotidianos, é caracterizada como estranha. Essa estranheza estarrece. Enquanto o pai age e se move, ainda que seja para “permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa” (GUIMARÃES ROSA, 1969, p. 33) a família fica paralisada. O parágrafo termina pela inclusão do mundo exterior à família, porque vizinhos e conhecidos se reúnem, discutindo o caso.

O quinto parágrafo é inteiramente dedicado às interpretações da decisão por parte das pessoas que foram de alguma forma atingidas pelo ato, ou pela notícia do ato do pai. Só uma pessoa diverge dessas interpretações todas, como se não precisasse delas para compreender,

ou aceitar: na primeira linha, conta-se que a mãe, “vergonhosa, se portou com muita cordura” (GUIMARÃES ROSA, 1969, p. 33). Vergonha, aqui, não diz respeito a uma culpa direta, mas a pudor, de se saber parte daquela decisão, pudor de, por algum meio, ter que consentir com ela, partilhá-la, mesmo sem entender. Se ela se comporta com “muita cordura”, isso mostra que segue o ritmo da decisão do pai, sem revolta e sem saltar para alguma interpretação. (“Cordura” provém do substantivo latino “*cordi*”, coração. Cordura é seguir o coração.). Mas a partir daí todo o parágrafo é uma sucessão de explicações. Alguns vêem o comportamento da mãe e a partir dele “concluem” que o pai estaria louco, e ela disso se envergonhasse e por isso calasse. Outros falam em promessa, doença incurável ou transmissível. Comentários de pessoas da região esclarecem que o pai jamais deixava a canoa, nunca era visto descendo dela. Um conselho de familiares e próximos prevê que, acabada a comida que tivesse levado, ou ele retornaria, ou iria embora de vez. Ou seja, até mesmo esses interpretam a decisão: como temporária, sem possibilidade de firmeza interna. O que é comum a todas as leituras é que a decisão tem que ser explicada por algo facilmente reconhecido: loucura, perturbação temporária e sem firmeza, doença, promessa. É muito importante, também, que todos depositem sua esperança de retorno para a normalidade na ligação com a necessidade básica da alimentação: a fome, isto é, o corpo presente, objetivo, conhecido de todos, acabaria resolvendo aquela perturbação.

O sexto parágrafo faz um movimento de espelho em relação ao anterior. Nada se fala dos outros, nada se diz de interpretações. Retorna-se ao grupo fechado da família, e desta vez em sua forma básica, o triângulo pai, mãe, filho. Aliás, nada se fala. O parágrafo todo transcorre e só aparece um gesto, mais nada. É a única comunicação efetiva. Outra será também desse tipo, mas só aparecerá muitos anos mais tarde. Comentando as afirmações do conselho anterior, o parágrafo se abre com uma frase severa: “No que num engano” (GUIMARÃES ROSA, 1969, p. 33). Estavam enganados quanto ao fim dos mantimentos. Se fosse uma sequência razoável, um cálculo, poderiam todos de fato esperar que a fome fizesse o pai desistir da canoa e do rio. Mas a família não faz esse cálculo. De novo se afirma a participação da mãe, e agora do filho, na decisão que não compreendem. O filho conta que levava, todo dia, comida para o pai, escondendo-a num cavado de barranco, protegida de bichos e de chuva. Na primeira vez, esperou uma hora pelo pai, avistou-o, mostrou a comida que punha no esconderijo. Esse gesto de agitar a comida é o único contato de “fala”, de sentido, no parágrafo. O pai vê, mas não se move, não faz nenhum gesto. Por fim, conta-se que a mãe sabia dessa ação furtiva, e intencionalmente participava dela, deixando comida preparada para que o filho a levasse, “às escondidas”. E, se o quinto parágrafo começara pela

frase sobre a cordura e o pudor da mãe, o sexto parágrafo se fecha falando também dela: “Nossa mãe muito não se demonstrava” (GUIMARÃES ROSA, 1969, p. 34). Essa construção estranha parece apontar para o recato. Recato e pudor fazem parte da linguagem moral e religiosa, tradicionalmente. Por um conjunto de motivos que só se poderia analisar em outro texto, pensamos antes de tudo na sexualidade, ao falar de alguém recatado ou ao falar de pudores. Isso deveria nos fazer pensar. Será que pudor e recato têm a ver primeiro com o sexo? Ou será que o sexo, a sexualidade, ocupou, por um motivo muito sério, mas que não entendemos, o lugar de decisão sobre isso (e sobre muito mais)? Se a mãe “muito não se demonstrava”, isto não parece significar que ela agia às ocultas, que era dissimulada, mas que ela era contida, que obedecia a uma regra de ser que não precisava de palavras, declarações, interpretações.

No parágrafo seguinte, que é o sétimo, retorna o cotidiano e faz-se novamente contato com o mundo externo à família. Um tio é chamado para gerenciar a fazenda, ocupando o lugar do pai no trabalho. (Esse lugar é substituído facilmente.) Chama-se um professor para as crianças, um pai para tentar convencer o pai a voltar, soldados para tentar pôr medo e fazê-lo voltar. Vêm jornalistas, curiosos pelo inusitado. Mas de todos o pai se oculta, embrenhando-se num pântano só conhecido dele.

Já se falou de muita coisa, mas ainda nada foi pensado desde o “ponto de vista” do pai. Resta dizer como é para ele a decisão de ser um com o rio, de cuidar do rio, e como isso repercutiu nos que o amavam, esses que, pouco antes, não julgavam nem interpretavam, mas apoiavam. É também a hora de falar algo sobre a “fala”, mais propriamente, até porque o pai permanece em silêncio, e isso move todo o conto.

No oitavo parágrafo o conto menciona a verdade pela segunda vez. Na primeira ocorrência, a verdade foi relacionada à estranheza. Agora ela aparece relacionada ao modo como a família sentiu e se habituou à distância e a firmeza da decisão do pai. Se antes a verdade era a verdade da surpresa pelo estranho, agora é relacionada ao tempo, no qual o estranho se tornou o destino, o hábito, o habitual para aquela família. Mas o estranho, mesmo quando habitual, continua a ser estranho, e a sua verdade é também estranha. “A gente teve de se acostumar com aquilo. Às penas, que, com aquilo, a gente mesmo nunca se acostumou, em si, na verdade” (GUIMARÃES ROSA, 1969, p. 34). Eles se acostumaram a não poderem “na verdade” se acostumar. E era a verdade de todo dia que o que não podiam esquecer ficava quase esquecido. Tiveram que ser e fazer o que não podiam. Mas “ter que” o que “não se pode” é impossível. E é isso a verdade. Em duas linhas, o oitavo parágrafo anuncia essa posição de estranheza de fundo, que em Heidegger corresponderá, como sabemos, à

disposição de humor fundamental da Angústia (esta significa precisamente “estranheza”, em Heidegger). Ter que ser o que não pode ser. E isso em relação ao mais próprio, o pai, o rio, o cuidado com o rio. Mas retornemos ao texto desse parágrafo decisivo.

O filho fala de si mesmo, a partir dessa verdade de estar habituado a nunca poder se habituar. Ele diz: “Tiro por mim, que, no que queria, e no que não queria, só com nosso pai me achava”, completando: “assunto que jogava para trás meus pensamentos” (GUIMARÃES ROSA, 1969, p. 34). A frase tem pontos importantes para nosso estudo. Ela fala de querer (e não querer, fala de estar a sós com o pai, ou na mesma solidão que o pai, e usa a expressão estranha de que isso tudo “jogava para trás” os pensamentos do filho). Em tudo que ele queria e em tudo que ele não queria, sentia proximidade com o pai, pautava seu desejo pela figura distante e silenciosa. Compartilhava, à distância, a solidão. Isso mostra uma relação muito próxima, íntima, apesar da distância, ou seja, o afastamento físico não é o que nos deixa entender a história. Por fim, o pensamento jogado para trás não vai ao passado, mas fica imóvel, não consegue avançar, não consegue pensar, entender. O que o filho não consegue entender? A força e a posição do pai. Porque a partir daqui todo o longo parágrafo passa a imaginar ou projetar a vida do pai. Essa posição parece insuportável, insustentável. Para ele não há fuga de chuva ou sol, nem contagem do tempo, não há cansaço, nem interrupção. Ele não fazia paradas nas ilhotas do rio nem nas margens, nunca descia da canoa. Não acendia fogo ou luz – o que é significativo. A escuridão era simplesmente escuridão. Comia pouquíssimo, muito menos do que o necessário. O filho se pergunta se o pai não adoecia ou enfraquecia, tendo que ser forte para remar. Quando chegava o tempo das enchentes, pelo rio vinham troncos e bichos mortos, ou seja, vinha o perigo, e nada tirava o pai da canoa e a canoa do meio do rio. Sobretudo “nunca falou mais palavra, com pessoa alguma” (GUIMARÃES ROSA, 1969, p. 35). Embora seja aquele a partir do qual tudo faz sentido, mesmo o sem sentido, e embora toda a história dependa de sua decisão, o pai não fala através de palavras, não diz nenhuma, ao longo do conto. “Só quieto”, dizia dele o filho, logo no primeiro parágrafo. Mas isso agora tem uma consequência. A família deixa de falar dele. Também silencia sobre aquele que fica em silêncio. Mas esse silêncio de todos não era esquecimento, o esquecimento era impossível: “e se, por um pouco, a gente fazia que esquecia, era só para se despertar de novo, de repente, com a memória, no passo de outros sobressaltos” (GUIMARÃES ROSA, 1969, p. 35). O tempo dessa lembrança passa a ser o “de repente”, e o que possibilita o “de repente” é chamado de “sobressalto”. Se para o pai, no rio, o tempo é uma forma de eternidade, um não tempo, a relação com ele é o repentino. Ela

quebra aquele hábito de estar não habituado à ausência e ao silêncio do pai. Assim se conclui o oitavo parágrafo.

O parágrafo seguinte, o de número nove, começa um ciclo de três, em que a família se transforma a partir da figura da irmã, a outra mulher da história. Consecutivamente, nos parágrafos de nove a onze, ela casará, terá um filho e se mudará para longe. Mas esse ciclo de três parágrafos tem também outro motivo: em cada um deles, o narrador, o filho caçula, conta a história da vida da irmã e conta seus pensamentos sobre o pai, os dele e até os da família. Então cada um desses três parágrafos tem aproximadamente a mesma estrutura: fala-se da irmã, fala-se do pai. Vejamos como cada um deles se desenvolve.

Inicia-se o nono parágrafo pelo anúncio: a irmã se casa. Mas não há festa, porque o pai não estava presente. Todos pensavam nas dificuldades que enfrentava. Um conhecido diz que o filho vai ficando parecido com o pai, mas este sabe que agora o pai parece um bicho, cabeludo, sujo, barbado, magro, queimado de sol e em farrapos. Essa decisão vai distanciando o pai da figura de um homem. Ele está “quase nu”, conta o filho (GUIMARÃES ROSA, 1969, p. 35).

O décimo parágrafo complementa e contrabalança o anterior. Se o parágrafo nove começava pela irmã que se casava, este termina pelo episódio do filho que ela teve e que foi, com a família, mostrar ao pai, na beira do rio. “A gente chamou, esperou. Nosso pai não apareceu. Minha irmã chorou, nós todos aí choramos” (GUIMARÃES ROSA, 1969, p. 35). Também em complemento ao anterior, neste se explicita o afeto pelo pai. Abre-se com uma afirmação-pergunta: “Nem queria saber de nós; não tinha afeto?” (GUIMARÃES ROSA, 1969, p. 35). Aquele que não fala e não se aproxima parece não querer saber nada sobre o outro. Parece não ter afeto, não ser afetado. Imediatamente o filho manifesta *seu* afeto: diz que, quando alguém elogiava alguma coisa que ele fazia, dizia ter sido o pai quem o ensinara. Mas o pai tinha ido embora há anos e anos, quando ele era muito criança, então isso não era verdade. E é assim, falando de afeto, que a palavra “verdade” aparece pela *terceira* vez: “[...] o que não era o certo, exato; mas, que era mentira por verdade” (GUIMARÃES ROSA, 1969, p. 35). *Afeto, mentira e verdade aparecem juntos*. A verdade do afeto e da ligação afetiva, até a verdade do ensino, do comando paterno, não correspondem à adequação (verdade como correspondência), há outro sentido, que pode habitar até a mentira, a fantasia. Bem no centro desse parágrafo, e, portanto, no centro dos três parágrafos que falam da família se modificando a partir da irmã, há uma consideração sobre o afeto *do pai*. Apesar da falta de resposta e contato, apesar do silêncio, a permanência do pai no centro do rio é ainda um sentido, uma ligação, que o filho entende como afeto, apesar de incompreensível na ordem

normal das coisas, apesar de inútil⁶¹: “se ele não se lembrava mais, nem queria saber da gente, por que, então, não subia ou descia o rio, para outras paragens, longe, no não-encontrável?” (GUIMARÃES ROSA, 1969, p. 35). A escolha da palavra “paragens” mostra que a imobilidade, ou a permanência extática, faz parte do lugar e da decisão do pai.⁶² Não subir nem descer o rio significam talvez que ele não está simplesmente obedecendo ao rio fático, seguindo uma correnteza como as pessoas seguem a corrente da vida cotidiana. Nesse caso, o pai estaria apenas num movimento paralelo, ou de contraste, de rebelião, que estaria governado pela corrente cotidiana, apenas querendo ser seu contrário. Mas não parece se tratar disso. Além do mais, a distância, o “longe” para o qual o pai se retira, não é o nada. Ele não foi para o não-encontrável: foi para o inatingível, o irrepetível, e seu longe não é um longe passivo. É um longe ativo, que age como distância, é a distância e o silêncio agindo. Parece ser tudo isso a “fala” do pai que não fala, a presença do pai que se afasta.

O décimo primeiro capítulo se abre com a irmã que se muda, com o marido. Também o outro irmão decide ir embora. Os tempos passam desse jeito “devagar depressa” (GUIMARÃES ROSA, 1969, p. 35) sem que a gente deixe de ter aflições e sem que veja como tanta coisa vai ficando rapidamente para trás. Até a mãe acaba por ir morar com a irmã, por estar muito envelhecida. Devem ter passado décadas, até esta atura do conto, portanto. Com isso, o parágrafo se situa assim: falou-se da irmã, da família, da passagem do tempo mundano e dos afastamentos mundanos (as partidas da irmã, do irmão e da mãe), e ficam somente o pai e o filho. Isso prepara, da metade do parágrafo em diante, o final do conto, em que filho e pai se encontrarão, confrontarão e acompanharão, junto ao rio. Diz o narrador, então, no mesmo décimo-primeiro parágrafo: “Eu fiquei aqui, de resto. Eu nunca podia querer me casar. Eu permaneci, com as bagagens da vida. Nosso pai carecia de mim, eu sei – na vagação, no rio no ermo – sem dar razão de seu feito” (GUIMARÃES ROSA, 1969, pp. 35-36). É nesse ponto claro que o filho caçula tomou para si o cuidado do pai. Isso incluía permanecer fixo na casa, como o pai permanecia fixo no rio, mas também não querer casar, o que podemos entender como estar sozinho com o pai, mais que como celibato, até porque não é o casar que faz problema, mas o querer que afastasse do pai. Há, portanto, a confissão de um vínculo. Mas o que seriam as “bagagens da vida”, com que ele permaneceu? E em que sentido o pai “carecia” do filho? O que o pai fez, partir e tomar conta do rio, disso nunca deu razão, motivo, explicação, mas mesmo nesse silêncio estava claro que precisava do filho: isto

⁶¹ “Inútil” não é somente o que não serve para nada ou não tem valor. Pode ser também aquilo que não podemos utilizar, mas porque nos utiliza.

⁶² Devemos nos lembrar, mais tarde, dessa paragem “extática”, quando pensarmos a temporalidade própria da Psicanálise e em Heidegger, até pela ligação com o silêncio (fala) e com o si mesmo próprio.

ele sabia. Se o texto oferece alguma pista sobre em que era necessário que o filho estivesse junto, é a parte entre colchetes: “na vagação, no rio no ermo”. Vagação indica ao mesmo tempo o movimento, viagem, jornada, andança, e as vagas do rio (ondas e ondinas), mas também o vago, aquilo que não permite formar idéia firme. E essa vagação ocorre “no rio no ermo”. Não há vírgula na expressão, o que permite pensarmos que a vagação ocorre no rio e o rio ocorre no ermo. O lugar do rio de que o pai cuida é o ermo, o vazio. – Mas se o pai nunca falou por que decidiu fazer o que fez, o filho nos conta, em seguida, que perguntou, e que o homem que fez para o pai a canoa teria ouvido uma explicação. Porém esse homem já morrera. Alguns divulgaram a versão de que o pai teria sido avisado de um dilúvio, como Noé, quando veio um tempo de muita chuva. O filho apenas diz: “Meu pai, eu não podia malsinar” (GUIMARÃES ROSA, 1969, p. 36). Nenhum mal dizer, nenhuma sina má. E, por fim, o filho afirma que ele mesmo já tinha alguns cabelos brancos.

Na passagem ao parágrafo de número doze, o conto corre mais rápido para o fim. Não há mais personagens, em especial se lembramos de que o pai não fala nem aparece, e que o filho não tem mais com quem falar ou dividir a vida. Tudo agora é esse acompanhar silencioso e lembrança. Deixaremos para depois falar do início e do fim do parágrafo. O tema da metade é o filho pensando na extrema velhice do pai, suas dificuldades, doenças, cansaço. O filho temia que o pai fraquejasse e morresse nas cachoeiras, levado pela corrente. “Apertava o coração” (GUIMARÃES ROSA, 1969, p. 36), ele diz. Mas agora podemos observar o início e o fim desse parágrafo, que são importantes e de construção muito fechada:

Sou homem de tristes palavras. De que era que eu tinha tanta, tanta culpa? Se o meu pai, sempre fazendo ausência: e o rio-rio-rio, o rio – pondo perpétuo. [...] Ele estava lá, sem a minha tranqüilidade. Sou o culpado do que nem sei, de dor em aberto, no meu fôro. Soubesse – se as coisas fossem outras. E fui tomando ideia (GUIMARÃES ROSA, 1969, p. 36).

Os colchetes demarcam a separação entre início e final do parágrafo. Percebemos que se fala, no início, em palavras, culpa, rio e tempo, a ausência do pai; no final, os temas são a dura sina do pai (“sem a minha tranqüilidade”), em idéia (que nasce, “fui tomando idéia”), na possibilidade (ou impossibilidade?) de tudo ser diferente, em culpa, dor e si mesmo (“no meu fôro”). O rio, por sua vez, é “rio-rio-rio – o rio”. A expressão mostra o movimento do rio, seu prosseguir. O rio é indiferente. Ele silencia, espera a idéia e a decisão.

“Sem fazer véspera”. A frase inicia o antepenúltimo parágrafo. Ele prossegue com uma pergunta: “Sou doido?”, respondida com um “Não”. Na casa, não se falava mais de doidos. “Ninguém é doido. Ou, então, todos”. Então, sem véspera, isto é, num salto, o filho se

arma com um lenço e vai: “Só fiz, que fui lá”. Espera na beira do rio o pai. Chama-o. Fala. O importante é isto: o discurso é finalmente dirigido ao pai na situação de homem da canoa, de “analista”, de representante do outro, do rio: “Pai, o senhor está velho, já fez o seu tanto... Agora o senhor vem, não carece mais... O senhor vem, e eu, agora mesmo, quando que seja, a ambas as vontades, eu tomo o seu lugar, do senhor, na canoa!...” (GUIMARÃES ROSA, 1969, pp. 36-37, para todos os trechos acima). Este é talvez o único “diálogo” do conto. E é uma posição frente à postura e ao silêncio do pai. “E, assim dizendo, meu coração bateu no compasso do mais forte”.

O conto corre para o fim. O pai corresponde, ergue-se e acena – mas diante do aceno desse “outro”, o filho foge. Adoece, perde o pai de vista, e só pode pedir repetidamente perdão. “Sou homem, depois desse falimento?”, pergunta (GUIMARÃES ROSA, 1969, p. 37).

Nossa retomada do conto foi minuciosa. Podemos passar a uma breve interpretação, que pensa o conto a partir da situação psicanalítica.

Pensamos o rio como o inconsciente, o qual, segundo Freud, é a maior instância psíquica do humano e também a mais desconhecida. Mesmo sendo de ordem desconhecida, ele rege a existência humana ao seu modo, e a todo o tempo, já que, para a Psicanálise freudiana, a consciência mostra-se somente por instantes e sempre atravessada pela pressão latente reprimida. Estabelecemos essa analogia entre inconsciente e rio, pois este permeia todo o enredo do conto, tudo acontece por conta dele, mesmo que “indiretamente”, obscuramente. O rio sustenta esse *conto* do início ao fim.

Pode-se tomar a canoa, por sua vez, como o lugar que possibilita a “passagem”: do pai, de um lado para o outro no rio; passagem de esperança para os familiares que aguardam o retorno, ao menos numa data comemorativa (do batismo do seu neto); passagem que possibilita a aproximação e distanciamento. Mas a canoa é também o lugar que pode estar no sem-lugar. Ela é o setting do analista, ou a marca visível para a família, o ponto a ser ocupado por um só, um que se tornou “um só” consigo mesmo e pode ser a referência do olhar de todos.

Tramamos o pai como o analista, figura que habita a transferência, que lida com as fantasias, resistências, afetos de seu filho (analisando). O analista, aquele que se deu conta de sua “falta”, de sua incompletude, que se deu conta de estar lidando continuamente com representações construídas por mitos, fantasmas/fantasias, dogmas, esquecimentos, repetições etc. Aquele que sabe que, entre as duas margens (consciente e pré-consciente), existe uma terceira, que aqui compreendemos como o inconsciente.

A significação do pai antes de partir para o rio é construída, nos dizeres da Psicanálise, como “verdade psicológica”, que durante o conto vai sendo desconstruída. Pergunta-se: mas o pai, tão familiar, organizado e contido, como faz isso agora? Ficou louco? Está doente? Há aqui uma transição entre o pai que dá segurança e o pai que impõe corte:

O mesmo pai que deu a vida ao filho e o protegeu dos perigos dessa vida mostrou-lhe também o que deve e o que não deve fazer, instruiu-lhe a aceitar determinadas restrições a seus desejos instintuais, fê-lo saber que consideração pelos pais e irmãos se esperam delem para que se torne um membro tolerado e bem-vindo do círculo familiar e, depois, de círculos mais amplos (FREUD, 2010c, p. 329).

No conto, porém, o pai passa da situação de oferecer segurança e impor limites e rupturas à do homem que se afasta, o outro. Na figura do analista, esse movimento se dá à medida que suporta a transferência e conduz através dela ao si mesmo, mostrando ao analisando que a desconstrução (da mortalha que Penélope trançava) inicia-se pela desconstrução da figura do pai ou de tudo em que se deposita a “responsabilidade” por delimitar nosso ser, como origem ou como alvo. É o que, no conto de Guimarães Rosa, ocorre desde o momento em que o pai decide sair daquilo que estava construído sobre e a partir de sua “figura”. Nenhuma resposta parece poder ser dada a essa ruptura, que deixa sem chão. O filho, porém, ainda sente a necessidade de responder a seu pai por aquilo que foi criado, desde os bons exemplos recebidos. Leva-lhe comida todos os dias, e o faz para tentar manter viva a figura da proteção. Protege para sentir-se protegido, abriga para manter-se em abrigo. O filho não se dá conta, de início, de que o pai não está vinculado, enquanto esse que ele se tornou, ao alimento físico. Na canoa, como o homem da canoa, o homem da terceira margem, seu vínculo é com aquilo que o constitui, que aqui nomeamos desejo, o qual está a cada momento se lançando tanto para princípio de vida, de movimento, interrogação e questionamento, quanto para o princípio de morte, aquele nos traz novamente para nós e nos mostra enquanto sem explicações, enquanto silêncio, inconsciente. Deparando-se com a distância dessa posição, o filho diz: “Sou homem de tristes palavras”. E prossegue: “De que era que eu tinha tanta, tanta culpa?” A situação de culpa sem objeto é não somente referida, como também mostrada *em sua intensidade* (“tanta, tanta”). O discurso inteiro é atravessado por uma tonalidade, a tristeza, vinculada a essa culpa. A vida parece uma demora, mas uma demora aflita, sem alvo.

Quando o filho se vê diante da angústia do chamado desse pai que lhe mostrou a falta, ele treme, chora (repete seus papéis infantis) e aceita que a realidade nada mais é que a

terceira margem, que está entre duas forças contrapostas, que pressionam constantemente para a busca de compreensão, seja numa tradição cultural, seja numa tradição familiar, e que no extremo se pretende buscar até mesmo no silêncio, no sem resposta, naquele que traz novamente o sujeito para si mesmo, na morte.

Como se depreende, reportamos a figura do filho à do analisando, aquele que ainda não se conhece como desejo, aquele que flerta com o inconsciente (rio), mas que ainda tem medo de descobri-lo, de entrar nele, e quer repactuar seu abrigo sob o pai/analista. O filho ou analisando, que transfere para seu pai o cuidado, o amor e às vezes a agressividade, é aquele mesmo que, prestes a tornar consciente seu desejo, aproximando-se do pai, é lançado a tomar a decisão de ocupar o lugar do pai, mas foge. Fuga esta da angústia de descobrir-se e suportar-se como desejo paradoxal de vida e morte, enquanto falta. A preferência pela decisão de culpar-se é ainda um modo de continuar velando pelo seu bem, pois continuará se justificando de sua “falta”. “Ao que tudo indica, não procede que exista no mundo um poder que vela pelo bem do indivíduo com o zelo paternal e conduz a um final feliz tudo o que a ele diz respeito” (FREUD, 2010c, p. 334).

A terceira margem – o “encontro” que se revela com o si mesmo mais próprio, com o sem desculpas, com o real que não cabe numa realidade construída a partir de uma consciência. A terceira margem é o lugar do irreal, do corte, do espanto, lugar que não é lugar espacial, determinado, mas que é o lugar da linguagem, do desejo. A terceira margem é o chamado que separa pai e filho – filho, tradição, cultura, fantasia.

Em Freud, sabemos já que tempo linear da consciência tem um movimento diferente daquele chamado de atemporal (*Nachträglichkeit*), que caracteriza os processos do inconsciente. O termo *Nachträglichkeit* é de estimada relevância no pensamento psicanalítico, sendo, depois de Freud e até os dias atuais pensados por pesquisadores de renome na linhagem psicanalítica (pensamos aqui em Jacques Lacan, André Green, Laplanche, Ricoeur, entre outros). *Nachträglichkeit*, aponta para o desajuste, para a lacuna, o espanto. O que nos retira da realidade dos contos de fada e atravessa o homem no desejo:

[...] – justamente o devaneio ou a fantasia, que carrega os traços de sua origem na ocasião e na lembrança. Assim, passado, presente e futuro são como que perfilados na linha do desejo que os atravessa. [...] o desejo faz uso de um ensejo do presente para esboçar, segundo o modelo do passado, uma imagem do futuro (FREUD, 2015, p. 332).

Este desejo mostra o “outro”, o anti-herói. No conto *A terceira margem do rio*, o pai ocupa esse lugar: de repente, ele se mostra o outro do esperado, do bom moço, sai da

condição de quem segue as normais usuais, a ordem que era estipulada para sua figura, ele não diz e não faz o que aqueles ao seu redor querem ver e ouvir; segue o caminho oposto, faz o inesperado. Sua atitude deixou todos pasmos, perdidos e sem explicações. Ele aguça a raiva e a compaixão daqueles que com ele conviveram e que foram frustrados. Parece-nos que desse modo age o *Nachträglichkeit* do inconsciente, como o lado oposto da ordem do estabelecido. O pai, em seu vínculo com o rio, representa o inominável, que associamos ao atemporal. Conforme diz Vital Brazil (1998):

[...] mistério, que sustenta o enigma do mundo e denuncia um mistério inominável; uma vez que a palavra sempre se confronta com o defeito estrutural do discurso, com um “lapso de imagem” [...] com a separação irreduzível entre o que se enuncia e o que se deixa por falar. E o mistério se confunde, assim, com o significante da *Verblüffung*, que Freud (1905) descobre nos seus estudos sobre o chiste e suas relações com o inconsciente, a perplexidade que solicita o silêncio de um espanto e se refere a um vazio de resposta ao sentido, indicando o inefável, o indizível, o irrepresentável, a incompletude de todo discurso e um vazio de ser (pp. 42-43).

Começamos o presente capítulo mostrando que há ao menos um enigma inicial nas críticas da Daseinsanálise à Psicanálise de Freud, quando afirma estar ligada à ciência moderna, objetivante e ligada à substancialidade. Como todo o esforço teórico de Freud foi atacado por sua “acientificidade” e procurou desconstruir o Eu racional e consciente, as críticas necessitam ser mais bem examinadas.

Passamos a observar então que, além do mencionado, o pensamento de Freud sofre mudanças muito significativas, ao longo do tempo, dividindo-se em fases. Se inicialmente o método era inteiramente ligado à ciência da medicina psiquiátrica, com a atenção voltada para as manifestações da repetição, Freud chega à postulação do inconsciente como centro da operação psíquica. Essa mudança se deve também à idéia de que a interpretação é o método devido, e não a “mecânica” fisiológica e reativa dos exames anteriores, baseados na hipnose. Não se tratava de conseguir lembrar a fonte da doença psíquica, mas de interpretar o discurso em que se mostraria por que algo foi recalcado e volta a ser.

Num terceiro momento, voltamo-nos aos textos de Freud, em especial os da fase metapsicológica ou que giram em torno dela. Procuramos ressaltar o sentido da mudança no pensamento de Freud, que indicávamos no tópico “B”: o entendimento geral de que a Psicanálise é um retorno ao passado para desenterrar memórias difíceis e vencer traumas pela conscientização parece-nos inteiramente vencida pela análise do texto *Recordar, repetir e elaborar*, ou melhor, pelo conceito de repetição e pela atenção freudiana à linguagem e à

interpretação, na prática psicanalítica. Passamos então ao que esse texto prepara: o conceito decisivo da Psicanálise, a saber, o do inconsciente. Vimos não se tratar de um derivado ou de uma privação em relação ao consciente, com o que Freud se afasta de toda representação do homem predominante na tradição filosófica, em especial a moderna. Depois de tratar mais diretamente do inconsciente, julgamos oportuno analisar, brevemente, conceitos relacionados, úteis para posterior conversa com a Daseinsanálise: angústia e pulsão. A união de inconsciente, angústia e pulsão nos leva a um terreno próximo ao de uma interpretação filosófica. Pretendemos ter conseguido ao menos afastar uma caracterização que enfatizasse os aspectos biológicos, fisiológicos e substancialistas da “metapsicologia”.

Na sequência, com o intuito de mostrar que a experiência do sentido radical da descoberta do inconsciente pode ser experimentada desde outros lugares não estritamente filosóficos, liberando o caminho para visões “ontológico-fundamentais”, mais uma vez recorremos a um texto literário: *A terceira margem do rio*, de Guimarães Rosa. Ali vimos montado o *setting* do analista, na união do rio (inconsciente), do pai (analista) e do filho, o culpado (o analisando).

Agora, retornaremos às críticas que em Zollikon se dirigem a Freud e à Psicanálise, mediante uma breve lista de citações. Veremos que não são tantas como se supõe. Em seguida, cremos estar aptos às nossas considerações finais, concentrando-nos em confrontar as críticas, enfatizando os temas da fala e do si próprio, a partir dos conceitos psicanalíticos abordados ao longo deste capítulo.

3.4 À GUIA DE “EXCURSO”: SELEÇÃO DE REFERÊNCIAS E CRÍTICAS A FREUD E A SUA PSICANÁLISE, NOS *SEMINÁRIOS DE ZOLLIKON*

O presente tópico constitui-se exclusivamente em uma seleção de passagens dos protocolos e diálogos dos *Seminários de Zollikon*. Pretende-se oferecer ao leitor um painel ilustrativo do modo como a Daseisanálise, partindo de seus pressupostos fenomenológico-existenciais, avalia e critica as posições próprias à Psicanálise. Nosso intuito, aqui, portanto, é apenas arrolar, de modo o menos interferente possível, passagens que ilustrem o teor daquelas análises. O presente excurso, embora (por deliberada opção nossa) não traga análise das passagens selecionadas (o que não deixa de indiciar certa lida interpretativa no modo com que elencamos as citações), bem se presta a ilustrar as posições, as visadas e a conceptualidade prévias próprias à Daseisanálise e a subsidiar, ainda que indiretamente, o tópico 3.5 da presente dissertação.

3.4.1 Nos seminários

3.4.1.1 Atos falhos; explicação

Admissão como *suppositio*, hipótese, ‘subordinação’. No texto de Freud sobre atos falhos, por exemplo, tais suposições são *aspirações* e as *forças*. Estas supostas aspirações *provocam e efetivam* os fenômenos. Então os atos falhos podem ser explicados de uma ou outra forma, isto é, podem ser *provados em sua origem* (HEIDEGGER, 2009, pp. 34-35).

3.4.1.2 Explicação causal

Que ser vemos em primeiro lugar? Em relação a quê, segundo Freud, os fenômenos devem retroceder perante as suposições? Em relação ao que se toma como real e como ente: só é real e verdadeiro aquilo que pode ser subordinado a ininterruptas conexões causais de forças psicológicas, na opinião de Freud (HEIDEGGER, 2009, pp. 34-35).

3.4.1.3 Concepção mecanicista. Isto realmente funciona

P: Freud queria transferir a causalidade das ciências naturais para o psíquico. Chegou assim à idéia de um aparato, de uma concepção mecanicista.
H: E o estranho é que isto realmente funciona! Mas será que esse resultado é algo inteligente? Isto confere com a realidade? (HEIDEGGER, 2009, p. 48).

3.4.1.4 A questão do homem é de importância fundamental – Temporalidade

Esta questão é de especial interesse pra os senhores, como psicoterapeutas, pois a questão do quê, quem e como é o homem, e isto significa ao mesmo tempo o homem de hoje, é de importância fundamental (HEIDEGGER, 2009, p. 85).⁶³

3.4.1.5 Daseinsanálise e Analítica do Dasein – Explicação causal

Para poder esclarecer devidamente estas críticas, precisamos primeiramente esclarecer nestes títulos, o que significa propriamente analítica e analisar: talvez seja melhor recuar um pouco mais e perguntar: o que Freud entende quando ele fala em análise? Este esclarecimento eu espero dos senhores.

P: Freud quer significar a recondução dos sintomas à sua origem.

H. Por que então ele chama uma recondução de análise?

⁶³ A passagem foi trazida para a lista, mesmo sem menção direta a Freud ou à Psicanálise, devido a sua afirmação sobre a centralidade da questão ontológica sobre o ser humano, para a psicoterapia.

P: Em analogia com análise química que também retrocede aos elementos.

H: Tratar-se-ia, então, de uma recondução aos elementos no sentido de que os dados, os sintomas são decompostos em elementos na intenção de explicar os sintomas pelos elementos assim obtidos. A análise no sentido freudiano seria, pois, uma recondução no sentido da decomposição a serviço da explicação causal.

Entretanto, em toda recondução a um de onde do ser e existir precisa ser uma análise no sentido que acabamos de citar. Nem nas obras de Freud, nem em sua biografia escrita por Jones, encontra-se qualquer trecho que explique por que Freud escolheu justamente esta palavra, *análise*, como título de sua tentativa de pesquisa teórica (HEIDEGGER, 2009, pp. 139-140).

3.4.1.6 Método freudiano de análise e analítico do Dasein

Esta compreensão levou à pergunta seguinte: como o homem mesmo se relaciona com o tempo, como o tempo determina o homem, de modo que ele possa ser interpelado pelo ser? Por este caminho a discussão da questão do ser é preparada por uma interpretação do Dasein humano sobre a temporalidade que lhe é própria. Assim a questão que surge necessariamente, de quem ou o quê e como é o homem é tratada em *Ser e tempo*, exclusiva e constantemente, a partir da questão do sentido do ser. Com isso já está decidido que a questão do homem em *Ser e tempo* não é colocada na forma de uma Antropologia que pergunta: o que é o homem propriamente? A questão do homem em *Ser e tempo* leva à analítica do Dasein. O que é, então, o *fator decisivo* nesta *analítica do Dasein*? Não se retrocede, como fazia Freud, os sintomas aos elementos. Antes se pergunta por aquelas determinações que caracterizam o ser do Dasein com referência à sua relação com o ser de modo em geral (HEIDEGGER, 2009, pp. 146-147).

3.4.1.7 Análise freudiana. Resistências contra o tratamento heideggeriano

1-3 março, 1966 (1 de março) “No início do seminário o Prof. Boss comparou as sessões de seminário como uma espécie de terapia de grupo que possibilitaria uma visão mais livre, um deixar ver mais adequado da constituição humana. No decorrer de tal terapia de grupo surgiram, como uma análise freudiana, resistências que se dirigiram contra a libertação. As resistências contra o tratamento heideggeriano poderiam ser resumidas essencialmente em dois pontos [...]” (HEIDEGGER, 2009, pp. 158-159).

3.4.2 Nos diálogos com Medard Boss

3.4.2.1 Causalidade x história

A ‘história da vida psicanalítica’ não é uma história, mas na verdade, uma cadeia causal-naturalista, uma cadeia de causa e efeito e, ainda por cima, uma cadeia construída (HEIDEGGER, 2009, p.181).

3.4.2.2 *Essência da masculinidade e feminilidade*

Boss: Por que tem sido tão impossível para todos os psicólogos, inclusive Freud, determinar a essência da masculinidade e da feminilidade?

Heidegger: Por causa da cegueira essencial inata no ser humano (HEIDEGGER, 2009, p. 188).

3.4.2.3 *Esquecimentos, memória, lembrança*

Boss: Mas de acordo com a teoria psicanalítica, no caso de deixar, por exemplo, uma bolsa ao sair da sala de um conhecido expressa-se o desejo inconsciente de poder voltar àquele lugar. Como se pode descrever fenomenologicamente tal esquecimento?

Heidegger: [...] O assunto da intenção inconsciente é uma explicação perante a interpretação fenomenológica. Esta explicação é uma pura hipótese, e de modo algum contribui para a compreensão do fenômeno do esquecer mesmo, como tal.

Na hipótese freudiana, o deixar ficar algo em um lugar é ressaltado como um fato que precisa ser explicado. Verificamos exteriormente este fato de deixar ficar. A própria mulher não deixa a bolsa ficar inconscientemente, porque a bolsa não está lá e só se pode deixar ficar algo que esteja já ali.

Boss: E o que acontece com o esquecimento de algo doloroso, que de acordo com a teoria de Freud foi *recalcado*, no inconsciente?

Heidegger: [...] A representação científico-teórica de que no esquecimento e no recalque deva haver um *recipiente* físico ou psíquico, para onde o esquecido poderia ser jogado, só faz sentido a partir de um reter.

[...] O corporal do homem nunca pode, fundamentalmente nunca, ser considerado como algo apenas simplesmente presente, se quisermos observá-lo adequadamente. Se eu colocar o corporal do homem como algo simplesmente presente já o destruí a priori como corpo (HEIDEGGER, 2009, pp. 189-190).

3.4.2.4 *Do querer, desejar, tender e ansiar*

Com respeito à Psicologia corrente deve-se notar que o querer, etc. não resultam como psiquismos isolados. A psicologia corrente toma o querer, o desejar, o tender e o ansiar como formas da atividade psíquica, como atos e pulsões psíquicos, sendo que a 'psique' é pensada como um âmbito interior existente por si. Entretanto, a partir de tais psiquismos nunca se chega à *estrutura-de-cuidado*, ao ser-no-mundo. Porém, pode-se dizer: querer é um ato emocional da consciência. Mas essa afirmação exclui a referência ao ser-no-mundo. Inversamente, os fenômenos do tipo 'eu desejo algo' estão fundamentados na estrutura-do-cuidado.

Por isso, o discurso adequado é: o querer, desejar, tender e ansiar são modos de exercer o ser-no-mundo.

Para se reconduzir o querer, o desejar, tender e ansiar a ‘pulsões’, então se deve sempre, em primeiro lugar, contra-argumentar: será que em toda a construção freudiana da teoria da libido o homem está mesmo aí? (HEIDEGGER, 2009, pp. 91-192).

3.4.2.5 Pulsão

Pulsão é sempre uma tentativa de explicação... Trata-se sempre de explicar por pulsões algo que, para começar, nem se viu. As tentativas de explicação de fenômenos humanos a partir de pulsões têm o caráter metódico de uma ciência, cuja matéria não é o homem, mas sim a mecânica. Por isso é fundamentalmente discutível se um método tão determinado por uma objetividade não-humana pode mesmo ser apropriado para afirmar que seja sobre o homem *qua* homem (HEIDEGGER, 2009, p. 192).

3.4.2.6 Motivo, causa, para trás, para frente

A vontade [*Verlangen*] deste diálogo é determinado pela tarefa que tenho diante de mim. Isto é o motivo, o ‘porque’. O determinante não é uma ânsia ou pulsão que me faz ansiar e que me impulsiona por trás para algo, mas sim algo que está à minha frente, uma tarefa na qual eu estou empenhado em algo de que eu sou encarregado (HEIDEGGER, 2009, p. 192).⁶⁴

3.4.2.7 Psicanálise e Dasein

A *Psicanálise* vê do *Dasein* somente sua modificação da queda em e para dentro do anseio. A *Psicanálise* coloca esta constituição como o propriamente humano e o torna objeto como ‘impulsividade’ (HEIDEGGER, 2009, p. 193).⁶⁵

Após a apresentação das críticas da Dasein-análise à Psicanálise, por meio desse rol de citações, podemos retomar nosso desenvolvimento argumentativo, abordando doravante novamente os conceitos de fala e si próprio, em contextos avançados de nossa tematização.

⁶⁴ Cf. mais adiante, p.193, a crítica à interpretação inadequada ao se recorrer à explicação por um ‘mecanismo de pulsão mitológico’ (FREUD, 2015).

⁶⁵ Cf. o diálogo com Medard Boss em Taormina, na Sicília, durante as férias de 24 de abril a 5 de maio de 1963. (pp. 176-198, onde são discutidos temas como métodos das ciências *Psi*; representação; percepção, introjeção, projeção, transferência, afetos, terapia, esquecimento, recalque desejo, pulsão, instâncias psíquicas: ego, id, superego).

3.5 FALA AUTÊNTICA E CONDUÇÃO AO SI PRÓPRIO: ENCONTRO ENTRE A PSICANÁLISE E A ANALÍTICA EXISTENCIAL

Chegamos por fim ao momento de dizer por nós mesmos algumas palavras sobre o encontro entre as críticas *daseinanalíticas*, sobretudo as de Zollikon, e nossas reflexões sobre pontos fundamentais da Psicanálise. Três coisas parecem essenciais. Primeiro, a acusação de que a Psicanálise permanece ligada ao comportamento científico objetivante, à causalidade, e assim não pode compreender o ser-aí. Segundo: a distinção entre uma fala atrelada ao impessoal e uma fala atrelada à decisão que assume a finitude, na angústia – a fala “prestes a angustiar-se”, como diz Heidegger. Tal fala autêntica não seria a da sessão psicanalítica e de sua teoria, porque a Psicanálise entende o homem como um ente presente entre os demais, é *ôntica*. Terceiro: que o si mesmo próprio do ser-aí nada tem a ver com o si próprio que a Psicanálise quer ver surgir ao longo do encontro analista/analizando. É claro que os conceitos de Heidegger e de Freud entram em disputa. De um lado, ser-aí, compreensão de ser, temporalidade originária, impessoal, decadência, angústia, voz da consciência, decisão, etc. De outro, inconsciente, pré-consciente, repressão, repetição, transferência, neurose, pulsão. Parece claro que se trata do diálogo entre uma filosofia e uma clínica. Essa filosofia visa a uma ontologia fundamental, a ontologia da existência, que é o modo de ser do ser-aí. A clínica freudiana visa ao tratamento de neuroses, mas sua teoria pretende conhecer o ser humano, sua “psique”, sem nunca perguntar pela compreensão de ser, pela diferença ontológica. Assim, de início, já se pode admitir: Psicanálise não é ontologia fundamental do ser-aí, nem pretende ser. Mas nossa questão nunca foi dizer que Freud propõe uma analítica da existencialidade do ser-aí, ou que Freud afirma que a temporalidade é o sentido do ser desse ente privilegiado. Freud quer apenas entender como podemos ser constituídos por algo que não reconhecemos como nós mesmos, mas que não está “fora”, nem “dentro” e mesmo assim é nosso, de cada um.

Nossa posição, depois de tudo, é a seguinte. O esforço de Freud tem um alcance que Freud mesmo não estaria em condições (nem tinha essa propensão) de compreender em sentido ontológico. A descoberta do inconsciente começa como a descoberta de uma peça do aparelho psíquico, difícil de entender, mas ainda só uma peça de mecanismo, que teria também seu mecanismo. Mas essa parte só aparecia na fala. E só aparecia onde a fala falhava, onde ela se quebrava, se repetia ou se interrompia. A *interpretação* é decisiva para a Psicanálise, porque aquela “peça” e seu mecanismo só existem pela fala e na fala. O

inconsciente descoberto mostra a estrutura da fala, ou seja, outra fala, a fala que não pode emitir juízos afirmativos e que a interpretação não vai dizer, mas vai fazer viver.

Além disso, a Psicanálise estende suas observações para o todo da humanidade: todos são doentes, porque a doença mental do homem é o homem. E ele adocece porque é impossível obter o que quer, que é deixar de reprimir, porque ele não vive só, porque ele não é só o consciente nem só o inconsciente, é esse jogo, e, nele, a instância que quer *sempre quer*, com tanta força que essa instância não é nem pode ser um Eu, delimitado. Ou seja, a Psicanálise descobre que o ser humano é mais que um corpo dotado de um aparelho psíquico, de uma consciência, ela descobre que ele é a negação de seu querer. E só nessa negação ou luta com o querer surge o sentido de “meu”, porque para o desejo tudo é meu e meu é tudo. Assim, a Psicanálise freudiana se afasta totalmente das teorias e filosofias do ego, da consciência, da representação, da linguagem natural ou lógica. E ela admite, além disso, que o tempo linear serve apenas para disciplinar a atemporalidade básica do inconsciente, ou seja, no *setting*, no tratamento, o que ocorre é outro tempo, o tempo em que a cronologia é reelaborada, o passado mostra como sempre governou, mas abre-se caminho para um porvir próprio, porque a fonte atemporal do inconsciente, que não é acessível diretamente, é pelo menos olhada de frente e assumida como outro que não poderemos acompanhar mas temos que admitir como nós mesmos. Assim a história *que se repeta*, no analisando, pode se tornar sua *própria* história, pode ser levada adiante quando ele enfrenta suas limitações (resistências), não para eliminá-las, mas para estar atento a essa fonte que o faz repetir. Isso parece bastante o movimento heideggeriano de assumir a culpa constitutiva. Assim como a decadência é um existencial, a fuga de si mesmo é essencial para o “diagnóstico” de Freud sobre nosso ser.

Talvez, porém, nada seja mais forte, para pensarmos além das terminologias e traços específicos de Freud e Heidegger que esta passagem dos *Seminários de Zollikon*, em que a atividade do filósofo alemão, junto a Boss e todos os participantes, é equiparada a um tratamento psicanalítico, que envolveria resistência, repetição, a descoberta de um “rio” permanentemente “outro” em que navegamos e nos perdemos:

No início do seminário o Prof. Boss comparou as sessões de seminário como uma espécie de terapia de grupo que possibilitaria uma visão mais livre, um deixar ver mais adequado da constituição humana. No decorrer de tal terapia de grupo surgiriam, como uma análise freudiana, resistências que se dirigiriam contra a libertação. As resistências contra o tratamento heideggeriano poderiam ser resumidas essencialmente em dois pontos [...] (HEIDEGGER, 2009, pp. 158-159).

Perguntamos, agora: é legítimo dizer, de modo simples, que a Psicanálise freudiana é uma ciência, ou que se vale de recursos análogos aos da física, depois de nos depararmos com sua descoberta fundamental, de que nosso ser mais próprio não depende de um Eu pensante, nem de uma razão divina que possibilita o conhecimento da existência, mas de um inconsciente, atemporal, desorganizado e que não atua em conformidade com leis, mas que é a contínua origem de toda significação e linguagem, de toda possibilidade e compreensão interna e externa? Será que não há uma postura na Psicanálise que mereça ao menos um estatuto diferenciado? Não sendo nem ciência, nem filosofia, nem religião, que saber é o da Psicanálise? Mas ela é um saber? Ou é uma conduta?

Talvez Freud não concordasse com Lacan, mas a possibilidade de atribuir ao inconsciente o estatuto ético soa, aqui, válida, já que o inconsciente não parece ser outra coisa senão o discurso do Outro, discurso este que ultrapassa o sujeito (Eu) e o coloca fora daquilo que ele achava que era próprio dele ou a ele. “O estatuto do inconsciente, que eu lhes indico tão frágil no plano ôntico, é ético” (LACAN, 1979, p. 37). Quando falamos em *lapsus linguae*, esquecimento, *lapsus de memória*, falamos aquilo que nos atravessa e nos traz a surpresa, nos mostra como estranhos perante nós mesmos, e o inconsciente é isto, é o estranho. Estranho que causa angústia e mostra habitar em nós, e que, no entanto, nos tira do familiar.

Para concluir, queremos sugerir ao mesmo tempo uma interpretação do que Lacan diz sobre o caráter ético da Psicanálise e afirmar algo sobre o caráter ético da ontologia fundamental de Heidegger. Trata-se do seguinte. A Psicanálise jamais pretendeu ser uma filosofia; ela não é uma ontologia do ser humano ou do psiquismo, não quer dizer “o que” é o homem. Anteriormente já afirmamos que sua pergunta é pelo “quem”: “Quem sou eu?” A descoberta freudiana do inconsciente e de seus processos mostra que a resposta pelo “quem” passa pela admissão de outro, outro total, porque não segue nem a lógica, nem a temporalidade consciente. Admitir esse outro significa descobrir a finitude de nosso ego consciente e dominante, identificar as marcas despercebidas que começam a revelar onde falhamos, titubeamos, negamos, resistimos, repetimos. Admitir esse outro significa também aceitar que o estranho não é igual a “nós”, mas também não é diferente. Um novo comportamento, uma nova postura e uma nova maneira de nos comportar frente à linguagem, frente ao tempo e frente ao desejo são exigidos, porque agora sabemos *que não saberemos*: esse outro não tem tempo, a fala é antes de tudo o horizonte em que estamos ligados a ele, e o tempo de nossa “relação” com esse outro não é linear: é um tempo-linguagem. Essa é a “Ética” que vemos como verdade da Psicanálise. Ela não diz o que é o homem, diz que o

quem do homem é velado quando ele se toma como um eu, consciente, racional, um “o que no mundo”. Como você se comporta diante do outro, quando descobre que o outro determinou sempre seu comportamento? Essa é a face ética da Psicanálise que queremos ressaltar. Mas como aproximá-la de *Ser e tempo*?

Como sugestão, pensemos o seguinte. O que significa a decisão antecipadora, o ser próprio diante do impessoal e da decadência constitutivos? Como apropriar-se da angústia? Impessoal, decadência e angústia são existenciais, não podem ser anulados. Mas o que o ser-ai é convidado a lembrar, e a decidir lembrar, no meio do esquecimento, senão da diferença ontológico, isto é, que ele não é um ente entre os outros, mas que está “relacionado” com o ser? E esse ser não é o outro de todo o ente? Não ocupa o mesmo lugar de não ser igual, mas de não ser também alheio? Então, talvez por isso Heidegger não precise de uma Ética, no sentido tradicional, já que sua ontologia fundamental é isso, a admissão do ser no ser-ai, e com isso a admissão de que o ser-ai não é um ente que possa se determinar. Tem a “culpa” e a angústia dessa finitude. Isso não parece um pouco à ética da Psicanálise?

Podemos, por fim, estabelecer uma aproximação entre analítica existencial e Psicanálise, no que tange a fala autêntica e si-mesmo próprio.

Como “articulação ‘significativa’ da compreensibilidade do ser-ai” (HEIDEGGER, 2014, p. 224) a fala se prende a uma tonalidade afetiva, a uma rede de compreensão e suas interpretações. Juntas, elas mostram o “em” do ser-no-mundo. Ele não habita um planeta no cosmos, habita um horizonte de tonalidade afetiva, contexto de compreensão, interpretação desse contexto e, sendo “com” os outros, ele fala, isto é, testemunha, de várias maneiras, até em silêncio, esse modo de se encontrar “em”. Por isso mesmo a fala, como todo o ser-em, está submetida ao impessoal, na decadência, e também é convocada pela voz da consciência. A fala pode ser inautêntica ou autêntica. No primeiro caso, ela testemunha os encontros e desencontros da decadência, do impessoal, fala como os outros falam, diz o que os outros dizem, foge do silêncio, procura ambigüidades, gosta de novidades, entrega-se ao falatório. Mas e a fala autêntica? O que e como ela é fala?

“A compreensão do apelo da consciência desvela a perdição no impessoal. [...] O apelo singulariza, de forma inexorável, o ser-ai em seu poder-ser e estar em dívida, dispondo-o a ser propriamente aquilo que é” (HEIDEGGER, 2014, p. 390). Decisão é compreensão da voz ou apelo da consciência. Essa compreensão não é teórica, ao contrário, ela libera e dispõe, finalmente, o ser-ai para agir (HEIDEGGER, 2014, p. 393), mas não agir por agir, perdendo-se de novo na decadência. Agir em relação a suas “possibilidades fundamentais e fáticas” (HEIDEGGER, 2014, p. 393). Ou seja, estamos falando de uma liberação para agir

na finitude e na decadência, mas que se pauta por evitar a decadência que sempre nega a finitude. E é por isso que o ser-aí, falando autenticamente, em geral fala pouco ou silencia. E também evita as distrações e dispersões que o levam a perder-se de si mesmo. Para nós, porém, essa atitude pode ser vista na do psicanalista, que opera tanto quanto apelo à consciência quanto como aquele que lida propriamente com a transferência. De certa maneira, o analista age como “a consciência dos outros”, sem nenhum moralismo aqui incluído.

Nisso tudo, fica claro que ser propriamente seu si-mesmo é aquilo para o que convida a fala autêntica, tanto no caso da analítica existencial do ser-aí, quanto na Psicanálise.

Após o movimento de exposição que nos trouxe até aqui (e não apenas o deste capítulo que abordou o inconsciente a fala e o si próprio, mas também os anteriores, os quais caracterizaram as posições e os conceitos fundamentais da Daseinsanálise e a compreensão existencial e a doença mental, respectivamente), é chegada a ora de apresentar os resultados de nossa pesquisa, o que se fará categoricamente no tópico final reservado às conclusões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa que ora se encerra conservou em seu foco o diálogo entre Daseinsanálise e Psicanálise, em especial as críticas, da primeira com relação à segunda, nos assim chamados *Seminários de Zollikon*. Nossa estratégia foi passando por uma apresentação breve de pontos relevantes da filosofia heideggeriana, considerar a doença mental tal como vista pela Daseinsanálise, desde a história pregressa em que foi considerada segundo o objetivismo das ciências modernas. Com isso, justamente a base das críticas daseinanalíticas a Freud fica evidenciada. Afinal, Freud teria continuado a visão do homem como sujeito dotado de propriedades fixas, e encarado o ser do psiquismo como uma sucessão de eventos submetidos à causalidade. Por fim, em nosso capítulo final, pudemos analisar brevemente alguns conceitos psicanalíticos, para pensar, de maneira inicial, a legitimidade dessas críticas.

Inicialmente, trouxemos uma caracterização de pontos proeminentes da *analítica existencial* heideggeriana desenvolvida em *Ser e tempo*. Através dessa caracterização, buscamos mostrar como a recolocação da questão pelo sentido de ser, partindo da diferença ontológica, exige a “destruição” da metafísica tradicional e a interrogação do ser-aí, ente caracterizado pela existência. Vimos, então, que a analítica existencial “desconstrói” o modo de explicação dicotômico do “ente que nós mesmos somos”, antes pensado como sujeito dotado de alma, linguagem, etc. Depreende-se, assim que *Ser e tempo* propõe esse ente como o “em” enquanto tal (o “aí”) que se articula como compreensão, interpretação, fala, tonalidade afetiva. Como pudemos observar da obra de Heidegger, o ser-aí se compreende *e diz*, de início, desde os entes que encontra ‘em’ (no ‘mundo’ que ele mesmo abre): trata-se da decadência, do nivelamento pelo impessoal. Daí deriva-se que o ser-aí pode assumir-se de modo autêntico ou manter-se na inautenticidade da decadência, sendo sempre integralmente ser-aí. Decaído, o ser-aí está em fuga frente a seu poder-ser próprio, testemunhado na angústia. Esta é a tonalidade afetiva privilegiada, que mostra ao ser-aí em sua situação de “lugar” dos entes. No mesmo *Primeiro capítulo*, valem-nos também de uma incursão pela literatura, com o propósito de evidenciar a problemática que encontramos ‘formalmente’ em *Ser e tempo* (procedimento que repetiremos no *Terceiro Capítulo*). Assim, o conto *Caminho difícil*, de Hermann Hesse, nos ofereceu o ensejo para lograr a compreensão de como a convocação ao si próprio se dá como *fala silenciosa*, estranhamento, *angústia*. O tema do ser-para-a-morte (o qual não pudemos senão aludir na dissertação, sem explorá-lo exaustivamente) foi aqui ao menos indiretamente sugerido.

No entanto, demos ênfase a esses aspectos da analítica heideggeriana a fim de ganhar e de dar um suporte ao leitor para o entendimento daquilo que tratamos no segundo capítulo, a saber, a doença existencial e a Daseinsanálise. Com isso, apreendemos acerca de como a analítica existencial opera uma “destruição” da filosofia anterior, e do quanto isso é de suma importância para fornecer uma visão inicial sólida de pontos especiais de *Ser e tempo*, já que, no texto que trata especificamente da Daseinsanálise, a saber, *Seminários de Zollikon*, algumas passagens da obra principal de Heidegger são pressupostas ou diluídas, o que por vezes dificulta a compreensão do leitor.

No *Segundo Capítulo*, fizemos por onde expor o conceito de doença mental, distinguindo-o do de doença existencial. Para desdobrar a compreensão da doença existencial, mostramos a importância de Binswanger e Boss, que repensaram a psiquiatria à luz da *analítica existencial*. Mostramos brevemente o que Binswanger elaborou como antropologia existencial, procurando reunir a Psicanálise às descobertas de *Ser e tempo*, projeto mais tarde abandonado devido à impossibilidade de aplicar o conceito existencial de temporalidade a pacientes psicóticos. Na sequência, abordamos, de maneira mais consistente, a Daseinsanálise pensada pelo psiquiatra suíço Medard Boss. Resultou daí a compreensão de que estruturas de uma clínica daseinanalítica devem levar em conta a dimensão existencial de angústia e culpa no intuito de compreender as doenças psíquicas, pois fundamentalmente o homem é constituído por esses dois existenciais, os quais comprometeriam as formas de significação, conferindo ao homem uma doença *existencial*. Concluímos, então, que esta consistiria, basicamente, em o humano não conseguir lidar com a “dívida” que sente atravessá-lo, a “falta”, em uma tentativa frustrada continuamente. Dos *Seminários de Zollikon*, mostramos quais seriam os objetivos de uma Daseinsanálise em uma discussão direta com Heidegger. Vimos que, ao longo dos *Seminários*, Heidegger busca mostrar que o que se nomeia “doença mental” não está ligado a uma estrutura física, localizada num determinado lugar, nem se deixa explicar por determinações causais. Depreendemos, portanto, que a doença é apresentada como possibilidade de um existente que quer compreender-se, mas está preso a uma interpretação decadente de seu ser. O objetivo maior de Heidegger nesses encontros foi mostrar como o modo de compreender o homem ligado a uma fenomenologia hermenêutica difere das visões tradicionais de psicologias e da Psicanálise, e como, a partir, daí o homem deve ser compreendido pelo seu traço de “abertura”, como ser lançado na faticidade (= aî). Esse novo modelo de compreensão visa fazer com que se evite todo modelo “mecanicista”, causal, por que se pretendesse entender o existir humano, incluindo aí suas doenças. Via de regra, as críticas endereçadas a Freud e à Psicanálise, nos *Seminários*, mostraram-se

uniformes, daí afirmar que: Freud teria reduzido o homem e sua angústia a um jogo dinâmico de forças, com o que a compreensão de ser é simplesmente ignorada, e o ser do homem é igualado ao de um *ente simplesmente presente*, entre outros.

O *Terceiro Capítulo* quis discutir a perspectiva daseinanalítica, incluídas suas críticas, a partir de traços conceituais da Psicanálise. A pergunta que nos guiava era se os motivos e a direção investigativa de Freud barravam ou conduziam à possibilidade de uma interrogação ontológica do ser do homem. Concluímos ali, que as críticas levantadas ao modelo psicanalítico podem ser confrontadas. Embora se sirva de terminologia e conceitos de ordem da Física (forças, energia, descarga, dinâmica, etc.), aparentando muitas vezes quase um “mecanicismo”, percebemos que a Psicanálise freudiana se liga muito mais à linguagem e à interpretação do que a qualquer objetivismo. Ao questionar o valor das psicologias recorrentes, busca compreender a gênese da psique humana, suas lacunas, suas obscuridades, para dar acesso àquilo que não é físico nem psíquico, mas que é responsável por manter essas duas vias na unidade de ser. Nesse sentido, assim depreendemos, a Psicanálise não parece ser nem ciência, nem psicologia; no máximo, podemos entendê-la como uma ponte entre uma e outra.

Após examinar o problema do caráter científico da Psicanálise, dedicamo-nos ao exame de alguns textos escolhidos, nos quais os conceitos de repetição, repressão, angústia, pulsão e – sobretudo – inconsciente ganharam voz. Foi por meio desse exame que delineamos a possibilidade de pensar o todo da terapia psicanalítica mais como elaboração hermenêutica e condução ao si-mesmo mais próprio do analisando. Aliás, uma nova incursão pela literatura nos deu fôlego para conceber os “personagens” envolvidos no *setting*, e o próprio *setting*, como figuras que revelam a verdade dessa “psicoterapia” como um todo de fala autêntica, que procura liberar para um poder-ser próprio, inclusive o fazendo desde uma temporalidade peculiar, que visa unificar a atemporalidade do inconsciente e suas pulsões à temporalidade linear, que prende o analisando a uma compreensão de si inautêntica, porque causal. A angústia, em vez de impropriamente conduzir à repetição, era mostrada (pela figura do “pai”, no conto *A terceira margem do rio*; pelo psicanalista, em Freud) como possibilidade de assumir a finitude de uma culpa constitutiva, e se desprende da concepção linear e despedaçada do tempo, em que “causas” externas ou internas são buscadas para quitação.

As críticas observadas em Zollikon são poderosas (e vimos que mesmo autores como Merleau-Ponty subscreveriam muitas delas). No entanto, uma Daseinsanálise deveria sempre testemunhar como seria ligada de algum modo à Psicanálise, renunciando ao inconsciente, ou como poderia englobar em si o “não saber”, o outro do ego, de modo a oferecer ao analisando

um silêncio que fosse de fato liberador para um si-mesmo próprio. Pois mesmo o si-próprio deve ser, de algum modo, um “si”, que lute com seu outro, e isto faticamente, numa história lançada e não em uma ontologia ensinada.

Como principal saldo da pesquisa que ora se conclui, julgamos poder afirmar, com segura distinção, que a Psicanálise não se põe na esteira de uma ontologia fundamental, mas não é estranha à sua possibilidade. Concordamos, ainda mais, com Lacan: a mesma pode cumprir as vezes de ser uma “*Ética fundamental*” – e esta mesma análise pode servir para uma investigação sobre se a Daseinsanálise se colocaria neste mesmo âmbito ou se estaria restrita a uma ontologia regional baseada numa ontologia fundamental.

REFERÊNCIAS

PRIMÁRIAS

BOSS, Medard. **Na noite passada eu sonhei**. Trad. George Schlesinger. São Paulo: Summus, 1979.

_____. **Angústia, culpa e libertação**. Trad. Barbara Spanoudis. São Paulo: Duas Cidades, 1975.

FREUD, Sigmund. **Interpretação dos sonhos**. Obras psicológicas completas, vol. 1, XXXIII. Trad. Jaime Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. “O escritor e a fantasia”. In: **Obras completas, vol. 08. O delírio e os sonhos na *Gradiva* [...] e outros textos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2015. Pp. 325-338.

_____. “Recordar, repetir e elaborar”. In: **Obras completas, vol. 10. Observações psicanalíticas sobre um caso de paranóia** e outros textos. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010-B. Pp. 193-209.

_____. “O interesse da Psicanálise”. In: **Obras completas, vol. 11. Totem e tabu** e outros textos. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012. Pp. 328-343.

_____. “O Inconsciente”. In: **Obras completas, vol. 12. Introdução ao narcisismo** e outros textos. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010-A. Pp. 99-138.

_____. “Teoria geral das neuroses”. In: **Obras completas, vol. 13. Conferências introdutórias à Psicanálise**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014-A.

_____. **Obras completas, vol. 15. Psicologia das massas e análise do eu** e outros textos. 1920-1923. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011-B.

_____. “Autobiografia”. In: **Obras completas, vol. 16. O Eu e o Id** e outros textos. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011-A.

_____. “Inibição, sintoma e angústia”. In: **Obras completas, vol. 17. Inibição, sintoma e angústia** e outros textos. (1926-1929). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014-B.

_____. “Angústia e instintos”. In: **Obras completas. Vol. 18. O mal-estar na civilização** e outros textos. (1930-1936). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010-C. Pp. 224-262.

_____. “Revisão da teoria do sonho”. In: **Obras completas, vol. 18. O mal-estar na civilização** e outros textos. (1930-1936). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010-C. Pp. 126-156.

_____. “Pulsão e destinos da pulsão”. In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Vol. 1. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004. Pp. 133-145.

GUIMARÃES ROSA, João. **Primeiras estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1969.

- HEIDEGGER, M. **A caminho da linguagem**. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. Brief über den humanismus. In: **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967. p. 145-194.
- _____. **Carta sobre o humanismo**. Trad. Rubens Eduardo Farias. São Paulo: Centauro, 2005.
- _____. **Introdução à filosofia**. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. **Meditação**. Trad. Marco Antônio Carnova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- _____. **Ontologia: Hermenêutica da faticidade**. Trad. Renato Kirchner. 2ª Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- _____. **Ontologie: hermeneutik der faktizität**. In: *Gesamtausgabe* II. Abteilung: Vorlesungen. Band 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- _____. **Sein und Zeit**. 17. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.
- _____. **Seminários de Zollikon**. Trad. Gabriella Arnhold & Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009.
- _____. **Ser e tempo**. Petrópolis-RJ: 9ª ed. Trad. Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.
- _____. **Sobre a essência da linguagem: a respeito do tratado de Herder “Sobre a origem da linguagem”**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- _____. **Zollikoner Seminare – Protokolle-Zwiegespräche-Briefe**. (Org.) Medard Boss. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- HESSE, Hermann. **Contos**. Trad. Angelina Peralva. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

SECUNDÁRIAS

- BAAS, B.; ZALOSZY, A. **Descartes e os fundamentos da Psicanálise**. Trad. Vera Maria Pollo Flores. Rio de Janeiro: Revinter, 1996.
- BINSWANGER, Ludwing. **Sonho e existência: Ensaio e conferências - escritos sobre Fenomenologia e Psicanálise**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.
- BORGES-DUARTE, Irene. **A experiência do tempo nos Zollikoner Seminare de Heidegger**. *Phainomenon*, nº 16-17, Lisboa, 2008, p.261-276.
- _____. **O afeto na análise existencial heideggeriana**. Artigo componente do Livro do V Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia de 2013. Disponível em <http://dspace.uevora.pt/rdpc/bitstream/10174/18116/1/FENOMENOLOGIA%20HOJE%20V.pdf>.
- CABRAL, Álvaro. **Dicionário de psicologia e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1971.

- CAPALBO, Creusa. “A fenomenologia e a questão do inconsciente”. In: **Revista Brasileira de Filosofia**, vol. XLI, fasc. 170, abril/maio/junho, São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1993. Pp. 168-178.
- CYTRYNOWICZ, Maria Beatriz. **Em busca da existência**. Viver mente & cérebro – Coleção memórias da Psicanálise nº 6 – Um futuro plural, p. 92-97. 21/07.
- CRITCHLEY, Simon; SCHÜRMAN, Reiner. **Sobre o Ser e tempo de Heidegger**. Trad. Bernardo Sansavero. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.
- CONDRAU, Gion. **Angústia y culpa**, problemas fundamentales de la psicoterapia. Trad. Mariano Marín Casero. Madrid. Gredos, 1962.
- DASTUR, Françoise. **A morte** – Ensaio sobre a finitude. Trad. Maria Tereza Pontes. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- _____. **Heidegger la question du logos**. Paris: Vrin, 2007.
- _____. **Heidegger e o sentido do tempo**. Trad. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- DASTUR, Françoise; CABESTAN, Philippe. **Daseinsanálise: Fenomenologia e Psicanálise**. Trad. Alexandre de Carvalho, revisão Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. (Trad). Fausto Castiho. Campinas: EdUNICAMP, 2004.
- DILTHEY, Wilhelm. **Ideias sobre uma Psicologia descritiva e analítica**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.
- EY, Henri. **O inconsciente. Vol 1**. VIº Colóquio de Bonneval. Trad. José Batista. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro. 1969.
- FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo. **A existência para além do sujeito: A crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológico-existenciais**. Rio de Janeiro: Edições IFEN: Via Verita, 2011.
- FIGAL, Günter. **Fenomenologia da liberdade**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- _____. **Introdução a Martin Heidegger**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.
- FOGEL, Gilvan. **Homem, realidade, interpretação**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.
- FOUCAULT, Michel. **Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e Psicanálise**. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Univ., 2006.
- FRANÇA, M.O. de A. F. & GONÇALVES, S.M. (Orgs.). **FORUM DE PSICANÁLISE**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- FRANCO DE SÁ, Alexandre. “Decisão e acção na filosofia de Martin Heidegger”. In: **Revista Filosófica de Coimbra**, n.40. Coimbra: 2011. Pp. 309-324.
- FREITAS DA SILVA, Claudinei A. de. **A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty**. São Leopoldo (RS): Nova Harmonia, 2009.

- _____. “A convergência essencial: as relações entre fenomenologia e psicologia”. In: **MERLEAU-PONTY E A PSICOLOGIA**. CAMINHA, I. & ABATH, A. (Orgs.). São Paulo: LiberArs, 2017. Pp. 67-80.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- _____. **Introdução à metapsicologia freudiana**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Heidegger urgente: introdução a um novo pensar**. São Paulo: Três estrelas, 2013.
- GREAVES, Tom. **Heidegger**. Trad. Edgar da Rocha Marques. – Porto Alegre: Penso, 2012.
- HAAR, Michel. **Introdução à Psicanálise de Freud**. Trad. Manoela Torres. Lisboa: Edições 70, 1979.
- _____. **Heidegger e a essência do homem**. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- HENRY, Michel. **Genealogia da Psicanálise – O começo perdido**. Trad. Rodrigo Viera Marques. Curitiba: EdUFPR, 2009.
- HYPOLITE, Jean. **Ensaio de Psicanálise e filosofia**. Trad. Joel Birman. Rio de Janeiro: Livrarias Taurus-Timbre Editores, 1989.
- INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- KAHLMAYER-MERTENS. R. S. **A angústia entre a tonalidade afetiva fundamental e o sofrimento psíquico**. In: Fenomenologia e práticas clínicas. (Org.) Ana Maria L.C de Feijoo; Maria Bernadete M. F. Lessa. Rio de Janeiro. IFEN, 2014-A, p.101-120.
- _____. **Daseinsanálise: Contribuição fenomenológico-existencial à psicoterapia**. Filosofia Ciência & Vida. Janeiro. (2014b). p. 65-70.
- _____. **10 lições sobre Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2015.
- _____. “Merleau-Ponty na interface de Husserl, Scheler e Heidegger: um ensaio de aproximação ao tema da *psicologia fenomenológica*”. In: **MERLEAU-PONTY E A PSICOLOGIA**. CAMINHA, I. & ABATH, A. (Orgs.). São Paulo: LiberArs, 2017, p. 147-160.
- _____. “Redução fenomenológica enquanto retorno ao mundo-da-vida”. In: **Compêndio Merleau-Ponty**. Iraquitã de Oliveira Caminha; Terezinha Petrucia da Nóbrega. (Orgs.). São Paulo: LiberArs, 2016, p. 55-66.
- KANT, Immanuel. **Crítica de la razón pura**. Trad. Mario Caimi. México: FCE; UAM; UNAM, 2009.
- KAUFMANN, Walter. Heidegger’s Castle. In: **From Shakespeare to Existentialism**. New Jersey; Princeton: Princeton University Press, 1980, p. 339-370.
- KEEN, Ernest. **Introdução à psicologia fenomenológica**. Trad. Heliana de Barros Conde Rodrigues. Rio de Janeiro: Interamericana, 1979.
- LACAN, Jacques. **O Seminário: livro 11**. Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise. Texto est. p/ J.-A. Miller. Trad. M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

- LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.B. **Vocabulário da Psicanálise**. Trad. Pedro Tamen. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1983.
- MILLER, Jacques-Allain. **Lacan elucidado**. Palestras no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- MORAES, Renate Jost de. **As chaves do inconsciente**. Rio de Janeiro: Agir, 1994.
- MÜLLER, Marcos José. “Ensaio sobre Merleau-Ponty, sua leitura de Freud e a *Gestalt*-terapia”. In: **MERLEAU-PONTY E A PSICOLOGIA**. CAMINHA, I. & ABATH, A. (Orgs.). São Paulo: LiberArs, 2017. Pp. 81-94.
- MÜLLER-GRANZOTTO, M.J. & MÜLLER-GRANZOTTO, R.L. **Psicose e sofrimento**. São Paulo: Summus, 2012.
- NANCY, Jean-Luc; LACOUÉ-LABARTHE. **O título da letra**. Trad. Sérgio Joaquim de Almeida. São Paulo: Escuta, 1991.
- NASIO, Juan-David. (Org). **O silêncio em Psicanálise**. Trad. Martha Prada e Silva. Campinas, SP: Papiros, 1989.
- NAVARRO, João. (Pseud. de Horus Vital Brazil). **Poesias acontecidas**. Rio de Janeiro: BookLink, 2004.
- PACHECO FILHO, R.A., “Interpretação em Psicanálise e em ciência: contrapontos”. In **Stylus, Revista de Psicanálise**, n. 25. Rio de Janeiro: 2012. Pp. 107-120. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1676-157X2012000200011
- PASSOS, Cleusa Rios P. **Guimarães Rosa: do feminino e suas estórias**. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 2010.
- PISETTA, Maria Angélica A. de Mello. “Considerações sobre o conceito de angústia em Freud”. In: **Psicologia: ciência e profissão**, Revista de Psicologia, v.28, n.2. Brasília, jun. 2008. Pp. 404-417. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932008000200014
- POMPEIA, João Augusto; SAPIENZA, Bilê Tatit. **Os dois nascimentos do homem: escritos sobre terapia e educação na era da técnica**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.
- RICOEUR, Paul. **Escritos e conferências 1**. Em torno da Psicanálise. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2010.
- _____. **Da interpretação: Ensaio sobre Freud**. Trad. Pedro Paulo de Sena Madureira. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. **O conflito das interpretações: ensaios de Hermenêutica**. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- RIVERA, Tania. **Guimarães Rosa e a Psicanálise**. Ensaios sobre imagem e escrita. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- SAPIENZA, Bilê Tatit. **Encontro com a Daseinsanalyse: a obra *Ser e tempo*, de Heidegger, como fundamento da terapia daseinsanalítica**. São Paulo: Escuta, 2015.
- STEIN, Ernildo. **Analítica existencial e Psicanálise**. Freud-Bibswanger-Lacan-Boss. Conferências. Ijuí: Unijuí, 2012.

_____. **Compreensão e finitude:** estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.

_____. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger.** Porto Alegre: Edipucrs, 2011.

_____. **Melancolia.** Porto Alegre – RS: Movimento, 1976.

_____. **Seis estudos sobre *Ser e tempo*.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

VITAL BRAZIL, Horus. **O sujeito da dúvida e a retórica do inconsciente.** Rio de Janeiro: Imago, 1998.

_____. **Psicanálise, cem anos depois** e outros ensaios. (1978-2004). Rio de Janeiro: BookLink, 2004.