



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

FABRÍCIO RAMOS DE OLIVEIRA

A psicoterapia fenomenológica como horizonte de cuidado (*Sorge*) na era da
técnica

Maringá
2016

FABRÍCIO RAMOS DE OLIVEIRA

A psicoterapia fenomenológica como horizonte de cuidado (*Sorge*) na era da
técnica

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Constituição do Sujeito e Historicidade.

Orientador: Profa. Dra. Lúcia Cecília da Silva

Maringá
2016

FABRÍCIO RAMOS DE OLIVEIRA

A psicoterapia fenomenológica como horizonte de cuidado (*Sorge*) na era da
técnica

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Lúcia Cecília da Silva (UEM)
PPI/Universidade Estadual de Maringá (Presidente)

Prof.^a Dra. Ana Maria Lopez Calvo Feijoo
Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ

Prof. Dr. Hélio Honda
Universidade Estadual de Maringá

SUPLENTE

Prof. Dr. Éder Soares Santos
Universidade Estadual de Londrina

Prof. Dr. Murilo dos Santos Moscheta
PPI/ Universidade Estadual de Maringá

Aprovada em:

Local da defesa: Pós-Graduação em Psicologia - Câmpus da Universidade Estadual de Maringá.

AGRADECIMENTOS

A minha amada esposa Adriely que sempre soube com muito carinho, discernimento e cuidado me apoiar e compreender o percurso desse trabalho e a quem recorri diversas vezes para compartilhar minha ansiedade.

À minha querida família que nunca poupou esforços para que a educação fosse algo muito presente em minha vida e que souberam respeitar os momentos em que estive ausente.

Aos meus amigos, que souberam me ouvir e estavam sempre dispostos a saber sobre o desenvolvimento desse trabalho e a me incentivar constantemente.

A minha professora e orientadora, doutora Lúcia Cecília da Silva, que apresentou-me a psicologia fenomenológica, a qual hoje busco caminhar; pelos ensinamentos e confiança durante a realização dessa pesquisa.

Aos professores da banca que prontamente se disponibilizaram a participar e a acolher o meu estudo com muito respeito e dedicação. É uma honra poder compartilhar com vocês esse momento.

Aos colegas de mestrados, os quais possibilitaram boas risadas, durante as idas para Maringá.

Ao PPI- Programa de Pós-Graduação - Mestrado em Psicologia.

O caminho da vida pode ser o da liberdade e da beleza, porém nos extraviamos. A cobiça envenenou a alma dos homens... levantou no mundo as muralhas do ódio... e tem-nos feito marchar a passo de ganso para a miséria e os morticínios. Criamos a época da velocidade, mas nos sentimos enclausurados dentro dela. A máquina, que produz abundância, tem-nos deixado em penúria. Nossos conhecimentos fizeram-nos céticos; nossa inteligência, emperdenidos e cruéis. Pensamos em demasia e sentimos bem pouco. Mais do que máquinas, precisamos de humanidade. Mais do que de inteligência, precisamos de afeição e doçura. Sem essas virtudes, a vida será de violência e tudo será perdido.

Charles Chaplin – O Grande Ditador – 1940

Oliveira, F. R. (2016). *A psicoterapia fenomenológica como horizonte de cuidado (Sorge) na era da técnica*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR.

RESUMO

O objetivo deste estudo é refletir sobre a possibilidade da psicoterapia fenomenológica libertar o outro para o seu próprio cuidado, considerando que a mesma é produção da era da técnica. O caminho adotado para se produzir as reflexões necessárias foi o estudo conceitual, por meio de revisão bibliográfica, acerca da fenomenologia ontológica de Martin Heidegger. O estudo mostrou que o pensamento moderno ainda mantém o esquecimento do ser e sua busca por sentido velada. Porém, é nesse contexto impessoal que Heidegger nos mostra que o sentido do ser está sempre em jogo – pois ontologicamente ele é compreensão e cuidado. Esse contexto é denominado era da técnica, a qual desvela o ser como disponível, ou seja, à mão, e com isso o mantém no esquecimento de si. Entretanto, é nessa dinâmica que requer do homem dispor tudo à mão que também o faz lembrar-se de seu próprio esquecimento de ser, o que o coloca frente ao seu sentido, mas que a sua disponibilidade, o dissipa. Entende-se então que a técnica coloca em perigo o pensamento do ser, que precisa ser preservado por um pensar sereno, que pode livremente relacionar-se com a técnica e que por isso não se perde, pois pode dizer sim ao utilizar a técnica permanecendo livre dela e dizer não para não ser absorvido por ela. A psicoterapia é uma modalidade de atuação da *Gestell* e, sendo a *Gestell* um modo de deslramento que coloca em jogo a lembrança do esquecimento do ser, então a psicoterapia pode ser entendida enquanto modalidade de cuidado que pode dizer sim as suas técnicas e com isso preocupar-se substitutivamente do outro, mas que a possibilidade de dizer não a técnica se mostra a todo o momento, pois dizer não a técnica encaminha o fazer psicoterápico à preocupação libertadora, em que fenomenologicamente o psicoterapeuta dá um passo atrás e possibilita a abertura de ser do outro.

Palavras-chave: Cuidado. Psicoterapia. Heidegger. Era da técnica.

Oliveira, F. R. (2016). *A psicoterapia fenomenológica como horizonte de cuidado (Sorge) na era da técnica*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR.

ABSTRACT

The aim of this study is to reflect if it is possible to get rid of the other to your own care by phenomenological psychotherapy, and it is technic's age production. The way to produce the necessary reflections was the conceptual study through literature review about the ontological phenomenology of Martin Heidegger. It was found that modern thought still keeps the omission of human being and its search for meaning veiled. However is in this impersonal context that Heidegger show us that the sense of being is always at stake - because it is ontologically understanding and care. This context is called the technics age, which reveals the being as available, like his hand and this keeps him on its own forgetting. However is in this dynamic that requires of the man having all at hand that also makes him remember about your own forgetfulness of being, which puts him forward to his meaning, but its availability dispels him. Understanding then the technic endangers the being's thought which must be preserved by a serene thinking, which can freely relate with the technic and therefore not get lost, because it is possible to say yes to use the remaining technic staying free of it and say no to not being absorbed by it. Psychotherapy is an Gestell's performance mode and Gestell's being an unveiling mode that puts into play the being's forgetting, so psychotherapy can be understood as a care modality is that can say yes to its technics and then worrying substitutivaly about the other, but that the possibility to say no to the technic is shown at the time, because saying no to technic conducts the psychotherapeutic's making to the liberating concern in that phenomenologically the psychotherapist takes a step back and allows the other's opening being.

Keywords: Care. Psychotherapy. Heidegger. Technique age.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1. DO ENTE AO SER: EM BUSCA DE SENTIDO	16
1.1 A fenomenologia de Martin Heidegger: um novo modo do homem compreender a si mesmo.....	29
2. O COTIDIANO E O IMPESSOAL COMO ABERTURA PARA SER.....	45
2.1 Sobre o cuidar na psicoterapia: dever-ser ou poder-ser	57
3. OS SENTIDOS DE CUIDAR NA PSICOTERAPIA	63
4. A POSSIBILIDADE DE SER PELO CUIDADO DO PSICOTERAPEUTA NA ERA DA TÉCNICA.....	76
CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
REFERÊNCIAS	101

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como objetivo refletir, a partir do pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger, a psicoterapia enquanto meio de cuidado e abertura de sentidos ao homem em seu horizonte histórico denominado por esse autor de a era da técnica e, a partir disso, indicar que essa modalidade de atuação pode ser abertura de sentido ao homem, dando um passo atrás e permitindo que ele cuide de si mesmo. O trabalho discorre sobre os modos de ser na era da técnica e o possível desvelamento de ser nesse horizonte histórico em que predomina o pensamento calculante e natural, e com isso, investigar a psicoterapia como meio libertador do indivíduo a partir de uma preocupação antecipatória-libertadora. Esse tema é importante para a psicologia, pois mostra que o modo de ser, como será visto ao longo do trabalho, se dá na cotidianidade em que predomina de início e na maior parte das vezes o modo de ser impessoal, que determina o horizonte histórico também do psicoterapeuta e que mantém o sentido do ser em esquecimento. No estudo, a técnica é tratada além dos aspectos objetivantes que envolvem o nosso dia-a-dia, é tratada em sua essência, pois na ocupação com o mundo podemos lembrar do questionamento e da compreensão do nosso próprio ser envolvido com sentidos que encontramos prontos e dados no mundo. Outro ponto importante é refletir que apesar de ser uma modalidade de atuação da era da técnica, a psicoterapia não precisa manter-se na ação causalista e solipsista, em que uma teoria define e dita o modo de ser dos outros. A psicoterapia é entendida nesse trabalho como modalidade de cuidado, uma vez que sua ação acontece pelo encontro, e nesse encontro o psicoterapeuta pode guiar-se pelo sentido pronto que a teoria lhe fornece e com isso tornar-se tutor do outro ou pode orientar-se dando um passo atrás permitindo que os sentidos sedimentados de nossa época não determinem sua relação com o outro, mas sim o liberte para ser, vislumbrando a psicoterapia como modalidade de cuidado do outro e possibilitadora de sentidos da existência.

O interesse por esse assunto nasceu na graduação de Psicologia quando em um certo dia me deparei com o seguinte assunto:

Tem aumentado na clientela que nos procura o número de pacientes que se queixam de falta de contornos precisos, dificuldade de sentir prazer na vida e nos relacionamentos, de grande vulnerabilidade na autoestima, tendência a se afastar dos contatos para se protegerem de dor insuportável. Falta-lhes sentido na vida, e vivem um grande vazio e uma sensação de futilidade, mesmo quando conseguem algum sucesso profissional e social. Muitas vezes procuram nas adições (álcool, drogas) aquilo que não encontram em si mesmos. Sentem-se alienados como se fossem espectadores da vida. Vivem

como se fossem estranhos a si mesmos, e outras vezes sentem que não habitam o próprio corpo (FORLENZA NETO, 2007, p.405).

Ao me deparar com tal conteúdo e com a aproximação da atuação na clínica, passou a fazer parte de mim a preocupação de como poderia, enquanto psicoterapeuta, ajudar alguém a dar sentido a existência, a não sentir-se estranho a si mesmo, sendo que há tantos recursos no mundo em que vivemos e compartilhamos.

Essa preocupação guiou meus passos e o desenvolvimento desse trabalho a partir do surgimento do seguinte questionamento: *Será que em um mundo onde imperam identidades representacionais, prescrições – a era da técnica (Gestell) – é possível liberar o outro para o seu próprio cuidado?*

Assim iniciou-se minha trajetória, por meio da reflexão dos modos de ser do homem com o mundo e como ele se compreende no mundo em que está. Diante disso, me vi na presença de Descartes e seus contemporâneos do século XVI. Encontrá-los me fez compreender que o modo como compreendemos o mundo em que vivemos é por meio do pensar, *penso, logo existo*, um pensar que calcula, dita, assegura e prova o que é verdadeiro. Ou seja, meu caminhar iniciou-se pelo pensamento moderno (metafísica tradicional) como forma de compreender como podemos nos compreender e nisso descobri que tudo aquilo que represento é premissa da verdade e que o existir é tomado pelo representar. Entretanto, essa metafísica do eu, aproxima o homem das coisas, dos objetos para ele poder pensá-los, mas ao mesmo tempo afasta-o do sentido de seu ser, pois separa o homem do mundo, visto que o que importa é o pensar, o representar o objeto, o que torna o sujeito soberano.

Nesse modo de ser moderno, que trato no capítulo 1, o ser humano aparece desmundanizado, pois ele utiliza aquilo que encontra no mundo de modo físico-matemático, o que retira dele o mundo enquanto horizonte de possibilidades e só o entende enquanto objeto simplesmente dado e utilizável. Assim, o que o homem é reduz-se ao que ele entende que é – afirmando-se pelo pensamento moderno científico.

Nesse contexto, o grande problema é o homem tornar-se a representação, fato que se dá quando nos guiamos pela questão *o que é*. Tal perspectiva existe até hoje, pois ainda predomina o modo de relação com aquilo que podemos dizer o que é, aquilo que posso determinar pelo pensamento lógico-matemático, o que represento intelectualmente e que por isso existe. E é nesse contexto que nasce a psicologia científica e com o que de início ela se preocupa – estudar o comportamento humano por meio daquilo que pode ser observado, testado, (com)provado e determinado.

Nesse início reflito: *Será que a representação garante a compreensão do ser e do mundo?* Imediatamente, conforme o que está se desenvolvendo, tende a uma resposta negativa, pois, como o homem pode dar sentido a sua existência se esse sentido for buscado em algo que o define, e se o define, classifica-o, determina-o. Como dar sentido, originariamente falando, se o mesmo já está pronto por meio da ciência e seus pressupostos. Aqui o sentido foge daquilo que posso definir ou conceituar racionalmente, e é entendido como sentir aquilo que é próprio do ser e deixar que ele veja e compreenda.

Então, ao me deparar com a ciência enquanto modo de conhecer, me deparei também com o problema de que como a ciência, com seu modo de pensar dominante, pode dar conta do que diz respeito ao sentido do homem, se já diz o que ele é.

É preciso encontrar um outro caminho que possa tratar sobre o sentido do ser sem que esse seja imposto, certo, absoluto e inquestionável. É preciso encontrar um modo em que o homem possa sentir sua vida sem ter que restringí-la a enquadramentos e classificações prévias.

O pensamento moderno mostra que o modo de compreender a vida e o mundo é pela representação e pela determinação que o pensamento moderno estabeleceu em prol da cientificidade. Verifica-se, com isso, que o caminho para compreender o sentido de ser do homem não tem futuro por esse viés, o qual na verdade promove o esquecimento do ser, por lidar apenas com os objetos, os entes.

E é justamente para lembrar o ser, retomá-lo de seu esquecimento que Heidegger faz sua analítica em *Ser e Tempo*, onde ele diz que é preciso encontrar um ente que possa responder sobre o seu sentido, é preciso encontrar um ente que questione e compreenda a própria existência. Ao fazer isso, Heidegger depara-se com o *Dasein* – *ser-aí* – que aqui tomamos por homem, como um ente que pode compreender que existe. Mais que isso, Heidegger mostra que compreender a si está no simples fato dele existir.

Contudo, mesmo encontrando o *ser-aí*, seu sentido ainda mostra-se velado. Por quê? Heidegger nos diz que o *ser-aí* existe lançado no mundo cujos sentidos já estão prontos, o que ele nomeia de facticidade. O homem surge familiarizado com aquilo que há no mundo e junto dele se constitui. Bem, se na relação daquilo que está no mundo e junto a ele com o homem, o constitui, então é na relação do homem com o mundo que ele pode dar sentido a sua vida.

Isso quer dizer que de início e na maioria das vezes estamos familiarizados com o mundo, que frequentemente nos ocupamos daquilo que encontramos nele, sem questionar, sem interrogar e muito menos compreender.

O homem está sempre na relação com o mundo, ele e mundo coexistem, é nessa relação que o homem constitui-se e pode-ser. Com isso, Heidegger nos mostra que o *ser-aí* é fundamentalmente ser-no-mundo, pois ser e mundo coexistem. Sendo-no-mundo o homem constitui-se, porém, como mencionado, na maior da parte das vezes essa relação acontece com sentidos prontos, familiares. Diante disso, Heidegger nos faz entender que o modo frequente de ser do *ser-aí* é impessoal, ou seja, é conveniente, pois o que o *ser-aí* encontra lhe é familiar, pois já tem sentido dado. Quer dizer que no cotidiano o homem encontra-se com objetos e outros indivíduos de modo já pré-estabelecido, ditado. Isso significa que o homem ocupa-se daquilo que encontra no mundo, mantendo-se assim familiarizado com o que lhe é conveniente – vivendo na maioria do tempo de modo impessoal. Em outras palavras, ser impessoal é não ser guiado pelo questionamento e compreensão da própria existência, mas sim viver conforme o modo de ser de todos aqueles que encontramos, modo esse em que predomina o esquecimento do ser.

É nesse modo que o homem é na maior parte do tempo que vislumbro o sentido do ser pela teoria heideggeriana, pois se existir já diz que o homem compreende que existe, então é preciso questioná-lo no modo em que é – na impessoalidade.

Assim, todo indivíduo é de início e frequentemente impessoal, porém esse modo de ser não retira dele o que lhe é existencialmente originário: compreender e questionar que existe, porém esse modo impessoal o esconde de si mesmo.

Quer dizer então que o *ser-aí* surge num mundo cuja familiaridade o mantém na impessoalidade que se dá no convívio entre os homens. Com isso, Heidegger alcança sua reflexão sobre o cuidado e o compreende como estruturante ontológico do *ser-aí*, pois ele afirma que todo o *ser-aí* é *adiantado-em-relação-a-si-em (o-mundo) como ser-junto-(ao-entendo-interior-do-mundo que vem-de-encontro)*, o que significa dizer que somos sempre na relação – somos sempre cuidado. É a relação com aquilo que vem ao nosso encontro no mundo que nos abre para ser.

Isso nos dispõe a mais um caminho, o do cuidado, que trato no capítulo 2. Se o *ser-aí* é ser-no-mundo e se constitui por coexistir com o mundo, então como o ser é se dá sempre no encontro, ou seja, no compartilhamento de sua existência com a dos outros. Sendo-no-mundo, o homem encontra-se tanto com as coisas (entes intramundanos) como com outros homens (seres-aí). O primeiro, Heidegger nos diz ser o modo da ocupação (*besorge*), visto que nos ocupamos daquilo que encontramos, utilizamos daquilo que está a mão; o segundo diz respeito a preocupação (*fürsorge*), ou seja, ao encontro entre os *seres-aí* que é guiado pelo poder-ser, que para Heidegger pode ocorrer de dois modos: *preocupação substitutiva-*

dominadora ou *preocupação antecipativa-libertária*. Tendo a psicoterapia em mente, procuro trazer elementos para refletir como o cuidado pode nela aparecer como horizonte de sentido do ser.

No capítulo 3 vislumbro a preocupação no âmbito da clínica, visto que a psicoterapia acontece pelo encontro, e como salientado encontro quer dizer manifestação do modo de ser do homem. Então, o encontro psicoterápico é cuidado. Porém é preciso partir da impessoalidade, visto que tanto o psicoterapeuta quanto o cliente¹ estão e são nesse modo de ser que é histórico. Com isso, a preocupação nos aparece como pano de fundo da clínica e o modo como esse encontro acontece nos mostra se o cuidado clínico se dá por um dever ou poder-ser.

Na relação que ocorre na psicoterapia, considero que o cuidado pode ser substitutivo ou libertador, isto é, o psicoterapeuta pode ser tutor do cuidado do cliente e isentá-lo do que é seu, modo frequente de cuidado que constatamos nas publicações da área da psicologia, mas pode ser também libertador, em que o psicoterapeuta dá um passo atrás e permite que o cliente aproprie-se do que é seu – cuide de seu existir. No primeiro constatamos que o outro – o cliente – é apreendido como simplesmente dado, já que mantém-se na impessoalidade, já no segundo há um recuo para o outro apropriar-se de seu próprio sentido.

Surge então a indagação: *será que em um mundo onde impera a técnica é possível pela psicoterapia fenomenológica libertar o outro para o seu próprio cuidado?*, tendo em vista que a psicoterapia é uma modalidade de atuação da era da técnica em que prevalece a impessoalidade.

Procurei então, no capítulo 4, refletir sobre o momento histórico em que vivemos em que impera a técnica e o quanto ela interfere no cuidado na psicoterapia. Nesse intento, apoiei-me em Heidegger, principalmente na conferência *A questão da técnica, Serenidade e Nietzsche II* para alcançarmos alguns esclarecimentos, levando em conta tudo que já fora exposto. Interessante que o caminho que Heidegger toma não é de interrogar o que é técnico, mas volta-se para a essência da técnica.

Heidegger (2012b) nos retira da concepção comum de que técnica é meio para algum fim ou resultado de alguma causalidade. Para ele a essência da técnica é desvelamento, modo de produção de verdade, de desencobrimento, que diz respeito a uma exploração que impõe a natureza armazenar reservas, a deixar disponível (*Bestand*) à mão. É nessa disposição que a era da técnica se arma (*Gestell*). Nesse dispor, que se arma na impessoalidade do momento

¹ Utilizo o termo cliente, ao invés de paciente ou analisando, para não dar a entender que o indivíduo que procura psicoterapia é alguém passivo ao tratamento.

histórico, o esquecimento do ser é perpetuado. Essa armação (*Gestell*) fundamenta a técnica, pois exige o desencobrimento do ente deixando-o disponível.

Salienta-se uma ambiguidade na essência da técnica, pois, ao mesmo tempo em que ela exige do homem dispor tudo como reserva à mão, ela também o recoloca na escuta do que lhe é próprio. O seu grande perigo é destruir essa escuta que se dá pelo pensamento de si. Para Heidegger (2012b), o caminho ao sentido, agora se dá pela história e linguagem do ser. Isso nos coloca no caminho do acontecimento apropriativo – ou seja, aqui há a viragem (*Kehre*) do pensamento heideggeriano – o Heidegger II – que não é assunto desse estudo, mas que deve ser mencionado para a compreensão do modo de ser na era da técnica.

É na obra *Serenidade* que Heidegger (2000) anuncia o perigo da técnica destruir o pensamento do ser em detrimento da vigência do pensamento calculante. Nesse contexto, vemos que há a necessidade de um pensamento meditante, de um pensamento reflexivo que recoloca o ser em seu sentido original e que impeça que a relação do homem com a técnica se pautem pelo pensamento redutor da metafísica.

Heidegger aponta em *Serenidade* (2000) que o pensamento que medita estabelece uma relação livre com a técnica podendo dizer sim ou não a ela. A questão agora é sobre a verdade do ser, que a linguagem pode expressar. Meditar significa pensar o sentido, fato que retira o homem do pensamento que dita. É meditando que o *ser-aí* pode lembrar-se do quanto esquece de si e apropriar-se do que é seu, e isso pode ser considerado na psicoterapia.

O que nos permite compreender o outro é sua linguagem. A linguagem para Heidegger (1983) é a morada do ser, segundo a obra *Sobre o Humanismo*, pois nela se realiza a correspondência do homem com seu ser. Logo, o modo de ser do homem é expresso pela linguagem de seu momento histórico – em que predomina o pensamento calculante. Essa linguagem é símbolo do pensar representacional da modernidade que se revela na atualidade pela técnica, segundo Casanova (2002). É nesse momento histórico que o *ser-aí* pode se essencializar, ou seja, acontecer apropriadamente, e a psicoterapia, como um espaço de encontro por excelência, pode se valer disso enquanto modalidade de atuação do cuidado, para ser uma clareira de desvelamento do ser.

Se o homem se essencializa no momento em que vive e se esse momento é a era da técnica, então é preciso retomar o tema cuidado. Pois assim como o cuidado é a estrutura ontológica do *ser-aí* em *Ser e Tempo* (2012a), na *A questão da técnica* (2012b) Heidegger considera que é preciso proteger e guardar aquilo que o momento histórico desvela – a verdade do ser – revelando que é necessário cuidar daquilo que se desvela na era da técnica e

isso me parece possível por meio de uma psicoterapia que leve em consideração a fenomenologia heideggeriana.

Logo, o pensamento sereno nos possibilita lidar com a técnica sem que homem esqueça quem é. Para isso é preciso também na psicoterapia saber dizer sim e não aos pressupostos que surgem em seu momento histórico, para que o cuidado se dê pelo poder-ser e não pelo dever-ser. Eis o que me proponho a desenvolver nesse estudo.

1. DO ENTE AO SER: EM BUSCA DE SENTIDO

Na atualidade há uma grande necessidade de conhecer e encontrar respostas ao que somos e fazemos, modo de ser do homem em que ele busca compreender como e quem é. Isso nos encaminha ao pensamento filosófico tradicional (metafísica) e a tentativa do homem determinar, calcular e mensurar tudo a si mesmo, isso quer dizer, a necessidade que temos de conhecer e encontrar respostas ao que somos e fazemos, que se consolida pela ciência moderna, que considera que o pensar garante seguramente o que e como o ser humano é. Quero dizer que o mistério de viver e interagir com o mundo, enquanto modo de compreendê-lo pela razão, guia a existência humana ao ponto de tornar necessário ao homem dominar seu funcionamento e buscar incessantemente explicações racionais para tudo o que o envolve e para a insegurança que é estar lançado no mundo, ou seja, necessidade de sentir seguro frente as incertezas que o mundo – as experiências do homem – o provocavam, fato que o indivíduo encontrou saída pelo duvidar.

Percebo que pensar a existência², principalmente a partir da modernidade, em especial por meio das proposições do filósofo René Descartes (1596-1650), pretende garantir a compreensão de quem somos e para que somos, mais que isso, permite o homem sentir-se seguro e confiante daquilo que experimenta, sente e faz – fato notadamente procurado pelos pensadores modernos – como Bacon e Descartes – que buscavam a certeza e o caminho seguro para o que vivenciavam e experimentavam. Esses autores, e podemos acrescentar Galileu, são os grandes nomes que trouxeram à luz uma concepção naturalizante do mundo e marcaram a busca por uma verdade objetivante e a crítica ao conhecimento adquirido pela tradição – senso comum – e/ou pela revelação – religião, dando assim notoriedade a razão e ao caminho que podemos acessar o real – a dúvida. (Descartes, 1979; Bacon, 1999; Gressler, 2003)

Porém, será que a existência pode reduzir-se àquilo que penso, isto é, aquilo que represento acerca de mim e do mundo? Posso considerar que ao representar o mundo, eu o controlo? Será que a vida do homem contemporâneo pode ser reduzida ao entendimento e ao manipular o mundo? Será que a psicologia pode alcançar a compreensão do ser pela representação?

² Conforme Abbagnano: “*Existência* (gr. $\tau\omicron\upsilon\ \nu\acute{\alpha}\pi\%{\acute{\epsilon}}\iota\nu$; lat. *Existentia*; in. *Existence*-, fr. *Existence*, ai. *Existenz*; it. *Esistenzd*). Em geral, qualquer delimitação ou definição do ser, ou seja, um modo de ser de algum modo delimitado e definido. Este, que é o significado mais geral, também pode ser considerado um dos significados particulares do termo, do qual é possível, então, enunciar três significados: 1º o modo de ser determinado ou determinável; 2º o modo de ser real ou de fato; 3º o modo de ser próprio do homem” (2007, p.398). É este último que será tratado nesse trabalho.

Para aclarar tais questões, considero importante visitar o pensamento moderno que estipula os parâmetros de entendimento e pensamento de tudo o que existe e até mesmo do homem e com isso refletir sobre a sua importância e influência para as práticas humanas, como por exemplo a psicoterapia e a partir disso poder daí vislumbrar novas possibilidades e horizontes para essa prática, sem que o que é humano se reduza a um mero instrumento de uso e possa também gozar de seus sentidos como forma de conhecimento, acesso e ação no mundo.

Logo, almejo, refletir sobre o modo que acessamos a realidade e o lugar do ser nesse processo, não apenas como mundo representado que o pensamento moderno afirma, mas também como mundo vivido e significado, com o intuito da existência humana não ser naturalizada, visto que o seu pano de fundo e o seu horizonte está no encontro e naquilo que faço ao encontrar os outros e as coisas do mundo.

Assim, primeiramente faz-se necessário contextualizar o pensamento moderno – de compreensão e definição do ser e do mundo – isto é, da ciência dominante, e dialogar com o pensamento contemporâneo de Martin Heidegger na obra *Ser e Tempo* (1927/2012), o qual procura questionar a ciência natural enquanto possibilidade hegemônica de acesso ao ser e as coisas e considera a relação genuína e o encontro do homem com os outros e com as coisas do mundo o modo privilegiado de ser e estar no mundo e consigo mesmo, em que cuidar fundamentalmente totalmente estar vivo e viver.

O modo moderno de estudar a realidade interna e externa, isto é, o que se entende sobre o ser e seus modos de ser no mundo, guia-se pela questão: “o que é/sou?”, que não apenas a ciência elabora, mas que em algum momento da vida alguém faz para si ou para outros. Isso nos remete à essência³, o que pode-se compreender filosoficamente – dentre os significados – como aquilo que define, que “[...] enuncia o que a coisa não pode não ser e que é o *porquê* da coisa” (ABBAGNANO, 2007, p.359), por isso é um modo determinado de compreender algo ou alguém, uma forma substancial de explicar uma coisa. Então conhecer:

[...] supõe a presença do sujeito; um objeto que suscita sua atenção compreensiva; o uso de instrumentos de apreensão; um trabalho de debruçar-se sobre. Como fruto desse trabalho, ao conhecer, cria-se uma representação do conhecido – que já não é mais o objeto, mas uma construção do sujeito. **O conhecimento produz, assim, modelos de apreensão que por sua vez vão instruir conhecimentos futuros** (França, 1994, p.140, grifo meu)

³ Aristóteles é autor da teoria da essência. Para mais informações sobre essa teoria consultar o livro VII da obra *Metafísica*. A essencialidade é expressa na filosofia também por quiddidade, ou seja, “(lat. *Quidditas*: in. *Quidditiv*. fr. *Quiddité*, ai. *Quidditit*; it. *Qitiddità*). Termo introduzido pelas traduções latinas feitas no séc. XII (do árabe) a partir das obras de Aristóteles; corresponde á expressão aristotélica *xó Ti r)v eivai* (*quod quid erat esse*). Esse termo significa essência necessária (substancial) ou substância” (Abbagnano, 2007, p.820).

Perguntar “o que é?”, nesse caso “o que sou?”, a partir e/ou em busca de uma essencialidade, de uma definição, é buscar um modo pretensamente seguro e verdadeiro de conhecer; é delimitar, determinar e enquadrar aquilo que se quer definir – aqui o homem – na esfera calculante e classificatória, cuja herança nos remete ao século XVI:

Na França, René Descartes pautou sua defesa no método dedutivo; na Inglaterra, o grande teorizador da experimentação, Francis Bacon, deu uma configuração doutrinária à indução experimental, procurando ensinar alguns métodos rudimentares de observação e apontamentos e na Itália, Galileu Galilei, preocupado em instituir um pensamento baseado na experimentação resolveu por à prova alguns ensinamentos de Aristóteles (Gressler, 2003, p.28)

Nota-se que o desenvolvimento da ciência se dá pela dedicação a formas específicas e seguras que se dedicaram excessivamente a formas específicas e seguras de se conhecer a realidade a partir da razão.

Percebe-se que o homem é concebido como espécie privilegiada que pode por meio de sua racionalidade (representação) conhecer e dominar o mundo, mundo esse entendido por tudo aquilo que relaciona-se com o indivíduo direta ou indiretamente e até ele mesmo. É preciso considerar que o pensamento cartesiano é fruto de um momento histórico-cultural que instigou Descartes buscar um meio seguro para o verdadeiro conhecimento, como se pode constatar em sua obra *Discurso do Método* (1979), na qual se afasta dos costumes (letras) que aprendera e dos antigos ensinamentos para – por experiência própria – mostrar racionalmente o caminho para alcançar a real verdade:

[...] aprendi a não crer demasiado firmemente em nada do que me fora inculcado só pelo exemplo e pelo costume; e assim, pouco a pouco, livreime de muitos erros que podem ofuscar a nossa luz natural e nos tornar menos capazes de ouvir a razão (Descartes, 1979, p.33).

Assim percebe-se que Descartes buscou um caminho que a partir dele mesmo pudesse seguir confiante e seguro – seu pensamento. Na segunda parte do *Discurso* afirma que: “[...]: eu não podia escolher ninguém cujas opiniões me parecessem dever ser preferidas às de outrem, e achava-me como que compelido a tentar eu próprio conduzir-me” (Descartes, 1979, p.36).

Desse modo, Descartes, guiado pelo seu método, faz da razão guia do conhecimento, pois o seu pensar é o que lhe garante acessar e experimentar o que realmente importava.

Na quarta parte do *Discurso*, Descartes diz:

[...] considerando que todos os mesmos pensamentos que temos quando despertos nos podem também ocorrer quando dormimos, sem que haja nenhum, nesse caso, que seja verdadeiro, resolvi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava. (Descartes, 1979, p.46).

E acrescenta:

[...] compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material. De sorte que esse eu, isto é, a alma [o entendimento], pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e, mesmo, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é (ibidem, p.47)

Então a realidade é tudo o que o meu pensamento produz, ou seja, tudo o que ele representa e, mais, tudo o que claramente penso é verdade, fato que se pode entender pelo dualismo cartesiano, isto é, pela separação mente e corpo, matéria e pensamento, etc. e pela supremacia da razão.

E, tendo notado que nada há no *eu penso, logo existo*, que me assegure de que digo a verdade, exceto que vejo muito claramente que para pensar, é preciso existir, julguei poder tomar por regra geral que as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras, [...]. (idem)

Descartes pauta-se na dúvida (herança dos cétricos) como garantia do pensar e do existir que se materializa em sua máxima: *Penso, logo existo*. É por duvidar, enquanto ato de pensar, que garante ao sujeito a verdade, pois a verdade compõe-se na re-apresentação daquilo que se opõe ao sujeito – os objetos, a realidade – a representação.

Tal perspectiva em relação ao homem gerou uma grande distância entre ele e o mundo, o afastou das coisas do mundo por entendê-lo como “superior”/separado às demais coisas, objetos e seres que vivem com ele no contexto em que se apresenta.

Assim, surge a subjetividade com René Descartes, ao entender e colocar o homem num lócus diferenciado e supremo – o sujeito que pensa e que ao pensar (representar o mundo), existe. Com isso, Descartes entende que ao lançar mão de seu Cogito, retira o ser da insegurança de existir e dos enganos que os sentidos e as coisas do mundo provocam ao entendimento do ser.

A estratégia por ele [Descartes] formulada consistiu em encontrar um ponto de apoio lógico para o pensamento, a partir do qual fosse possível a produção de “ideias claras e distintas” sobre o mundo. Ideias em que o mundo e os saberes sobre ele conquistassem precisão, estabilidade e, por consequência pudessem ser controlados. Um lugar onde o mundo e as ideias do mundo ficassem sob o domínio do homem e não o contrário. A insegurança do ser podia ser transposta pela segurança do saber. As deturpações decorrentes dos sentimentos e das sensações poderiam ser sobrepujadas pelos procedimentos depuradores do Cógito (Critelli, 1996, p.20-21).

O que Descartes investiga são as faculdades que possibilitam o conhecimento e a segurança de existir, sem enganos: que a única certeza que qualquer indivíduo pode ter é que pensa. Assim, ele instaura a subjetividade considerando o homem e sua racionalidade a sede segura do conhecer e do ser. A partir do que propõe esse filósofo podemos inferir o problema que guia todo o pensamento filosófico, cuja trajetória é epistemológica e articula-se estreitamente à psicologia – por valorizar o “eu” e aquilo que o constitui, mas reduzi-lo ao “cogito”. (Descartes, 1999).

Conforme Descartes: “[...] cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (Descartes, 1979, p.92).

O homem tornou-se na modernidade mais do que tudo, um ser pensante, que pode pelo poder da representação compreender e dominar o mundo a sua volta e os outros, um ser que por sua intelectualidade é diferenciado dos outros e com isso se separa do mundo, pois pode racionalmente entender que existe, pois pensa, ou melhor, representa aquilo que está fora de si. Com isso, o sujeito cartesiano ganha notoriedade e se torna referência para o desenvolvimento intelectual e entendimento daquilo que ocorre ao seu redor, afastando-se ou tornando-se estranho aquilo que o afeta, pois como Descartes (1999) nos pontua na obra *Meditações*, as sensações nos enganam como modo de encontrar a certeza daquilo que existe, até de si mesmo, ou melhor as sensações abalam nossa segurança daquilo que encontramos no mundo. Quando esse autor, pelo argumento do cogito determina a supremacia do pensar, não está certo do mundo exterior, natural, visto que a única certeza está em si – no eu penso. A concepção de que a certeza está no sujeito e não fora dele, leva-se ao entendimento de que o sujeito é separado do objeto, que o mundo é externo ao sujeito, o que se compreende por dualismo cartesiano.

O que domina o pensamento e os investimentos dos pensadores a partir do Renascimento até os dias atuais é a necessidade de compreender, na verdade provar, o quanto o ser humano é superior, melhor e “infalível”, lembrando que esse movimento de

supervalorização do cogito é um dos resultados das transformações sócio-históricas do fim da Idade Média e a necessidade do homem desse tempo sentir-se seguro.

Com isso, surge uma “metafísica do eu” – lembrando que desde Aristóteles (na obra *Metafísica*) já há a busca por definir o ser, porém, agora o ser limita-se ao pensar e seu pensar garante seguramente a existência absoluta dele e de tudo ao seu redor. Como informa Critelli (1996, p.21): “A representação é o substrato de uma metodologia do conhecimento capaz de segurar o mundo numa estabilidade pensável” e conseqüentemente o homem torna-se mecanicamente insensível, pois as sensações subvertem a segurança e a estabilidade de estar no mundo. Mais ainda:

Pela criação da representação, habitamos o mundo calculando-o e controlando-o. [...].

Talvez por isso mesmo a ciência moderna se lance sobre o conhecimento e o controle do mundo, transformando-o em coisa objetiva, e tenha se afastado, cada vez mais, de qualquer tentativa de compreensão de *sentido* da vida (Critelli, 1996, p.21).

Há que se considerar que o pensamento cartesiano apareceu num momento em que o homem questionava o mundo enquanto expressão divina e começava a vê-lo mais como expressão da ação humana, o que o que justificaria a necessária instrumentalização da razão⁴.

Porém, necessitamos ainda hoje dessa radical absolutização do pensar?

Há uma delimitação afinadíssima, calculada de como devemos (temos que) compreender o mundo e o quanto isso ainda é cultivado. Um exemplo que constato muitas vezes é em sala de aula, principalmente na apresentação de pontos de vistas e teorias “incomuns”, momento em que há um “muro” de resistências para aprender ou simplesmente perceber que existem, assim como também ocorre na clínica psicológica em que muitos pacientes entendem o psicoterapeuta como médico e quem possui as respostas para seus problemas. E a participação, responsabilidade e comprometimento do indivíduo com aquilo que vivencia, como está? Nisso podemos observar a soberania do cogito, da representação, da explicação lógica e segura pela qual todos tendem a aceitar e a buscar. Entretanto, nesse movimento o que se assegura é o distanciamento de si, pois apenas o que as leis afirmam e o que represento são tidos como verdadeiros, espero no lógico, na razão a certeza e explicação

⁴ Para saber mais sobre esse assunto ver a obra *Psicologia: uma (nova) introdução*, de Luís Cláudio Figueiredo e Pedro Luís Ribeiro de Santi (2008a) em que tratam sobre a crise da subjetividade e sua importância para a consolidação da psicologia enquanto campo de conhecimento e prática. Ver também *Matrizes do Pensamento Psicológico* de Figueiredo, 2008b.

da minha existência e com isso me isento de abrir-me a ela e senti-la com todas as suas vicissitudes.

Com isso, o pensamento, investimento e supervalorização do “eu penso” e a possibilidade de dominar o funcionamento do mundo pela representação afasta o ser de seu próprio sentido e de sua relação mútua com o mundo, acessando-o apenas pela representação e segurança do pensamento. Desse modo, a investigação cartesiana promoveu ao indivíduo um referencial inquestionável e certo sobretudo por meio da capacidade de representar o mundo, retirando do ser os sentidos que o afetam (Descartes, 1979; Critelli, 1996).

Sobre isso Heidegger pontua em sua obra *O que é isto – Filosofia?*

Para ele [Descartes] a dúvida se torna aquela dis-posição em que vibra o acordo com o *ens certum*, o ente que é com toda certeza. [...]. A dis-posição afetiva da dúvida é o positivo acordo com a certeza. Daí em diante a certeza se torna a medida determinante da verdade (Heidegger, 1955, p.38).

O pensamento moderno favoreceu o individual, o subjetivo e conseqüentemente a construção e produção de áreas voltadas aos “eus” como único acesso ao verdadeiro. A certeza do indivíduo pela representação do mundo garante a verdade, mas desmundaniza o sujeito, pois o real e verdadeiro é um mundo acessado pelo pensamento, pela atividade de representar, um mundo como ente físico-matemático. Quer dizer, que a partir dos pensadores modernos, dentre eles Descartes, foi instigado e provocado aos pensadores e investigadores a criação de métodos, técnicas, teorias, fundamentos (representações) que definissem e ditassem o que é indubitavelmente certo e verdadeiro, por isso, a forte produção de conhecimento e o surgimento de diversas áreas, cada uma com seus objetivos, mas todas voltadas à verdade que o *cogito* (sujeito) produz e que pode ser constatado nas investigações feitas, como por exemplo, pela psicologia: comportamento, sentimento, pensamento, etc.

O resultado moderno e contemporâneo da necessidade metafísica de se superar a insegurança do ser através do controle de sua representação está como diz Heidegger ([1966] 1972), no modo técnico pelo qual o homem ocidental moderno, unicamente, sabe habitar o mundo. O que implica a desvalorização ética do homem em favor de uma atenção concentrada sobre os equipamentos e modelos de controle do mundo (Critelli, 1996, p.22).

Percebo que o depósito do ser e do saber nas ciências naturais, no modo técnico, determinou um modo de ser que afasta o indivíduo daquilo que lhe é próprio e o torna familiar ao mundo representado e estranho a si mesmo e a sua compreensão, fato que a psicologia

como região de investigação e entendimento do homem não se isenta⁵, o que nos informa claramente Canguilhem (1973) em seu texto *O que é a Psicologia*:

O objeto da ciência não é mais somente o domínio específico dos problemas, dos obstáculos a resolver, é também a intenção e o alvo do sujeito da ciência; é o projeto específico que constitui como tal uma consciência teórica (Canguilhem, 1973, p.104)

Então nota-se que a psicologia ao estudar como o homem se comporta a partir da relação estímulo-resposta ou pelo inconsciente⁶, por exemplo, o lança na diversidade de representações que podem responder com “segurança” sobre o seu comportamento, torná-lo palpável, objetivando o não-objetivado, os modos de ser e de sentir do homem, o que podemos identificar como um resultado do pensamento calculante que a era moderna nos inculcou e que a psicologia também desfruta⁷.

Aceitando se tornar, no padrão da biologia, uma ciência objetiva das atitudes, das reações e do comportamento, esta psicologia e estes psicólogos esquecem totalmente de situar seu comportamento específico em relação às circunstâncias históricas e aos meios sociais nos quais eles são levados a propor seus métodos ou técnicas e fazer aceitar seus serviços. (ibidem, p.112)

Com isso, a psicologia surge como mais uma área de conhecimento destinada a prever, determinar, conhecer, dominar, explorar e descrever como o sujeito funciona, acabando por reduzi-lo ao modo como produz conhecimento do mundo e de si mesmo. Vale ter em mente que a psicologia enquanto ciência é recente:

[...] ou seja, só a partir da segunda metade do século XIX surgiram homens que pretendiam reservar aos estudos psicológicos um território próprio, cujo êxito se fez notar pelos discípulos e espaços conquistados nas instituições de ensino universitário e de pesquisa. Só então passou a existir a figura do psicólogo e passaram a ser criadas as instituições voltadas para a produção e transmissão de conhecimento psicológico (Figueiredo, 2008a, p.13-14).

⁵ Pode-se pensar aqui no psicologismo exposto por Edmund Husserl em sua obra *Investigações Lógicas*, 2014.

⁶ Apesar de parecer mais com algo inseguro, a possibilidade de vislumbrá-lo (o inconsciente) já é algo que possibilita o indivíduo entender, tornar seguro o que desconhece. Assim como Descartes (1999) entendeu, nas *Meditações*, Deus como o único que o pudesse subvertê-lo, talvez possamos especular ou deduzir que o inconsciente para Freud, seja o Deus para Descartes.

⁷ Ver Figueiredo, 2008a e 2008b; Rosenfeld, 2006.

Até então a psicologia e suas ideias vinculavam-se à Filosofia desde a antiguidade e até esse momento seus temas “estavam dispersos entre especulações filosóficas [desde a antiguidade], ciências físicas e biológicas e sociais [ciências modernas]⁸” (ibidem, p.15).

Essa vicissitude de fundamentos ou esse comércio de conceitos e teorias que a psicologia executa em sua constituição coloca em dúvida sua fundação e sua eficácia e pontua a mutação da psicologia e seu encaminhando junto a Filosofia e a ciência como forma de consolidar-se rigorosa e autônoma. Segundo Canguilhem:

Ao dizer da eficácia do psicólogo que ela é discutível, não se quer dizer que ela é ilusória; quer-se simplesmente observar que esta eficácia está sem dúvida mal fundada, enquanto não se fizer prova de que ela é devida a aplicação de uma ciência, isto é, enquanto estatuto da psicologia não estiver ficado de tal maneira que se deva considerá-la como mais e melhor do que um empirismo composto, literalmente codificado para fins de ensinamento (Canguilhem, 1973, p.104)

Tal discussão marca a necessidade da psicologia constituir-se sistematicamente e consequentemente adotar métodos e técnicas que a coloquem no âmbito científico, fato que marca seu projeto de ciência como podemos vislumbrar nas ideias de Wundt, Titchener, Skinner, Freud, dentre outros. (Figueiredo, 2008a).

Isto é, a psicologia – sistematicamente falando – surge com um viés extremamente determinista e mecanicista, o qual, pelo pensamento calculante e técnico, enquadra, delimita e reduz o ser humano a: *inconsciente*, comportamento, cognição, dentre outros, como se tais inferências desvendassem o Ser, mas apenas investem no ente. Aqui vislumbro justamente o que Heidegger pontua em sua obra *Ser e Tempo* (1927/2012), o esquecimento do ser e a procura pelo ente, fato que a psicologia, devido sua indeterminação identitária e seu vínculo à ciência moderna – para consolidar-se segura e seguir o movimento científico de seu tempo – parece reproduzir. Há, pelo desenvolvimento e herança do pensamento moderno, a dissecação do sujeito e a especialização para explicá-lo. O sujeito se reduz ao não-sabido, ao agido, ao pensado, a reação, ao social, etc. É preciso a todo o momento explicações convincentes sobre os modos de agir do ser humano e os porquês de tal ação, conforme Figueiredo (2008a e 2008b) e Heidegger (1955) nos alertam, ou seja, há crises subjetivas – conforme Figueiredo – que reforçam a ideia absolutizante de compreender o ser, mas produz seu próprio esquecimento.

⁸ Sobre as influências e vicissitudes da fundamentação e constituição epistemológica da psicologia, ver Canguilhem, *O que é a Psicologia?* (1973).

Nesse contexto, o sujeito⁹ – desenvolvido a partir de Descartes – como coisa (*res*) manipulável e passiva no mundo que pode ser investigado e rotulado de diversas maneiras, tanto acessíveis (comportamento) como inacessíveis (inconscientes) torna-se fonte e base para todas as investigações sobre o mundo e o próprio homem, principalmente para a psicologia e sua emancipação da Filosofia, ou melhor, sua afirmação identitária¹⁰.

Observo que há várias referências em relação ao homem e o que ele é, porém, até que ponto estamos tratando do ser humano, existencialmente falando, ou apenas daquilo que ele idealiza ou especula? Quero dizer, a psicologia enquanto região que estuda os modos de ser do homem está no caminho existencial desse ente ou apenas reproduz aquilo que é passível de representação? Fique claro que com isso não quero afirmar, julgar, que o caminho existencial é o melhor, apenas que ele não isenta o ser da responsabilidade daquilo que é e que escolhe, ou seja, que não absolutiza o subjetivo e desmundaniza o homem, pelo contrário, a questão vislumbrada é o sentido que o homem dá ao encontrar o mundo e não a necessidade exclusiva dele representar e determinar esse mundo em sua mente para sentir que sua vida tem sentido. Esse caminho que a psicologia toma para si de determinar aquilo que serve tecnicamente obscurece o sentido de viver do homem, pois ele só pauta-se e enxerga o que a teoria e os conceitos explicam e precisa a todo o momento sujeitar-se e/ou modelar-se a isso.

Ao tentar falar, expressar e pensar a existência e/ou a realidade humana, ela se decompõe em variadas formas pela herança do pensamento da metafísica que familiariza o homem ao mundo que ele encontra, ou seja, exige que as disciplinas que estudam o ser humano dêem nomes e o adjetivem para conseguir compreendê-lo. Digo que o homem ao estudar o homem a partir das ciências naturais, o torna seu próprio objeto, coisa de estudo e objeções, mas seu próprio sentido fica oculto. O Ser torna-se objeto e sua verdadeira constituição reduz-se a representações, experimentações e a indagações que precisam incessantemente de respostas. O Ser é reduzido a diversas explicações e conceitos como modo de amenizar aquilo que lhe é estranho e fugir da angústia frente ao mundo e suas exigências. Aqui já antecipo a questão sobre a angústia que será desenvolvida mais a frente e que é essencial para o projetar-se existencial do indivíduo – nesse caso do psicólogo – visto que

⁹ A noção de sujeito e subjetividade é constituída por Descartes sob a égide da filosofia da consciência, ou seja, cuja atividade principal é o pensamento o qual além de garantir o entendimento verdadeiro do mundo pela representação, também protege o sujeito das paixões. Segundo Maroni Pequeno: “O privilegio do pensamento tem como contraponto o menosprezo das paixões que animam a vida do indivíduo”. (2007, p.187-188). Aqui evidencia-se que o sujeito cartesiano é distinto do sujeito psicológico, visto que o eu consolida-se no conjunto de percepções que constituem identitariamente o indivíduo, conforme Pequeno (2007). Sobre a constituição do sujeito moderno e psicológico ver também Ganguilhem (1973) e Figueiredo (2008a e 2008b).

¹⁰ Aqui realmente pensar em identidade para a psicologia reforça sua característica fática, entificante, ou seja, a psicologia enquanto ente que busca definir-se.

angustiar-se é estranhar-se e abrir-se a novas possibilidades, fato que na maior parte das vezes os indivíduos fogem e permanecem familiarizados com aquilo que encontram e conseqüentemente afastam-se de si mesmos, ocupando-se do mundo e não questionando sua existência, pois técnica e teoricamente já está tudo explicado.

O excesso de explicações, conceituações e determinações sobre o Ser – principalmente na atualidade, devido à globalização e as informações acessíveis instantânea e universalmente – servem para encaixá-lo sempre a determinado invólucro e a moldá-lo às demandas e expectativas do todo, isentando-o da indagação¹¹. Parece que é preciso haver sempre um entendimento de tudo, pois o ser humano não pode não saber e ou, muito menos, sentir/vivenciar que não sabe¹². Por mais inusitado ou incoerente, há sempre uma explicação que aplaque o estranho (aquilo que é não familiar) e que encaixe às demandas necessárias para o funcionamento social, político, econômico, científico, global, etc.

Assim, a episteme sobre o universo humano por meio da metafísica torna algo fluído e diverso que são as possibilidades de ser do homem em aparências estáveis, permanentes e incorruptíveis, cuja representação, conceituação e mensuração instauram e que a Psicologia também cultiva.

A metafísica também requer a *aparência* dos entes, mas uma aparência cuja patência seja a da permanência, da estabilidade, da unicidade, da incorruptibilidade. E é este tipo de aparência que ela constrói e instaura no e pelo conceito, pela *representação* (Critelli, 1996, p.45).

Essa linha de raciocínio possibilita a reflexão da psicologia e sua prática enquanto representação e conceituação dos modos de ser, dos comportamentos do humano ou como região de cuidado e abertura de sentidos ao ser humano, privilegiando o viés existencial e os sentidos que o indivíduo atribui a sua vida no decorrer de sua história, em detrimento do modo calculante de pensar e refletir a existência humana.

No presente estudo, assim como aponta Critelli (1996), não quer criticar, negar nem desconsiderar o modo de ser das ciências naturais, mas sim revelar e ressaltar que o modo da metafísica compreender o homem é redutor e fechado à diversidade de possibilidades e sentidos que o indivíduo pode des-cobrir.

Não se trata, portanto, de provar o quão errada é a perspectiva da metafísica, mas o quão única e absoluta ela não é. Trata-se de uma ruptura da reificação

¹¹ Cf. Bauman, 2007 e Heidegger, 2012.

¹² Aqui ressurgem a questão da angústia que faz o ser estranhar o mundo e conseqüentemente encontrar-se propriamente consigo. (Heidegger, 2012).

da metafísica, de uma superação do equívoco sobre a soberania de sua perspectiva (Critelli, 1996, p.12).

Noto que o problema não é representar, mas sim tornar o homem a representação, quero dizer com isso que a crucial questão não é propriamente fazer representações do ser humano, mas tomá-las como se fossem “o” ser humano. Na verdade trata-se de questionar um modo que subestima e limita a possibilidade de ser humano e que, dentre várias regiões que estudam e vislumbram o ser, a psicologia defende, como por exemplo, em suas vertentes dominantes, a Psicanálise e a Análise do Comportamento. Não será mencionado as outras áreas como modo de mostrar que até isso é dominante, e que a dominância ou o surgimento de várias áreas ditas emergentes na psicologia, podem ser entendidas como resultado da força ou fraqueza e determinação do pensamento tradicional ou como necessidade de desvelamento daquilo que o monopólio de tais áreas impôs e que hoje não consegue atender as diferentes demandas e formas que o homem aparece, porém tal reflexão não é o foco desse estudo¹³. A força que a tradição exerce no modo da psicologia se aplicar, ao mesmo tempo que reforça o visão moderna como hegemônica, segura e certa, revela sua fragilidade e fortalece movimentos e a emergência de novas possibilidades de pensar a psicologia e suas ações, fato esse que almejo vislumbrar.

Pensar ou vivenciar – enquanto psicólogo – uma região que pode por meio da herança metafísica afirmar como e porque o sujeito age ou não, é sedutor, porém, angustiante, pois ressalta o quanto o psicólogo pode se utilizar da psicologia para impor e determinar a existência do outro, como também, o quanto o ser psicólogo pode apenas ser usado para garantir, preservar e ditar o modo de ser da tradição, isto é, o quanto ser psicólogo é resposta às demandas da contemporaneidade (era técnica) e “fábrica” de modelos de conduta e receitas da felicidade, ou ainda, ditadura moral do que é são ou doente; ou se ser psicólogo pode ser manifestação existencial e originária do cuidado de si e dos outros no encontro que a sua atuação promove e que nesse encontro o horizonte de sentidos e afetos se abram tanto para quem busca a psicoterapia, quanto para o próprio psicólogo se lançar no horizonte de possibilidade que o encontro permite. Ao referir-se sobre o trabalho psicoterapêutico, Sapienza afirma: “Nisto consiste o trabalho que ali (terapia) se realiza: deixar que as coisas apareçam com seus significados, reuni-los e permitir que sentidos se articulem” (Sapienza, 2004, p.19).

¹³ Aqui mostra-se relevante refletir sobre a discussão entre as ciências naturais e as ciências humanas ou do espírito. Para isso pauto-me em Dilthey que faz uma análise e distinção entre ambas ciências, em que a primeira baseia-se na explicação (*erklaren*) e a segunda compreensão (*verstehen*), como o autor elucida na obra Introdução às ciências humanas (2010) .

O homem assume suas possibilidades de ser a partir do encontro com o mundo e do sentido que esse encontro faz brotar, quer dizer, que o homem é em seu tempo, marcado historicamente pelo momento e pelo modo que se apresenta [ou se pre-sentifica] no mundo. Verificamos que a ciência moderna é resultado do modo de ser e das possibilidades que os homens tinham naquela época, isto é, fruto do que foi possível e do sentido que o indivíduo encontrou no momento em que estava, porém, ditar e aceitar como único modo e meio de compreender, conhecer e significar a vida, reduz o indivíduo àquilo que pensa e representa. Sendo que o indivíduo é em cada momento que vive e que isso se atualiza a cada instante, não podemos estagnar a compreensão do mundo e da existência do homem por uma única via de acesso ao real – calculando-o. A questão é o perigo de se atribuir a uma explicação seu caráter máximo e absoluto de verdade. Como Heidegger nos alerta:

[...] vivemos numa época estranha, singular, inquietante. Quanto mais a quantidade de informações aumenta de modo desenfreado, tanto mais decididamente se ampliam o ofuscamento e a cegueira diante dos fenômenos. Mais ainda, quanto mais desmedida a informação, tanto menor a capacidade de compreender o quanto o pensar moderno torna-se cada vez mais cego e transforma-se num calcular sem visão, cuja única chance é contar com o efeito e, possivelmente com a sensação (Heidegger, 2009, p.101-102).

Certamente, a questão não está entre certo e errado, mas sim na cegueira que o pensamento moderno pode causar ao anular todos os outros modos de acessar a realidade que não sejam pela representação, e isso reduz as possibilidades do homem sentir e significar sua existência. Ter regras e lei não é problemas, a questão é torná-las redutoras de sentido e certezas absolutas. Por isso, tanto o modo do pensamento moderno é possível como outras vias de acesso a realidade, pois, elas acontecem pelo modo de ser de cada um, isto é, relaciona-se a constituição existencial do homem e acontece segundo seu momento histórico e suas possibilidades de ser no instante que existe.

Convém ressaltar que a menção aos modos de compreender o mundo e a existência – tanto pelo pensamento moderno como pela fenomenologia – e a opção e/ou defesa por uma delas nesse estudo não significa a negação e a crítica destrutiva a outra, apenas, uma possibilidade que se abre para olhar e compreender a prática do psicólogo e o quanto dele está naquilo que faz. Logo, não é o caso de qualificar, mas sim de compreender o tornar-se psicólogo a partir do modo de ser, pois os dois modos de ser são possíveis, mas o que os possibilitam é como o indivíduo lida com o mundo que vem ao seu encontro.

Agora que vislumbramos o modo de acesso a realidade pela representação herdado pela ciência moderna, posso partir de um referencial fenomenológico-hermenêutico, me afastar da do olhar – calculante e determinista – e refletir a constituição do ser a partir das possibilidades que se abrem na sua relação co-existente com o mundo e da sua responsabilidade consigo e com os outros – pano de fundo nesse momento para pensar a psicologia e suas práticas.

Após elucidado brevemente o modo de compreensão do pensamento tradicional filosófico, especificamente pautado em Descartes, coloco agora esse pensamento em suspenso para visualizar o modo de ser a partir da fenomenologia de Martin Heidegger e sua contribuição para um novo olhar sobre a existência e a compreensão do mundo, em que, o caminho não é unicamente o cogito, mas o encontro do homem com o mundo e o sentido que ele atribui a esse fenômeno.

1.1 A fenomenologia de Martin Heidegger: um novo modo do homem compreender a si mesmo

Percebo que o pensamento cartesiano faz do homem subjacente a tudo o que existe ao seu redor, tornando-se coisa, objeto, ou seja, utensílio, *res*, para que os pensadores pudessem falar sobre ele, investigar e descrever seu funcionamento e sua relação com seu entorno. Quero dizer, que o uso do termo ser, que por muito tempo serviu apenas como termo definidor e ligante entre sujeito e predicado conforme nos explica Heidegger (1927/2012), foi sempre posto como referencial, isto é, como ente. Essa é a denúncia feita por Heidegger em *Ser e Tempo* (1927/2012), de que desde Platão até Nietzsche tratou-se do ente e não do ser, ou seja, o pensamento filosófico tradicional apoiou-se no homem como referencial – apesar de lhe dar um lugar de privilégio devido sua racionalidade e fazer disso cerne das discussões – pode-se afirmar que o ser humano foi usado como objeto para ser pesquisado e, ao longo do tempo várias denominações, explicações, justificativas e teorias se desenvolveram de modo reducionista e determinista. O ser é racional, é experiência, é transcendente, social, político, etc.

A história do pensamento ocidental é marcada pela incessante tentativa e busca por elucidar os acontecimentos que envolvem o ser humano e como ele consegue estabelecer e apreender o mundo a sua volta, situação sempre contextualizada pela Filosofia. Nesse caminho do desenvolvimento da humanidade e do conhecimento, a psicologia encontrou diversos modos de se consolidar e transitou por uma diversidade de pensamentos que em

momentos sócio-históricos marcaram seu desenvolvimento. Entretanto, esse empréstimo constante de teorias e ideias sobre o homem e seu comportamento, ou seja, sua indecisa delimitação teórico-prática – marcada pela dicotomia entre ciências naturais e humanas, produz um problema em relação a sua legitimidade e autenticidade enquanto conhecimento, fato que a compreensão que almeja sobre o ser humano esteja sempre em indagação, conforme nos elucidava Ganguilhem (1973) no texto *O que é a Psicologia?* Esse contexto epistemológico da psicologia me faz retomar às objeções filosóficas para poder de algum modo assumir um caminho em relação ao que ela é. Para tanto, a Filosofia para ser um caminho seguro para poder vislumbrar de modo mais claro a psicologia e o seu papel, pois enquanto psicólogo, encontro-me envolvido nessa dicotomia que constitui a psicologia enquanto área de conhecimento. É preciso então retornar a Filosofia para autenticar a psicologia.

Por mais distante que a psicologia contemporânea fique da Filosofia, suas objeções concordam com os temas e as questões filosóficas e chega a um ponto em que é preciso voltar às origens para compreender o que pertence à esfera do humano – o existir, fato que na atualidade traz à tona a emergência de voltar-se ao próprio homem a compreensão da existência, ao invés de reproduzir o que ele faz superficial e repetidamente. Há uma necessidade de retornar ao homem aquilo que é seu – vivenciar e dar sentido aos afetos provocados por suas experiências e não investir apenas em nomear, elucidar e teorizar o funcionamento dos afetos e das experiências, ou seja, “entificá-los”. Há a necessidade de estudar e visualizar aquilo que Descartes deixou de lado e que para ele enganava o acesso ao real e a verdade – os sentidos e os afetos.

Por mais de dois milênios – filosoficamente falando – o homem tornou-se caçador de verdades por meio de perspectivas, ou seja, desde então busca determinar tudo o que o envolve, esquecendo-se da sua originalidade – dar sentido aquilo que vivencia.

Parece que, ao longo e depois de dois mil e quatrocentos anos em que a questão do conhecimento se instaurou para a nossa civilização, permanecemos ainda na discussão a respeito dos critérios pelos quais uma *perspectiva* pode ser considerada verdadeira. Mantemo-nos, assim, na incessante retomada do original embate entre a *verdade* e a *opinião*, mais peculiarmente expresso desde a modernidade, por exemplo, pela distinção entre saber *científico* e *senso comum* (Critelli, 196, p.12).

Junto a isso, o investimento dos pensadores e sua busca pela perspectiva que melhor represente a verdade e conseqüentemente a essência do ser enquanto detentor dela, fez o homem afastar-se do seu Ser e acreditar em teorias e conceitos como modo de absolutizar o

sentido da vida e do mundo, como o fez a ciência moderna, porém ao investir nisso, estavam apenas investigando o ente, como nos alerta Heidegger (1927/2012).

Quanto mais técnica, “menos pessoa”. Para Heidegger o homem está se desapropriando do seu solo (*Grund*) de origem, ou seja, daquilo que lhe é mais próximo e autêntico. A atualidade configura-se como estranha ao ser humano, distante, poluída, modificada, instável, mecanizada, etc., o que faz com que o indivíduo contemporâneo não forme vínculos, não se enraíze, pois o horizonte de sentido que a técnica produz é fechado. Com isso, o entendimento humano também se fecha, visto que o que a técnica¹⁴ elabora é uma verdade definitiva, axiomática.

A efemeridade e fluidez das experiências e da troca de pertences não permite a prática reflexiva, não possibilita a meditação do homem frente às mudanças exacerbadas da cotidianidade. Além disso, o sistema consumista e midiático sustenta e investe extremamente no fugaz e reduz as práticas e o pensar humano a meras engrenagens no mundo capitalista. Quer dizer que a técnica – atacada por Heidegger – é apenas uma representação (no sentido cartesiano do termo) do modo de ser humano, mas não é o homem. O homem, pela técnica, é o que encena ser, o que representa, o que aparece, não quer dizer que seja o que ele realmente é.

Diversos meios e caminhos foram desenvolvidos para determinar como, porque, onde e para que o homem é, existe, faz, etc., contudo esses caminhos reduziram o ser à variáveis, inconsciente, cognição, ética, virtual, ou seja, aquilo que lhe diz respeito – existir – foi colocado em segundo plano e muitas vezes desconsiderado.

Em todo o caso, depois de Platão ter instituído o conceito (uno, eterno, incorruptível) como lugar de manifestação da verdade de tudo o que é; depois de Aristóteles ter estabelecido que ao intelecto pertence essa função de conhecimento; e depois de Descartes ter modulado este intelecto como Cógito (cujo único procedimento aceitável é o do cálculo e do controle lógico-científico da realidade engessada na forma de objeto empírico), parece-me que o Ocidente moderno aceitou esta via como única perspectiva adequada, viável e válida para a aproximação entre homem e mundo, para eu saber a respeito de tudo com que se depara, inclusive ele mesmo (Critelli, 1996, pp.12-13).

Tudo o que envolve o ser humano, além de ser produzido por ele, é resultado de seu modo de ser e das possibilidades de compreensão e questionamento de si em seu mundo, entretanto, essa dinâmica foi/é distorcida, pois a compreensão é sempre exterior ao próprio

¹⁴ Entende-se técnica aqui como o pensamento vigente onde impera a objetividade.

homem e seus questionamentos se direcionam à verdade e à humanidade – generalizada, evidente e indefinível, segundo Aristóteles – e não à sua existência, fato também absorvido e explorado pela psicologia como forma de explicar como o homem é afetado e os comportamentos que isso resulta, reduzindo-o a instâncias e forças psíquicas ou a reação a estímulos, como nos elucida Feijoo:

Tanto a Psicanálise quanto o Behaviorismo partem de teorias que mapeiam a subjetividade ou estabelecem as leis a partir das quais a subjetividade (comportamento) se constitui, encontrando em seguida elementos psíquicos que compõem essa subjetividade e que determinam o seu modo de funcionamento. Cabe ao especialista psi dominar, por sua vez, tal subjetividade e, assim, saber como fazer para adaptar o homem ou reduzir suas tensões (Feijoo, 2011, p.19).

Percebo a atenção voltada ao ente e não ao ser, como Heidegger (1927/2012) denuncia em *Ser e Tempo* – o esquecimento do ser e que a psicologia como área resultante de todo desenvolvimento científico, também reproduz tal esquecimento e revela um certo reducionismo, pois ao comungar do pensamento naturalista promove a adaptação, ajustamento e normatização do indivíduo ao mundo, enquadrando-o ao dito “normal”, fato revelado direta ou indiretamente pelo Behaviorismo e pela Psicanálise – o primeiro por manipular (no sentido laboratorial) os estímulos que o humano recebe e a segunda por ditar por meio de um método especulativo como nos orienta Fulgêncio (2002) a ação do homem como um movimento de forças libidinais inconscientes (limite, castração, Édipo, superego, pulsão) como modo de descrever um indivíduo saudável ou não.

Desde que Aristóteles definiu em sua obra *Metafísica* o ser como geral, indefinível e evidente, como algo que todos já sabem o que é e que se autoexplica, toda atenção, com isso, voltou-se para o ente, determinando-o e reduzindo-o à uma coisa, objeto, alvo de especulação e diversidade de explicações e hipóteses, receptáculo de nomes, ideias e especulações. Verifica-se que pela herança filosófica tradicional – metafísica tradicional – a pergunta sempre foi dirigida ao ente e não ao ser do ente – ser-aí ou ser do homem, fato esse que Heidegger (1927/2012) redimensiona e revoluciona.

Então todas as indagações metafísicas trataram do ente: “[...] tudo aquilo de que discorreremos, que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira; [...] também o que somos e como somos nós mesmos” (Heidegger, 1927/2012, p.45). O ser foi transfigurado em referência, naquilo que podemos falar, até nós mesmos, pois buscou-se sempre *o que é?* e como dito anteriormente, esse caminho consiste em definição e conceituação, ou seja, determinar, teorizar as coisas, até mesmo o homem – encapsulá-lo.

Essa é a herança filosófica que embasa o modo de fazer ciência e de produzir conhecimento, mas que oculta o sentido do ser, visto que pergunta sobre o aparente, aquilo que podemos falar, fazer referência.

O pensamento filosófico ocidental ao investigar o homem – desde o início das especulações sobre o entendimento do ser e do mundo – instaura significados e sentidos que ditam até hoje como devemos pensar e tratar as coisas do mundo e a nós mesmos, ou seja, a tradição filosófica instaura e define – tautologicamente – desde Platão até Nietzsche segundo estudos de Heidegger, como deve-se compreender: homem, mundo, pensamento, ser, verdade, espaço, tempo. Porém algo que precisa a todo o momento ser refletido e reformulado nos transmite a idéia de que ainda não alcançou sua verdade essencial, que diz respeito ao próprio ser e que ele é responsável, quer dizer, existir, a qual não pode ser fixa e estagnada.

Como nos informa Critelli:

Essa discussão chega às últimas conseqüências, parece-me, como Martin Heidegger, em sua obra fundamental *Ser e Tempo*. Nela, através de uma desconstrução do arcabouço do saber metafísico, conseqüentemente de sua ontologia, uma outra ontologia, que podemos chamar de fenomenológica, foi se esboçando. A própria noção de *ser* (aquela da qual todas as demais se originam e na qual se baseiam) é posta em questão, e pela primeira vez desde sua postulação inicial por Platão e Aristóteles.

[...] somente começando a entrar em contato com outros significados para homem, mundo, pensamento, ser, verdade, tempo, espaço, etc., para além daqueles que nos foram legados pela nossa tradição ocidental metafísica, é que podemos começar a entender a possibilidade de um jeito fenomenológico de compreender o mundo (Critelli, 1996, p.8).

Tal fato é desvendado por Martin Heidegger, quem revoluciona o pensamento metafísico e instaura um novo modo de compreender a existência, abandonando os ditames das ciências modernas e principalmente possibilitando novas veredas para o entendimento e sentido de vida ao ser humano, enquanto abertura de horizontes. Isto é, investir no ente que possui em si o questionamento e a compreensão de que é – o *Dasein* (ser-aí). Por isso Heidegger (1927/2012, p.47) afirma que: “O ‘ser’ foi sem dúvida ‘pressuposto’ até agora em toda a ontologia, mas não como conceito disponível, não como aquilo que é buscado como tal”, apenas como ente, visto que a pergunta feita é *o que* e não *quem* é, fato também evidenciado na psicologia.

Constato que a tradição filosófica – guia do modo de pensar, entender e questionar o mundo na atualidade e desde o Renascimento – pressupôs de diversas maneiras a constituição do ser, o determinou, demarcou, delimitou e o recortou em várias partes, em que cada uma

desvenda aspectos que – talvez juntas – possam nos dar uma visão “geral” do que possa ser o ser, ou melhor, tal referencial sobre o ser e suas características permite e autoriza as diversas áreas do conhecimento – principalmente a psicologia – a determinar, definir e pressupor a constituição do ser por meio de várias características: inconsciente, comportamento, social, cognitivo, narração, etc. Essa visão é entificante e autoriza o pesquisador a demarcar seu objeto de estudo e com isso produzir inúmeras teorias que expliquem e elucidem *quem é o ser*, mas que na verdade estão dizendo *o que é o ser*. Conforme Feijoo (2011, p.15), “As psicologias, uma vez tomando como um pressuposto inquestionado a noção de sujeito encapsulado, seja o racional, seja o emotivo, acabaram por desconsiderar a articulação primeira entre o homem e o mundo”, em outras palavras, desmundanizam o homem.

Nesse viés, entendo que a metafísica tradicional fincou e determinou o modo de pensar a existência a partir de uma distinção entre eu (*cogito*) e o mundo (*extensa*) e posicionou o homem conscientemente passivo nessa jornada da vida, pela via da representação e da imaginação, que pela racionalidade pode compreender o mundo e se constituir a partir de seu entendimento e de suas experiências, as quais o vão constituindo e o definindo seguramente.

Assim, para o pensar metafísico, toda possibilidade de um conhecimento válido e fidedigno é garantida pela construção de conceitos logicamente parametrados e de uma privação da intimidade entre os homens e seu mundo, isto é, entre os homens e a experiência que têm de seu mundo (Critelli, 1996, p.14).

Observo então um aniquilamento da ação e responsabilidade humana nas vivências, ou seja, o que somos é resultado de uma ação e de experiências que nos determinam e com isso, o indivíduo se exime daquilo que lhe é próprio – existir e compreender a si próprio – pois torna-se resultado daquilo que representa ou daquilo que experimenta.

Por isso, Heidegger (1927/2012) modifica o questionamento sobre o ser e ao perguntar *quem é o ser*, encontra no homem, o ente privilegiado que pode interrogar e compreender que existe e assim o denomina *Dasein*, ente que pode falar, responder sobre seu próprio ser, o qual pode ser entendido por homem – visto que até o momento é o único ente que pode questionar e compreender que existe, pois existir já prediz compreender seu próprio ser. Quer dizer, segundo Dubois, que “[...] existir, para ele (*Dasein*), é compreender que existe” (2004, p.24).

Heidegger, na obra *Seminários de Zollikon* (2009), expõe que:

[...] em *Ser e tempo*, ao contrário do pensamento usual da metafísica, é colocada uma questão inteiramente diferente. Até agora se questionava o *ente* com referência a seu ser. Em *Ser e tempo* a pergunta não é mais pelo

ente como tal, mas pelo *ser como tal*, pelo *sentido do ser* em geral, pela *manifestação* [*Offenbarkeit*] do ser possível (Heidegger, 2009, p.158).

Com Heidegger (1927/2012) há uma desconstrução do modo de compreender a existência que se retira – com ele – da passividade da relação e/ou separação com o mundo e único acesso a ele pela representação e imaginação, onde ora sua racionalidade o determina, ora a exterioridade a partir da experiência com a realidade o dita, para – a partir da compreensão do ser enquanto determinante constituinte do *ser-aí* – homem e mundo coexistam – fato que fundamenta o *Dasein* como ser-no-mundo e promove a ruptura com o paradigma metafísico tradicional – o dualismo cartesiano – como guia e único caminho para compreender e constituir o ser.

Devido ao fundamento do ser constituir-se na compreensão de sua própria existência que se abre no horizonte que é o mundo – entendido como totalidade de referenciais – o caminho para entender o homem e sua constituição de ser, segundo Heidegger (1927/2012), é pela fenomenologia-hermenêutica, pois Heidegger se guia pelo contato com aquilo que se dá, ou seja, já pertence ao ser a possibilidade de compreender e interpretar a si mesmo a partir do acesso direto ao fenômeno – as coisas mesmas. Segundo a fenomenologia – o acesso as coisas mesmas se dá por meio da nossa consciência sempre estar direcionada a algo, denominado intencionalidade segundo Husserl (2014), porém para Heidegger o termo consciência deve ser substituído por ser-no-mundo o qual mostra a coexistência entre ser e mundo e cuja representabilidade do mundo não serve mais de acesso a ele, mas sim a suspensão daquilo que encobre e ofusca o fenômeno em si – os pré-conceitos, juízos e valores, havendo assim uma revolução paradigmática e um endereçamento questionador ao ser do ente.

O interesse de Heidegger não recai na idéia de sujeito: nem do sujeito nuclear cartesiano, nem do sujeito aderente de Kant e nem tampouco do sujeito dinâmico de Husserl; e isso justamente porque todas essas posições subjetivas desconsideram a intencionalidade de base ser-no-mundo, tanto quanto a impossibilidade de pensar para além dessa intencionalidade. A tarefa da ontologia fundamental tal como proposta por Heidegger consiste em buscar o sentido do ser, partindo do ser-aí como lugar no qual acontece historicamente tal sentido. Esse lugar baseia-se, por sua vez, no aí, no mundo e na inseparabilidade homem-mundo; portanto, não possui nenhuma determinação que se associe essencialmente a ele, justamente porque a sua única determinação consiste no caráter do poder-ser, sempre atravessado pelo horizonte histórico em que se encontra (Feijoo, 2011, p.34).

A partir da herança husserliana – a fenomenologia – Heidegger investe no desocultamento do ser em nosso tempo, ao suspender os pseudoconceitos do ser, desenvolvidos pela história do conhecimento, e ao redirecionar ao próprio homem o

questionamento de sua própria existência. Assim, o método fenomenológico é o caminho para retirar o ser do obscuro entendimento de quem é, e com esse intento, pelo referencial teórico de Heidegger retirar a psicologia da demarcação nosológica e transformar o psicologismo em psicologia, ao clarear propriamente a essência do homem – sua existência – e considerá-la referência para compreensão e sentido da vida. Como nos informa Heidegger: “Por isso combato a ciência, não a ciência como ciência, mas apenas a absolutização da ciência natural” (Heidegger, 2009, p.162)¹⁵.

A inovação heideggeriana – a partir das ideias de Husserl – é de que na relação direta e imediata com o mundo somos e já conhecemos a coisa mesma, quer dizer que na coexistência homem-mundo está a possibilidade e o sentido de existir. É nesse laço direto com o mundo que o ser se abre, por isso, a existência é relacional e o fundamento que Heidegger postula do ser-aí é ser-no-mundo. Isso quer dizer que o homem não acessa o mundo por representação ou imaginação, mas sim compreende a si e ao mundo por já existir nele, com e junto a ele. Não compreendemos o mundo por acesso racional ou empírico, mas por coexistirmos com ele. Há então, na concepção heideggeriana, uma ruptura com a dicotomia sujeito-objeto, homem-mundo, como pode-se conferir em Heidegger (1927/2012 e 2009) e Loparic (2001). Com Heidegger, não mais a estrutura de nossa psique define os conteúdos que afirmamos e os atos que realizamos; não há mais uma relação díspare entre mundo e homem, exclui-se essa diferença e característica de domínio e fundação simbolizada pelo pensamento moderno – especificamente por Descartes. Descarta-se o ser humano como subjacente a tudo o que o rodeia e o toma na sua irredutível abertura e co-existência com a realidade que o cerca.

A constituição do ser entendida pela metafísica tradicional como representação do mundo, imaginação, abstração, especulação etc., não consiste para Heidegger na forma primeira de relação do *ser-aí* com o mundo, mas sim, os entes que vem ao encontro do *Dasein* na cotidianidade.

Mas o conhecer não *cria* pela primeira vez um “*commercium*” do sujeito com um mundo e não *surge* também de uma ação do mundo sobre um sujeito. O conhecer é um *modus* do *Dasein* fundado no ser-no-mundo. Daí que o ser-no-mundo, como constituição fundamental, reclame uma interpretação *prévia* (Heidegger, 1927/2012, p.195).

¹⁵ Importante frisar que esse intento de Heidegger também é investido por filósofos da ciência como Karl Popper (1979) e Thomas Khun (2001).

Quero dizer que por conta de homem e mundo coexistirem (ser-no-mundo) é que a existência, ou melhor, a possibilidade de tornar-se algo é possível, devido a essa relação coexistente o *ser-aí* pode compreender que existe e constituir-se pautado naquilo que é.

No caso da fenomenologia, este horizonte em que o ser pode ser compreendido na sua impermanência, no seu aparecer/desaparecer, é a *existência humana* mesma, *entendida como coexistência (singularidade e pluralidade) em seus modos de ser no mundo*.

[...] Assim, se pela orientação epistemológica da metafísica iremos atrás da *substância*, pela fenomenologia iremos atrás desse movimento de vir-a-ser do existir. Esse é um marco diferencial básico entre metafísica e fenomenologia. (Critelli, 1996, p.31)

Percebe-se uma atitude antinatural de Heidegger, ou seja,

[...] uma supressão ou superação da tendência, presente tanto na vertente tradicional como na moderna, de pressupor que os sentidos e as determinações são dados pelas próprias coisas – no caso em questão, o sujeito. [...] A analítica do ser-aí consiste, portanto, na descrição interpretativa das estruturas ontológicas fundamentais do existir humano, explicitando a historicidade do sentido da existência em sua dimensão mais originária (Feijoo, 2011, p.35).

Segundo Heidegger (1927/2012), há a necessidade de *apropriação* e desvelar do ser do ente que se encontra com os entes na cotidianidade, ou seja, no contexto mundano e populoso em que vivemos, e é nesse contexto que os entes vêm ao nosso encontro e a partir desse encontro podemos compreender e nos constituir. Somos pelo modo de ser nesse encontro, nessa relação que nos mostram e nos permitem acessar a nós mesmos. Entretanto, por isso ocorrer na cotidianidade, surgimos lançados, jogamos num mundo de sentidos prontos e dados, os quais não precisamos questionar, mas apenas (com)viver.

Com isso, Heidegger quer nos informar da facticidade que “significa que o *ser-aí* antes mesmo de interrogar o mundo, já está na familiaridade com os entes, isto é, já há uma compreensão prévia sobre eles e de si mesmo”. (Heidegger, 1927/2012, p.13). Somos lançados num mundo cuja familiaridade constitui o início de nossa existência e que utilizamos do todo para dissolver a responsabilidade por aquilo que somos ou seremos. Heidegger considera que por surgirmos num mundo dado, de sentidos já estabelecidos e compartilhados, já estamos familiarizados com o todo e por isso mergulhamos no impessoal – *das man* – que podemos entender como “a gente”, pois o sentido compartilhado e ditado ao nosso redor favorece uma projeção passiva de nossa existência e nos retira de seu questionamento. Em

outras palavras, por me encontrar num mundo pronto, dado e compartilhado por todos os outros entes e *Daseins*, também posso existir guiado pelo impessoal e pelo fáctico.

Exatamente por ser os seus modos possíveis de ser, porém, e nada além disto, o *ser-aí* precisa de início da base de sustentação de seu mundo fáctico sedimentado, para que ele possa receber do mundo as orientações necessárias para a realização de seu poder-ser. De início e na maioria das vezes, portanto, o *ser-aí* se vê perdido no mundo. (Feijoo, 2011, p.37)

O impessoal domina a cotidianidade e com isso retira do *ser-aí* – por assumir tudo – suas responsabilidades. O impessoal “condiciona” o *ser-aí*, dita e regula suas possibilidades de existir, fato que promove o afastamento do *ser-aí* realizar – pessoal e propriamente – o desvelamento do seu sentido de ser. O homem – entendido por *ser-aí* – por surgir num mundo pronto e dado (fáctico) e com seus sentidos prontos se retira de seu questionamento existencial. Na verdade, conforme nos diz Benedito Nunes (1986), o homem decai na cotidianidade, pois a familiaridade com o mundo o joga na impessoalidade e com isso ele se esquece de sua estrutura interrogatória e compreensiva, torna-se mediano, pois seu referencial é o que é conveniente, nivelando-se ao todo e a tudo. Segundo Heidegger “Tudo que é originário se vê, da noite para o dia, nivelado como algo de há muito conhecido”. (Heidegger, 1927/2008, p.180). Benedito Nunes afirma que: “a conduta niveladora do cotidiano não é menos uma possibilidade, embora inautêntica, do que o si-mesmo autêntico da existência, encoberto na aparência objetificada, exterior e pública da gente”. (Nunes, 1986, p.98).

Então se o impessoal – o cotidiano atual – é composto pelo determinismo, reducionismo, por compreender o ser por meio daquilo que ele pode fundar por sua razão, então, compartilho passivamente desse movimento, que ao invés de potencializar o entendimento de quem sou, me amordaça, cega, ensurdece e me vitimiza. Pode-se constatar tal fato ao se refletir sobre o quanto a tradição filosófica defendeu, sustentou e faz isso atualmente com o pensamento moderno científico e por isso a necessidade e o feito de Heidegger em questionar tal postura naturalizante.

Cotidianamente, o eu cuida da vida de modo absolutamente igual aos outros. Isto não é algo desmoralizante, porque inclusive por isto mesmo, o eu torna-se um homem do seu tempo e seu lugar, da sua sociedade... Mas esta forma de ser que é o dar conta da vida como *se* deve dar conta da vida acaba por insuflar a construção do *quem* como *impróprio* ou *inautêntico*; impessoal (Critelli, 1996, p.64).

Desse modo, o grande desafio de Heidegger concentra-se em desvelar esse ser-no-mundo, cuja facticidade já o mergulhou na cotidianidade. Isto é, cuja familiaridade com o

mundo encobriu sua originalidade e o caminho de sua existência, tornando-a exterior a si mesmo e/ou alheia. Por meio disso, o ser enquanto ser-no-mundo encontra-se já lançado à impessoalidade, ou seja, na decadência, e é desse contexto que o *ser-aí* deve ser desocultado. E só é possível desvelar o sentido originário da existência porque o fundamento ontológico do *ser-aí* é a compreensão, ou seja, é hermenêutico e se isso se dá mutuamente com o mundo, então o sentido do ser e de ser é histórico e temporal. Com isso, Heidegger (1927/2012) defende uma ontologia fundamental, por entender que a compreensão da própria existência com aquilo que vem ao encontro do *ser-aí* é essencial a ele e tudo aquilo que invista e potencialize essa compreensão deve ser investido e desenvolvido. Por isso, a psicologia pode ser vislumbrada nesse paradigma heideggeriano por sua prática potencializar o sentido do ser e de ser pelo cuidar.

Até agora a psicologia, a antropologia, a psicopatologia consideram o homem como objeto num sentido amplo, como algo simplesmente presente, como uma área do ente, como a totalidade do que é verificável no ser humano de acordo com a experiência.

Com isso negligencia-se a pergunta de como e o que é o homem como homem e o fato de que, na verdade ele se relaciona fundamentalmente de acordo com seu ser com outros entes e consigo mesmo, e de que isso, por sua vez, só é possível por ele compreender o ser. ('Relacionar-se' significa aqui: uma relação fundamentada na compreensão do ser) (Heidegger, 2009, p.192-193).

A psicologia, segundo Heidegger, pode ser entendida como ontologia regional – desde Husserl esse conceito já é trabalhado – mas Heidegger o defende como tudo aquilo que envolva a compreensão do sentido do ser e a psicologia é uma região, que parece ser privilegiada, pois age diretamente por meio do questionamento e da elucidação daquilo que envolve a existência humana e faz isso a partir do próprio homem e do encontro entre *daseins*.

Se *ser-aí* é ser-no-mundo e isso quer dizer que o ser se compreende ao relacionar com os entes que vêm ao seu encontro, então, o *ser-aí* é relacional, ou seja, é ser-com e ser-em. Relaciona-se com tudo ao seu redor, porém, o modo como faz isso é que mostra como ele é e também suas possibilidades de ser. O modo de ser-com desvenda como o homem compreende sua própria existência e o que faz dela e é nesse encontro e na utilidade e uso daquilo com que ele encontra que sua existência se clareia. Por isso a constituição do ser é como o homem se projeta em sua história e em seu tempo, a partir disso o homem pode compreender quem é e, fazendo isso, pode tornar-se propriamente, ou seja, a partir de si mesmo. Com isso, a constituição de ser, ou seja, daquilo que cada indivíduo se torna em seu projeto existencial é

resultado da constituição do ser, daquilo que é da compreensão de si e encontro com os outros, que podem ser entes mundanos ou intramundanos.

Heidegger (1927/2012) ao revolucionar o modo de pensar não só o conhecimento, mas a existência humana permite que a existência de cada um seja o norte e referência de tudo o que o envolva, tornando o próprio homem responsável por sua existência e pelo sentido que dá a própria vida, assim, segundo esse autor a constituição do ser é o modo como ele compreende a si a partir de como se relaciona com aquilo que lhe vem ao encontro, fato que abre ao indivíduo projetar sua existência e tornar-se aquilo que o contato com o mundo lhe desvela e é por isso que a psicologia, tomada como uma região ontológica do ser, torna-se escolha para ser no mundo.

Mais que isso, tornar-se psicólogo significa dispor-se a cuidar, visto que a psicologia consolida-se no encontro, mais especificamente na psicoterapia. Se ser-no-mundo – fundamento do *dasein* – é ser-com, ou seja, compartilhar o próprio existir com as coisas e com os outros, *ser-aí* quer dizer que somos – essencialmente – cuidado. Segundo Heidegger (1927/2012) o cuidado revela-se como ocupação (*besorge*) – impróprio – quando o homem relaciona-se com os entes intramundanos para dar sentido a vida e como preocupação (*fürsorge*) – próprio – quando o homem relaciona-se com outros *seres-aí*. É esse último modo de cuidar que abre-se na psicologia a possibilidade de cuidado enquanto preocupação – ou seja pelo cuidar de modo próprio – que se revela, segundo Heidegger (1927/2012) como *substitutivo* e como *libertário*.

[...]: o ser-aí é constitutivamente cuidado, porque ele é os seus modos de ser, e, assim, sendo, sempre cuida de si. [...] *Ser-aí* é um ente sempre referido a outro ente, seja sob o modo da ocupação, seja sob o modo da preocupação (*Fürsorge*) (Feijoo, 2011, p.38).

O modo de encontro com as coisas – entes intramundanos – e com os outros irá guiar o homem em seu projeto existencial, desvelará quem o homem é – ou seja – seu modo de ser impróprio ou próprio. Se o modo de cuidar próprio refere-se ao encontro dos *seres-aí*, nesse caso psicoterapeuta, com outros *daseins*, então ser psicólogo relaciona-se a estar guiado e movido pelo encontro, pela relação com os outros, condição que coloca o psicólogo no cuidar ao modo da preocupação, que segundo Heidegger (1927/2012) pode ser *substitutiva* (*einspringt*) e por *anteposição* (*vorausspringt*).

Sobre os modos de ser da preocupação Heidegger afirma:

[...] a preocupação-com-o-outro tem duas possibilidades extremas. Pode como que retirar a “preocupação” do outro, ocupando seu lugar na ocupação,

substituindo-o. Essa preocupação-com-o-outro se incumbe pelo outro daquilo de que este deve se ocupar. Este é expulso de seu lugar, dali se afasta para regressar posteriormente e receber, como algo terminado e disponível, aquilo de que se ocupava ou então para ficar de todo desobrigado desse encargo. Em tal preocupação-com, o outro pode se tornar dependente e dominado, mesmo que o domínio seja tácito e permaneça oculto para o dominado. Essa preocupação-com substitutiva que subtrai a “preocupação” determina em ampla extensão o ser-um-com-o-outro e, no mais das vezes, atinge a ocupação do utilizável. (Heidegger, 1927/2012, p.353)

Heidegger acrescenta, em oposição à preocupação que substitui o outro há a preocupação:

[...] que o *pressupõe* em seu poder-ser existencial, não para retirar-lhe a “preocupação”, mas para, ao contrário, restituí-la propriamente como tal. Essa preocupação-com que concerne em essência à preocupação que propriamente o é – a saber, a existência do outro e não um *quede* que ele se ocupe – ajuda o outro a obter *transparência* em sua preocupação e a se tornar *livre* para ela (idem)

Então, tornar-se psicólogo relaciona-se ao modo como o indivíduo compreende sua existência e a projeta temporalmente, fato que acontece devido ao modo como a pessoa é-no-mundo junto aos entes mundanos, porém como o *ser-aí* é ser-no-mundo e isso já prevê que é ser-com, o psicólogo guia sua prática pela preocupação, a qual pode *substituir* o outro de suas ocupações determinando-o e promovendo uma dependência e dominação como também *pressupor* o outro, isto é, supor antecipadamente para colocar o outro “diante de suas próprias possibilidades existenciárias de ser” (Santos e Novaes de Sá, 2013, p.56).

Entendemos então que apesar do modo de ser preocupado do psicólogo, como isso acontece revela como ele cuida, o que pode deixar “o outro em liberdade para ser si mesmo” (Heidegger, 1927/2012, p.353) ou manter-se no impessoal e conseqüentemente no modo impróprio de ser. Antes de se prosseguir na análise, é importante que se diga que o modo impessoal de ser é, como afirma Heidegger (1927/2012), o modo em que somos na maior parte do tempo e no ordinário da vida, ou seja, o impessoal e o impróprio é constitutivo do ser.

A *impropriedade* da existência não é depreciativa do caráter de se ser homem, nem uma regra moral que durante a vida se deve tentar superar e eliminar decisivamente. Isto é uma impossibilidade, pois a condição da impropriedade é tão ontológica quanto o compreender, o coexistir (embora as formas através das quais, concreta e historicamente, esta impropriedade se realiza sejam, ao contrário, ônticas).

A impropriedade, inclusive, é um dado revelador da ontologia humana, quer dizer, ela nos mostra, inequivocamente, que a *co-existência* (Heidegger) [...]

é condição na qual a vida é efetivamente dada ao homem – *sua facticidade, sua propriedade, sua projeção* (Critelli, 1996, p.65).

A partir do ser-com enquanto constituinte existencial do *ser-aí* pela teoria heideggeriana há a possibilidade de reflexão da psicologia clínica que acontece pelo encontro de *daseins*, cuja abertura de possibilidades ao analisando parece se dar pelo modo como o psicoterapeuta se preocupa. Nessa linha de raciocínio, tornar-se psicólogo não envolve e não deve reduzir-se a caracteres determinados e sustentados pela tradição filosófica e teórico-conceitual, mas sim, aos modos de ser, que pode ser substitutiva-dominadora ou antecipativa-libertária, modos de se preocupar que nos permite pensar a clínica psicológica.

É preciso ter em mente que tanto analista como analisando compartilham um mundo fáctico e impessoal, ou seja, de sentidos prontos e que o modo de ser impróprio – ocupação – é predominante. Com isso, o psicólogo ao adotar uma teoria ou conceito como verdade absoluta pode substituir o outro em sua própria preocupação, em ser cuidado, desonerando-o “de seu ter que ser cuidado, [...] mantendo-o na sua tutela” (Feijoo, 2010, p.83). Como nos afirma Santos e Novaes de Sá: “Entendemos ser este um modo comum do ‘cuidado’ nas formas de terapia que possuem ou aspiram a uma teoria e uma técnica que dêem conta do sofrimento humano” (2013, p.56).

Mas há também uma preocupação libertadora que não retira do analisando o cuidar-se de si, mas sim que “entrega-o ao seu cuidado” (Feijoo, 2010, p.84). Esse modo de cuidar é libertador, pois libera o outro para si.

Assim, esses modos de ser revelam o papel da psicoterapia para o desvelar do sentido do ser na atualidade, que devido as forças ideológicas e tradicionais do pensamento ocidental precisa ser refletida para a promoção de encontros autênticos e potencializadores aos analisandos e não dominadores de seus próprios cuidados. A psicoterapia pode – nesse contexto – ser meio para revelar a personalidade (no lugar de revelar a subjetividade que faz o ser sujeito ao que experimenta e reproduz o modo de pensar e exprimir modernos), ou seja, ser/tornar-se a partir de si mesmo, daquilo que lhe é próprio e que se abre pelo fato do homem ser *ser-aí*, isto é, compreender e interrogar que existe, pois como Heidegger afirma em *Ser e Tempo* (1927/2012) o que está em jogo ao ser, é seu próprio ser e é dele que o poder-ser, o tornar-se se dá, por isso não podemos tornar nosso aquilo que é do outro.

Diante do exposto, já é possível refletir como ocorre o encontro do psicólogo com o *ser-aí* que o procura, ou seja, se é a partir de uma preocupação substitutiva ou de uma anteposição libertadora. Heidegger afirma que o *ser-aí* é um ente sempre referido a outro, então seu fundamento é cuidar de si e dos outros, por isso, a discussão sobre a psicologia

clínica é possível por essa ótica, pois é no cuidado com o que vem ao encontro do *ser-aí* que ele compreende quem é, mas o psicoterapeuta pode realizar esse encontro encarregando-se de cuidar – via suas técnicas e teorias – do analisando ou pode cuidar do outro ao libertá-lo para si e “no momento em que este se decide, aquele (psicólogo) dá um passo atrás” (Feijoo, 2010, p.84) ajudando-o a cuidar de si mesmo.

Por isso, mostra-se imprescindível a discussão que se segue sobre o cuidado como conceito fundamental das práticas e da constituição do ser e de ser e o quanto isso é relevante para a reflexão sobre a atuação do psicólogo na era técnica atual, visto que o modo de ser do psicólogo pode colocar as teorias, conceitos e técnicas a frente da própria humanidade e do ser que procura atendimento psicológico e com isso, o psicólogo encarregar-se de algo que não é seu, mas do outro – o cuidar de si mesmo.

Percebo assim que é possível e necessário refletir a psicologia pelo horizonte de possibilidades de ser no mundo que é fundamental e essencial ao existir humano e que o modo de ser pode ser visto pela forma como o homem encontra os outros, ou seja, pela forma como cuida de si e dos outros.

O indivíduo, para a fenomenologia, não é determinado a partir de sua fisicidade, de sua materialidade meramente, mas de um feixe de possíveis modos de ser no mundo que ele, enquanto existe, vem-a-ser (até seu morrer); modos de ser que ele existencia, desenvolve, põe em andamento. (Critelli, 1996, p.86)

Assim, o que e como o indivíduo (*ser-aí*) realiza está sempre exposto e de acordo com sua existência, com o que é próprio seu, fato que nos impede de reduzir a compreensão e o sentido ao encontrar com os outros em conceitos, teorias, especulações e mensurações. Quero dizer que a psicologia e sua diversidade prática não deve apenas ser a comprovação e testagem de um pensamento, mas sim o acontecimento daquilo que é próprio do *ser-aí* psicólogo, preocupar-se de anteposição.

É possível assim responder as questões iniciais deste estudo, pois o acesso a realidade pela via da representação recorta e delimita o modo de compreensão e investigação da existência, além de reduzir o mundo ao pensado e negar a relatividade da verdade. Como nos informa Critelli:

Um ponto fora do mundo que ex-tranhe o homem de suas situações de vivência, de suas sensações e sentimentos; um ponto que possa retirar o homem das condições mais básicas de sua humanidade. E é aí, num suposto ponto em que o homem se alocaria fora de si mesmo, que Descartes instala o Cógito – um poder humano, embora sem humanidade, equívoco quanto à sua

soberania e sua independência em relação às condições ontológicas plenas do homem (ibidem, p.14).

Com isso, compreendo que representar o mundo é o modo como o pensamento moderno encontrou para assegurar à existência humana da insegurança de estar vivo no mundo, contrariamente à fenomenologia desenvolvida por Martin Heidegger que revela que tal insegurança humana é o que funda o próprio vir-a-ser do homem. Assim, diferentemente da metafísica que privilegia o pensar como modo de instruir o homem ocidental, Heidegger entende como modo de ser no mundo e não como modo de representá-lo. Dessa forma, há modos de ser que são fluidos e não absolutos, fato que não possibilita dominar uma realidade por pensá-la (representá-la), mas apenas coexistir com ela.

Junto a isso e por Heidegger expor o fundamento do *ser-aí* como ser-no-mundo, ou seja, ser e mundo como cooriginários e coexistentes, a vida do homem não pode reduzir-se ao entendimento e manipulação do mundo, mas sim, a abertura de possibilidades de ser por meio do mundo e a co-relação com o ser. Como visto, o *ser-aí* é um ser-com-os-outros, isto é, com aqueles que lhe vem ao encontro. Logo, existir quer dizer relacionar-se com as coisas e com os outros *seres-aí* e com isso encontrar-se a si mesmo ao relacionar-se com os outros, fato que a psicologia exerce como fundamento – o encontrar e não o determinar.

Com isso, posso afirmar que na psicologia como modo do encontro, como ocorre – por exemplo na psicoterapia – revela o sentido do ser e não sua representação a partir de especulações e determinações psíquicas, contingenciais e biológicas. Então, o psicólogo é cuidado e não representação do que deve ser cuidar, visto que é no encontro com aqueles que o procura que se abre o horizonte de possibilidades de encontrar o outro e a si mesmo, por isso, verifica-se pelo viés fenomenológico que a psicologia não representa, mas desvela pelo cuidado o que é próprio do *ser-aí* na relação psicólogo-indivíduo.

Nesse contexto, observo que pela fenomenologia heideggeriana pode-se refletir sobre os modos de ser uns com os outros no contexto psicológico e partir para a reflexão do cuidado como fundamento da região de compreensão e questionamento existencial do homem – a psicologia.

Para tanto, agora mostra-se necessário refletir sobre os modos de ser do cuidado enquanto impróprio e próprio, sobre o ser-no-mundo como psicólogo e o cuidado como revelador e orientador das práticas psicológicas frente aos determinantes da contemporaneidade que tendem a reduzir e afastar o indivíduo de sua própria existência pela exacerbação da tecnologia e predominância – ainda – do modo naturalista de pensar e agir no mundo.

2. O COTIDIANO E O IMPESSOAL COMO ABERTURA PARA SER

O modo de compreender o homem e o mundo interfere nos modos de ser dos indivíduos. Como tratado anteriormente, o conhecimento dominante e sedimentado acerca da humanidade e seu mundo apoia-se em referenciais que foram e ainda são determinados epistemologicamente para que o homem pudesse dominar, manipular e desvendar a natureza e seu funcionamento, o que é evidente no modo científico da modernidade e que sujeitou o ser humano à substância (Aristóteles), ao cogito (Descartes), à transcendência (Kant), à razão absoluta (Hegel) e, conseqüentemente, à objetividade, quero dizer, tornando o indivíduo alheio ao mundo¹⁶, o desmundanizando. Revendo Heidegger:

Vivemos numa época estranha, singular e inquietante. Quanto mais a quantidade de informações aumenta de modo desenfreado, tanto mais decididamente se amplia o ofuscamento e a cegueira diante dos fenômenos. Mais ainda, quanto mais desmedida a informação, tanto menor a capacidade de compreender o quanto o pensar moderno torna-se cada vez mais cego e transforma-se num calcular sem visão, cuja única chance é contar com o efeito e, possivelmente, com a sensação (Heidegger, 2009, p.109).

Martin Heidegger (1927/2012) questiona como o ser é compreendido na perspectiva tradicional de compreensão da existência, mostrando que tão somente se descreve o ente, ficando o ser obscurecido pelas representações que se faz dele por meio de ideias, conceitos e teorias. Heidegger, portanto, busca uma via de acesso ao sentido de existir e para isso ele precisa encontrar aquele que possa responder sobre si mesmo sem precisar recorrer a pensamentos e classificações.

Precisamos nos aproximar do modo como esse autor alcança o ser e seu sentido, para tanto, irei agora discorrer sobre o *ser-aí* como ser-no-mundo e seus modos de ser, visto que, precisamos buscar respostas que possam nos mostrar como é possível compreender a existência e como ela se revela. Por isso, buscarei responder *quem é o ser-aí? Onde ele é? Como ele é? E como seus modos de ser podem nos direcionar para uma reflexão não sedimentada e estanque sobre a existência?* Penso que essas elucidações podem esclarecer e encaminhar a análise acerca de uma psicologia que não fique a mercê do paradigma tradicional calculante, mas que possa se fundamentar em outras possibilidades de

¹⁶ Cf. Heidegger, no §12 de *Ser e tempo*, “Mundo pode ser entendido por sua vez em um sentido ôntico, mas agora não como o ente que não por sua essência o *Dasein* e que pode vir-de-encontro no interior-do-mundo, mas como ‘aquilo em que’ ‘vive’ um *Dasein* factual como tal. Mundo tem aqui uma significação existencial pré-ontológica. E aqui, apresentam-se de novo diversas possibilidades: mundo significa ‘público’ mundo-do-nós ou o mundo-ambiente ‘próprio’ e mais próximo (doméstico)” (Heidegger, 1927/2012, p.201).

compreensão da realidade humana e, assim, oferecer outras possibilidades para aqueles que lhe vem ao encontro.

Partindo desse olhar costumeiro sobre o ser que na verdade fala do ente, Heidegger (1927/2012) encontra no questionar o caminho para analisar o sentido do ser e alcançar tais respostas. Com isso, esse autor pergunta sobre o sentido da existência àquele que pode compreender e interrogar a própria existência e que não precisa ser adjetivado, substanciado e nem representado para entender que é e que o mundo revela-se para si como horizonte de possibilidades e abertura para existir.

Até agora se questionava o *ente* com referência a seu ser. Em *Ser e tempo* a pergunta não é mais pelo ente como tal, mas pelo *ser como tal*, pelo *sentido do ser* em geral, pela *manifestação [Offenbarkeit]* do ser possível (Heidegger, 2009, p.158).

Esse autor deixa de sustentar e alimentar o que tradicionalmente a filosofia impôs ao pensamento e inicia seu pensar pelo que é fundamental e incorruptível – investigar aquele que pode compreender e questionar a própria existência e coexiste junto e no mundo.

Ao fazer isso Heidegger deixa de tratar do ente – que é, segundo ele, tudo aquilo que podemos falar e referir, até nós mesmo – como afirma que fez a tradição filosófica de Platão à Nietzsche, e incita o ser do ente que foi esquecido e deixado de lado até então, quer dizer que ele recoloca a questão sobre o sentido do ser com o intuito de desocultar o ser do ente.

Heidegger contrapõe o pensamento metafísico e apoia-se nos modos do ser que é no mundo, na relação com os entes e torna esse fenômeno – co-relação – caminho evidente do sentido do ser homem¹⁷. Nesse propósito, esse autor realiza uma analítica¹⁸ do ser.

A finalidade da analítica é, pois, evidenciar a unidade original da função da capacidade de compreensão. A analítica trata de um retroceder a uma “conexão em um sistema”. A analítica tem a tarefa de mostrar o todo de uma unidade de condições ontológicas. A analítica como analítica ontológica não é um decompor em elementos, mas a articulação da unidade de uma estrutura. Este é o fator essencial no meu conceito “analítica do Dasein” (Heidegger, 2009, p.154-155).

Ao questionar o ente, Heidegger depara-se com aquele que pode compreender e questionar que existe e com isso ele o nomeia *Dasein* – cujo termo utilizado em português

¹⁷ Importante mencionar que Heidegger evita associar *ser-á* a homem para não reproduzir o sentido de homem desenvolvido pela tradição filosófica, mas para assegurar-se do sentido do ser do ente que se constitui pela possibilidade de ser – *ser-á*. No §39 de *Ser e Tempo*, Heidegger diz que: “[...] o ser do *Dasein* não deve ser deduzido de uma ideia do homem” (Heidegger, 1927/2012, p.509). Cf. Heidegger, 1927/2012; Benedito Nunes, 1986; Kahlmeyer-Mertens, 2015. Nesse estudo para nos aproximar dos modos de ser cotidianos iremos adotar o termo homem em correlação ao *ser-á*.

¹⁸ Sobre a distinção entre análise e analítica ver Mattar, C. M.; Sá, R. N. (2007) “Os sentidos de ‘análise’ e ‘analítica’ no pensamento de Heidegger e suas implicações na psicoterapia. Revista Psi. v8. n2. UERJ.

neste estudo será *ser-aí*. Então, Heidegger compreende o *ser-aí* [homem] como ente privilegiado que, até o momento, pode compreender e interrogar a própria existência, ou seja, que pode dar luz a seu sentido de ser. O *ser-aí* é o ente que pode dar sentido a seu existir, pois pode questionar e compreender a si, diferente dos outros entes – intramundanos – que apenas são, pois não indagam sobre si e nem sobre o mundo. “A analítica do *Dasein* não tem, pois, absolutamente nada a ver com um solipsismo ou subjetivismo”. (idem, p.154), ou seja, a vida do homem não reduz-se aquilo que se pode explicar e apreender pela experiência ou pelo conhecimento, mas sim pela compreensão de poder-ser a partir do existir compartilhado com tudo aquilo que se abre ao *ser-aí* no mundo temporalmente.

Quando Heidegger depara-se com esse ente que questiona e compreende a si mesmo, descobre que ele não é um subsistente, não é simplesmente dado (*Vorhandenheit*), mas sim indeterminado ontologicamente. (Casanova, 2006). No § 12 de *Ser e Tempo*, Heidegger nos informa que: “O *Dasein* é um ente que, entendendo-se em seu ser, comporta-se em relação a esse ser” (Heidegger, 1927/2012, p.71). Entende-se com isso que o *ser-aí* não acessa seu ser cognitivamente e seu ser não é previamente constituído, mas que, ser quer dizer poder-ser, apesar de qualquer configuração que o *ser-aí* apresente. Heidegger vislumbra o ser a partir de sua possibilidade de ser, como nos informa no § 9 de *Ser e Tempo* de que apenas os modos possíveis de ser constituem o ser do *ser-aí*. Cabe aqui indagar: *como ocorre o poder-ser de um ser cuja possibilidade de ser o caracteriza?*

Para iniciar tal resposta, me utilizo da fala de Casanova que diz que:

[...] o que caracteriza o modo como o *ser-aí* conquista de início e na maioria das vezes a si mesmo como poder-ser é justamente a sua plena auto-inserção não temática em um horizonte ontológico sedimentado (uma ontologia regional) e impensado em sua essência, que prescreve incessantemente os limites no interior dos quais a compreensão precisa necessariamente trabalhar (Casanova, 2006, p.19).

Quer dizer que a possibilidade de ser se dá pelo mundo enquanto horizonte de abertura. É nesse mundo como horizonte que o *ser-aí* compreende seus possíveis modos de ser que podem ser constatados no compartilhamento com as coisas do mundo (ocupação), com os outros *seres-aí* (preocupação) e em virtude de si mesmo. É sendo-no-mundo que as possibilidades de ser se abrem. Tais estruturas revelam como o *ser-aí* compreende-se e apropria-se de si e do mundo. O homem é ser-no-mundo pois “sua existência o lança de imediato para o interior do descerramento de mundo como horizonte limitador de suas possibilidades ontológicas” (ibidem, p.23).

Ser-em-um-mundo indica um modo de estar-aí. Um tal modo se expressa na forma de um ser-lançado-em-um-mundo. Nisso se define a situação fática deste ente, circunstância que possui uma familiaridade a esse mundo, e que pode ser compreendida como o conjugar da existência deste ser-aí nessa região ontológica delimitada. (Kahlmeyer-Mertens, 2015, p.87)

Segundo Heidegger (1927/2012), o homem é lançado no mundo e já inicia sua jornada existencial se familiarizando com aquilo que encontra no mundo, ou seja, com os entes que existem nele e é nesse encontro com tais entes que ele poderá ser, projetar-se e movimentar suas possibilidades de ser que se faz possível no horizonte temporal que se abre do nascer ao morrer. É nessa relação direta, coexistente com o mundo, sendo em e com ele que o *ser-aí* se realiza, acontece. Com isso, entende-se que o poder-ser se realiza pelo encontro com aquilo que há no mundo. Por isso o autor compreende que o que fundamenta o *ser-aí* é ser-no-mundo. “A visão disso é necessária para poder discutir a questão da relação do homem como existente com o ser do ente (dos entes que não tem o caráter do *Dasein* e do próprio ente *Dasein*)” (Heidegger, 2009, p.155).

Pode-se dizer que “[...] ser-aí é sempre o aí que o mundo constitui” (Kahlmeyer-Mertens, 2015, p.85) e que “o mundo, assim como o *ser-aí* não deve ser tomado como algo simplesmente dado, nem como um lugar constituído, onde o *ser-aí* aloca-se”. (idem).

Percebe-se com isso que o homem é no mundo e seu modo de ser nele se dá de acordo com o modo que o *ser-aí* se encontra e se comporta com aquilo que vem ao seu encontro, o que revela seu sentido de ser e seu modo de existir. Isso nos mostra, segundo Heidegger (1927/2012), que o *ser-aí* é fundamentalmente *ser-no-mundo*, pois ele e o mundo coexistem, o que nos permite compreender que o uso de definições e racionalizações não são suficientes para tratar sobre o ser, pois é preciso partir daquilo que ele é, para compreender quem ele é, isto é, com e no mundo.

Constata-se então que o *ser-aí* é inicialmente lançado num mundo já pronto, com sentidos dados e que sua existência inicia-se pelo encontro com aquilo que já existe no mundo – os entes – onde se constata que há uma certa familiaridade, em outras palavras, que o *ser-aí* existe em um mundo dado, pronto, logo, familiar, fato que não exige dele questionar aquilo que vem ao seu encontro, apenas ocupar-se dele. Entende-se então que o poder-ser ocorre de início e frequentemente a partir de um horizonte fático que é o mundo, sendo assim o *ser-aí*, ser-no-mundo.

Enquanto ser-no-mundo, o *ser-aí* já sempre se descobre a cada vez jogado abruptamente em um mundo fático. Jogado em uma tal facticidade, que significa esse não questionamento dos sentidos prontos que encontramos no mundo, pois já nos encontramos na familiaridade com as coisas do mundo. O *ser-aí* é fático, pois existe em um mundo cuja familiaridade não provoca questionamento do mundo e das coisas que o compõe e muito menos de si mesmo, ou seja, “[...] comporta-se junto aos entes que vêm ao seu encontro no mundo” (Heidegger, 1927/2012, p.87), ofuscando sua compreensão originária – poder-ser.

E onde encontramos essa familiaridade? Na cotidianidade, no dia-a-dia, na relação com os outros e com as coisas do mundo que vem ao nosso encontro. Surgimos num cotidiano que possui muitos sentidos prontos e que os utilizamos, e nessa utilidade (ocupação) com o que vem ao nosso encontro pronto e acabado, não questionamos, simplesmente aceitamos e nos ocupamos disso, como todos fazem, ficando encoberto nosso sentido de poder-ser, sendo pronto e disponível como nosso contexto nos é dado. Segundo Heidegger:

O ser-no-mundo do *Dasein*, por sua facticidade, já se dispersou ou mesmo se despedaçou cada vez em determinados modos de ser-em. A multiplicidade de tais modos do ser-em pode ser mostrada em exemplos, na seguinte enumeração: ter de se haver com algo, produzir algo, cultivar algo e cuidar de algo, empregar algo, abandonar algo ou deixar que algo se perca, empreender, levar a cabo, averiguar, interrogar, considerar, discutir, determinar... Esses modos do ser-em têm o modo-de-ser do *ocupar-se* (ibidem, p.179)

Estar sempre ocupado indica um modo de ser de um possível ser-no-mundo. Kahlmeyer-Mertens complementa dizendo que:

[...] Heidegger evidencia que o ser-no-mundo está sempre ocupado com algo, está continuamente atido a um afazer, aplicado a uma tarefa (seja um fazer, um empreender, um deliberar, um considerar...). [...]. Os modos de ocupação são, pois, maneiras de o ser-no-mundo existir em relação aos entes no mundo, por meio de seus comportamentos o ser-no-mundo realiza seus projetos existenciais vindo a ser o ente que é na medida de suas possibilidades (Kahlmeyer-Mertens, 2015, p.88).

Nessa relação cotidiana com as coisas e com os outros, em que o *ser-aí* retira-se da responsabilidade de poder-ser, somos impessoais. Impessoal em alemão é *Das man*, que literalmente quer dizer “a gente” em português, isto é, *impessoalidade*. Isso significa que aquilo que é meu e me diz respeito – meu ser – está de início e na maior parte das vezes dissolvido no todo, naquilo que todos fazem, usam, gostam, compartilham.

[...] o *Dasein* em sua cotidianidade [...] não só está em geral em um mundo, mas se comporta em sua relação ao mundo segundo um modo-de-ser predominante. De pronto e no mais das vezes, o *Dasein* é tomado por seu mundo. [...]: *quem é o Dasein* na cotidianidade? [...] o “sujeito” da cotidianidade: *a-gente* (Heidegger, 1927/2012, p.331)

O *ser-aí*, na impessoalidade, segue “todo mundo” e com isso não questiona a sua existência e das coisas, apenas as usa e esse é um dos modos possíveis e na maior parte das vezes de existir. Então, o *ser-aí* é lançado num mundo dado, pronto e que ao se encontrar com ele se familiariza (facticidade) e não o questiona, além disso, utiliza e compartilha o que todos utilizam, ou seja, é impessoal, pois foge da interrogação existencial e exime-se da responsabilidade de ser a partir do que é seu e se resume a ser conforme todos são. Assim, segundo Casanova: “O *ser-aí* vive na cotidianidade mediana em meio uma dimensão pré-ontológica na qual não tem lugar normalmente nenhum questionamento explícito do ser dos entes em geral”. (Casanova, 2006, p.43). E esse autor ainda complementa sobre a cotidianidade mediana que: “Tudo possui aí o mesmo modo de ser e é assumido desde o horizonte do ente autonomamente presente” (ibidem, p.45)

Com isso, Heidegger nos revela que o *ser-aí* é fundamentalmente no mundo, ou seja, coexistindo com os entes que vem ao seu encontro. “No momento em que o mundo se dá, uma infinidade de entes toca o *ser-aí* de uma maneira específica” (Casanova, 2006, p.23). Esse encontro, que ocorre de início e na maioria das vezes rompe com o modo de ser intelectual no e com o mundo, nos indica um modo primeiro de compreensão do mundo que se dá no encontro e não na categorização e acesso ao mundo pela representação, como faz crer o conhecimento científico tradicional.

Heidegger ao considerar o *ser-aí* como *ser-no-mundo* desconsidera e se posiciona contra o modo naturalista da ciência moderna e rompe com o dualismo cartesiano e seu modo de acessar a realidade determinado pela representabilidade do mundo.

A crítica de Heidegger a esse pensar natural da metafísica deve, portanto, ser sempre compreendida em dois níveis: primeiro, como um apontar para o caráter reducionista desse pensamento que interpreta o ser de forma entitativa e, especialmente, o ser do homem como um ente entre entes simplesmente dados (*Vorhandenheit*); segundo, como um esforço em iniciar um modo de pensar que se encaminha para fora desse horizonte naturalista em direção a um outro, mais fundante e originário, que se propõe a apreender o ser dos entes a partir daquilo que constitui o elemento vivo da experiência de ser humano, oriundo das condições primordiais da existência fáctica, histórica (Michelazzo, 2005, p.376).

É nesse segundo nível, conforme Michelazzo (2005) que Heidegger (1927/2012) percebe o mundo como horizonte de abertura dos entes, o que revela o modo de ser do *ser-aí*

em relação aos entes intramundanos, aos outros seres-aí e a si mesmo, pois o mundo não deve ser acessado pela representação que faço dele, mas pela coexistência com ele, cuja abertura libera o *ser-aí* para ser. (Casanova, 2006)

O mundo enquanto horizonte de abertura aos entes revela os possíveis modos de ser do *ser-aí*. Entende-se que o existir se abre pelo encontro com as coisas cotidianas que são úteis ou interessam ao *ser-aí* (Michelazzo, 1999). Compreende-se, com isso, que o existir é sempre um relacionar-se, um encontro dos entes com o *ser-aí*, o que revela que o ser é em e com as coisas que vem ao seu encontro, por isso, o ser é ser-no-mundo – pois ser e mundo coexistem e nessa relação está a compreensão das possibilidades de ser. Isso significa que ser-no-mundo não é algo dado que precisa ser desvendado por meio da racionalidade, mas sim que o *ser-aí* é indeterminado ontologicamente e por isso o mundo é abertura para ele pode-ser, pois existencialmente o compreende-se como possibilidade. É importante salientar que inicialmente e na maioria das vezes ser-no-mundo é impessoal, pois como já afirmado, a existência começa pelo surgimento num mundo pronto e dado e pela familiaridade do que é do mundo e vem ao encontro do *ser-aí*. Quer dizer que: “Ao ser-junto aos entes que se achegam do mundo, o ser-no-mundo funda um modo prático de relação que faz com que esses intramundanos sejam tomados como entes à mão (*Zuhanden*), como entes manuseáveis em certa ocupação (*Besorge*)” (Kahlmeyer-Mertens, 2015, p.87).

Com isso, a possibilidade de ser funda-se inicialmente na ocupação, marcada por um modo de ser impessoal e impróprio que a cotidianidade revela. Isso nos diz que o modo inicial de ser é limitante de poder-ser, devido a ocupação com as coisas que o *ser-aí* encontra no mundo, pois “[...] a maneira com que este se vê normalmente ocupado junto aos entes faz com que ele se distraia desse *modus* existencial de ser” (ibidem, p.89), isto é, se distraia de seu poder-ser, comportando-se impróprio. Isso mostra que a existência surge de modo impróprio – em que a relação com os entes intramundanos ofusca a possibilidade de ser próprio do *ser-aí* – e impessoal, pois a relação do *ser-aí* com os outros na cotidianidade o dispõe à tutela dos outros.

Ao conviver com os outros, o ser-no-mundo compartilha um conjunto de sentidos e significados consolidados no mundo fático. No ser-com cotidiano, o estar absorvido nessas significações fáticas ganha acento peculiar, reforçando certa tendência de existir orientando-se em contextos mundanos segundo o comportamento comum. Isso significa que o ser-no-mundo, desde o impessoal, interpreta o mundo segundo o que os outros pensam; pensa e age conforme comumente *se* faz e *se* expressa costumeiramente desde o empenho de fazer-se com os outros. Esse fenômeno indica que **o ser-no-mundo existe, na maior parte das vezes, sob a tutela dos outros.** [...] Acatando regras estipuladas por uma maioria indistinta e assumindo modos

de procedimento adequados a um mundo compartilhado, o ser-no-mundo *se* deixa absorver (*benommen*) num comportamento impessoal com relação aos outros e a si mesmo (ibidem, p.91-92).

Nota-se que é o mundo que abre o horizonte de possibilidades de ser do *ser-aí*, porém essa abertura começa pelo modo da ocupação, ou seja, pela utilidade que o *ser-aí* faz com as coisas que o encontra no mundo. Quer dizer que, a existência inicia-se pela conveniência, pela impropriedade, no sentido em que, o *ser-aí* ocupa-se das coisas do mundo e com isso vela seu sentido originário – seu poder-ser.

Verifica-se que o modo de ser do *ser-aí* na ocupação revela-se como impessoal frente a relação com os outros *seres-aí*. Ocupar-se dos entes intramundanos provoca a decadência do *ser-aí*, visto que essa convivência o retira a possibilidade de apropriar-se de seu poder-ser no momento em que *ek-siste*¹⁹. Quer dizer que viver na ocupação é decair, visto que a possibilidade de ser fica suspensa pelo movimento conveniente de compartilhar os sentidos prontos que encontramos no mundo.

A-gente alivia assim, cada vez, o respectivo *Dasein* em sua cotidianidade. Não só isto: com esse alívio-de-ser, a-gente vem ao encontro do *Dasein* na medida em que satisfaz sua tendência para tomar as coisas de modo leviano e para torná-las fáceis. E porque a-gente, com o alívio-de-ser, vem constantemente ao encontro do *Dasein*, mantém seu domínio e consolida-o tenazmente (Heidegger, 1927/2012, p.367).

Esse modo de ser na cotidianidade marca o modo do *ser-aí* ser a partir do cuidado alheio, quero dizer que o *ser-aí* delibera seu próprio cuidado aos outros e com isso abstêm-se de arcar com seu próprio vir-a-ser. O *ser-aí* vive como tutor e não projetor de seu devir. “Afinal, desde essa tutela prescrita de comportamentos normatizados e opiniões niveladas todo o existir parece desagravado; nada mais parece ser decisivo nele, e a existência passa a não ser mais o *ethos*²⁰ da conquista do próprio ser” (ibidem, p.93).

Junto à utilidade do *ser-aí* com os entes intramundanos há então a isenção do cuidado de si pelo encontro com os outros *seres-aí*. Desse modo, podemos então partir para o âmbito

¹⁹ Esse termo indica dar um passo a frente, para fora, que quer dizer o desdobramento do *ser-aí*, projetando seu próprio ser. Cf. Fogel (2010), "Ek-sistência, a essência o modo próprio de ser do homem, enquanto o lugar (o *Da* de *Da-sein*) ou a *clareira* do ser, fala do aberto ou do exposto (disposto, pré-disposto ou *apto*) do homem ao aparecer, ao fazer-se visível ou mostrar-se, ou seja, o desvelar-se ou desencobrir-se. Ser ek-sistência, ek-sistir, é ser no *ek*, no *ex*, isto é, no *fora*, melhor, no *aberto* ou *ex-posto*, portanto, ser na ex-posição a [...] o ser, que é ser exposto ou no aberto (revelado, mostrado) de ser e isto perfaz ou constitui o sentido de ser. Isto é ser no sentido de ser. O homem é este modo de existir (isso é o ek-sistir) ou de *viver* " (FOGEL, Gilvan. *A respeito de homem, de vida e de corpo*. In: SANTORO, Fernando et al. *Emanuel Carneiro Leão*. Rio de Janeiro: Hexis, 2010, p.166-167)

²⁰ A palavra *ethos*, a qual significa habitação humana, morada onde a verdade do ser se manifesta. Cf. Boff, 1999.

do cuidado como estrutura total do *ser-aí*, mas que precisa contemplar o cuidado pertencente a cada *ser-aí*.

Aqui, outra questão nos apresenta: *O que desperta o ser-aí para apropriar-se de sua responsabilidade existencial e libertar-se do domínio e da cristalização do impessoal? O que pode retirar-lhe desse modo de ser conveniente e impróprio?*

Nessa linha de raciocínio, entendendo o caminhar de Heidegger que parte do questionamento do ente que pode responder sobre o próprio existir e o modo como seu existir se dá – na cotidianidade, compartilhando com o mundo sua existência e nela constituindo-se – precisamos agora falar sobre o que dispõe o *ser-aí* a si próprio, ou seja, a angústia, a qual lança o *ser-aí* no modo de ser originário e que estrutura existencialmente o *ser-aí* – o cuidado – distanciando o *ser-aí* da conveniência e o designando a apropriar-se de si.

Como já tratado, Heidegger nos mostra que o *ser-aí* compartilha seu existir no e com o mundo e junto aos entes desse mundo, o que revela para esse autor o todo-estrutural ontológico dele – o cuidado (*Sorge*) – aqui denominado por *preocupação*: “[...]: ser-adiantado-em-relação-a-si-em (o-mundo) como ser-junto-(ao-ente-do-interior-do-mundo que vem-de-encontro). Esse ser preenche a significação do termo *preocupação* [...]. (Heidegger, 1927/2012, p.539)

A co-existência do *ser-aí* com o mundo se assenta no cuidado, pois, ser-no-mundo é ser-com algo ou alguém e relacionar-se é cuidar, zelar daquilo que é abertura para poder-ser, que constitui-se no encontro com seres mundanos (*seres-aí*) e intramundanos (coisas, objetos, animais, plantas, etc.). É cuidar do encontro com eles que o poder-ser acontece. Logo, o cuidado consolida-se no ser-com as coisas e com os outros. Porém, Heidegger demonstrou – como já elucidado – que de início e na maioria das vezes – o *ser-aí* está disperso na facticidade e com isso é de modo impróprio e impessoal, fato que o retira do questionamento do sentido de ser e ofusca sua característica original – poder-ser.

Com isso, Heidegger pontua dois modos de ser cuidado, ser-com os entes intramundanos e ser-com os entes mundanos. O primeiro consolida-se em se ocupar das coisas, é ser no modo da ocupação, o que quer dizer que o ser utiliza os entes que vem ao seu encontro. Nesse modo de ser, a interrogação existencial está suspensa, está fora de jogo, visto que o *ser-aí* apenas manipula o mundo e aquilo que o convêm. Isso ocorre na cotidianidade em que o homem atende ao que já existe no mundo, ou seja, ele é na decadência, pois existe junto aos entes intramundanos. Então, na ocupação, o *ser-aí* cuida das coisas impropriamente, pois esse modo de ser o afasta da interrogação do sentido de seu ser, fato que Heidegger denomina como modo de ser impróprio.

Nesse modo, o *ser-aí* vive mergulhado no impessoal, onde ele surge lançado e escolhe viver e compartilhar as coisas do mundo como modo de sentir sua existência na familiaridade, sem as estranhar, sem angustiar-se. O *ser-aí* está no mundo a-se-fazer, projeta a sua existência para manejar, lidar e usar aquilo com que se depara. Manter-se nesse modo impróprio do cuidado deixa o ser do *ser-aí* escondido, velado, pois seu horizonte existencial – o tempo – e consequentemente sua finitude – mantem-se ocultos por lidar com aquilo que vem pronto e ele, consequentemente, foge da angústia de encarar aquilo que lhe pertence – seu ser.

Nesse modo de ser impróprio, a “autenticidade” (melhor traduzida por propriedade) do *ser-aí* nesse modo de cuidar está encoberta “na aparência objetificada, exterior e pública da gente” (Nunes, 1986, p.98). Ser assim é viver por conveniência, fugir da finitude e perder – momentaneamente – a possibilidade de vir-a-ser por imperar o impessoal.

Há um sentido já previsto na facticidade, o mundo já prescreve o *ser-aí*, já diz o que ele é e nisso o que é esperado de cada um. Podemos afirmar que há a “[...] apreensão do outro enquanto simplesmente dado, ou seja, a partir de uma positividade do ser, de uma identidade, ou, ainda, enquanto sujeito fechado em si” (Scarlati, 2015, p.106). O homem se assegura no ente, conforme salienta Heidegger (1953/1999). Isso quer dizer que

[...] nada mais é do que essa relação com o mundo na qual já se busca algo que assegure o que se é. Entendendo, contudo, o ‘é’ de modo deveras encurtado, pois o apreende como característica, como qualidade, como positividade, do ser (Scarlati, 2015, p.124).

Nesse modo de ser impessoal, onde o cuidado se dá com aquilo que é dado, com aquilo que deve ser, o poder-ser se esconde e a pré-determinação nos guia no encontro com o mundo, impedindo que a autenticidade do *ser-aí* aconteça.

A intenção de Heidegger – em sua analítica do ser – é des-cobrir o sentido do ser que a impessoalidade velou e o que o modo impróprio de ser sustenta e, então, dispor o ser do ente a poder-ser. “A absorção em a-gente [impessoalidade] e junto ao ‘mundo’ da ocupação manifesta algo assim como uma *fuga* do *Dasein* diante de si mesmo como poder-ser-si-mesmo próprio” (Heidegger, 1927/2012, p.517). Na ocupação o *ser-aí* foge de poder-ser próprio. Enquanto o *ser-aí* estiver envolto ao simplesmente dado, ao ente-do-interior-do-mundo, seu sentido de ser estará velado, pois sua possibilidade estará guiada pela impessoalidade.

O *ser-aí* é ser-com-os-outros na solicitude, relação do *ser-aí* com seu semelhante, sendo assim, de modo próprio. Entretanto, na maior parte das vezes é o modo de ser impróprio e impessoal que reina, o que retira o *ser-aí* de seu projetar-se no mundo a partir de seu poder-ser. Assim, o único modo de alcançar essa propriedade de ser é pela angústia, a qual dispõe o *ser-aí* à responder pelo próprio ser e a projetar-se de acordo com seu poder-ser.

O porquê a angústia se angustiar é o ser-no-mundo ele mesmo. Na angústia, o utilizável do mundo-ambiente e em geral o ente do-interior-do-mundo se afundam. O ‘mundo’ já nada pode oferecer, nem também o *Dasein*-com com os outros. [...]. Ela projeta o *Dasein* de volta naquilo por que ele se angustia, seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia isola o *Dasein* em seu ser-no-mundo mais próprio que, como entendedor, se projeta essencialmente em possibilidades. Com o porquê do se angustiar, a angústia abre, portanto, o *Dasein* como *ser possível*, [...] (Heidegger, 1927/2012, p.525)

Dessa forma, o *ser-aí* precisa estranhar o mundo e com isso desvelar seu sentido, fato que ocorre pela angústia e que permite ao *ser-aí* encarar-se e abrir-se às possibilidades de ser. Percebe-se que a angústia dispõe o *ser-aí* ao seu próprio ser, retira-o da familiaridade com o mundo e torna a si próprio referência para projetar-se, responsabilizando-se de suas próprias possibilidades.

É como sou com aquilo que vem ao meu encontro que diz se sou de acordo com minha existência ou se fujo dela pela ocupação das coisas que me deparo, pelo o que a cotidianidade pressupõe. Importante frisar que próprio e impróprio são modos de cuidado do *ser-aí* que se revelam na cotidianidade e que mostram como o homem (*ser-aí*) lida com sua existência e seu vir-a-ser na co-existência com o mundo.

A solicitude é paralela ao conceito de ocupação e assim será o segundo componente do conceito de cuidado em sua modalização na cotidianidade. No cotidiano, o *ser-aí* atualiza diversos modos de solicitude. Na indiferença com o outro, no amar, no odiar, têm-se vários modos de solicitude. A indiferença que pode ser banal não deve ser entendida como o tratamento que o *ser-aí* estabelece com as coisas. O outro *ser-aí* nunca pode ser tratado como mera coisa que faz parte da ocupação. Mesmo na indiferença total de um *ser-aí* perante outro, o grau ontológico que marca a solicitude nunca pode ser comparado com o da ocupação (Almeida, 2008, p.15).

O *ser-aí* é solicitado pelo outro *ser-aí* na relação, essa solicitude é disposta pela angústia que coloca o ser a escolher a si-mesmo, pois o lança na “experiência do ser-no-mundo enquanto tal, do próprio mundo.” (Dubois, 2004, p.41), com isso, a angústia suspende o contato com aquilo que externamente vem ao encontro do *ser-aí* e o lança em si-mesmo, torna-o referência única para ser. O *ser-aí* é “reconduzido ao meu ser-no-mundo puro e nu, o

qual não depende senão de mim, isolado, agarrá-lo ou não”. (idem, p.43). A angústia, desse modo, dispõe o *ser-aí* à possibilidade de ser originariamente, pois o cuidado de modo próprio possibilita o acontecimento do ser. “Ser, para o *Dasein* [*ser-aí*], é ser no cuidado, ser cuidadosamente, ser no cuidado do ser” (idem).

Nessa linha de raciocínio, o *ser-aí* é a todo o momento cuidado – seja próprio ou impróprio – pois se preocupa (é solicitado) pelo encontro com os outros *seres-aí* e se ocupa dos entes intramundanos que vem ao seu encontro. No cuidado de modo próprio, o ser do *ser-aí* é desvelado ontologicamente, pois seu horizonte existencial é aberto e o poder-ser acontece. “Ele aparece como o fundante do existir, qualquer que seja a roupagem com que os homens revistam o seu existir no decorrer do tempo”. (Silva, 2009, p.53).

O cuidado funda o existir, pois todo *ser-aí* é um poder-ser-junto-aos-entes-que-lhevem-ao-encontro e, se ser é ser-no-mundo, toda existência se dá no horizonte do tempo e na co-existência com o mundo, cuja angústia dispõe o acontecimento do *ser-aí*.

Então nota-se que a angústia joga o *ser-aí* em si mesmo e por isso deve-se aceitá-la e trabalhá-la e não fugir dela. Ela retira o *ser-aí* da impessoalidade e o faz arcar com aquilo que é essencial – o próprio ser – pois joga o indivíduo na sua compreensão prévia de ser-para-a-morte. O preocupar-se nos retira da segurança de um mundo dado, pronto e antecipa a finitude do *ser-aí* e, conseqüentemente, o lança autenticamente no mundo. “Mas, é somente experienciando essa angústia frente ao nada que o *Dasein* pode escolher-se a si mesmo, encontrar o que tem de mais próprio e singular para além das estruturas do mundo impessoal” (Sá, s/d, p.3).

Assim, os modos de ser no mundo são atravessados sempre pela angústia, a qual coloca o *ser-aí* em seu sentido ontológico-existencial próprio e é entendida como disposição *originária*, pois promove a abertura do mundo a partir de uma temporalidade finita, em que está em jogo o ser do *ser-aí* (Santos, 2010).

A temporalidade possibilita a compreensão do último projeto da existência pelo fato de revelar o fim da jornada existencial do *ser-aí*. Frente a morte o *ser-aí* pode escolher encará-la – e viver propriamente – ou fugir dela pelo medo do desconhecido e viver na impropriedade. Se o *ser-aí* é poder-ser no horizonte de possibilidades que o mundo lhe abre pela angústia, a morte segundo Heidegger consolida-se como a última possibilidade e projeto de sua existência.

Com isso, percebe-se que o cuidado manifesta-se pela dinâmia no horizonte fático que pode solicitar ao *ser-aí* o cuidado de si (poder-ser) e dos outros (dever-ser), fato que nos

permite refletir sobre os dispositivos de cuidado do homem e se suas práticas revelam o poder-ser ou se apenas mantem o *ser-aí* no dever-ser que a impessoalidade e a impropriedade impõem.

Diante do caminho aberto por Heidegger (1927/2012), que nos apresenta o ser do ente que aparece na cotidianidade pela negatividade²¹ e pela indeterminação ontológica, entendemos que no encontro com aquilo que há no mundo abre-se ao *ser-aí* a possibilidade de ser que pode ser marcada pela ocupação das coisas e pela preocupação com os outros *seres-aí*. Como na maior parte das vezes, ocupamo-nos com as coisas, na relação com os outros, o delegamos nosso cuidado.

[...] um ser-no-mundo absorto em ocupações junto aos entes do interior do mundo e impessoalmente tutelado pelo convívio com os outros, a ponto de interpretar a si mesmo como mais um ente simplesmente dado (desatento, portanto de seu privilégio ontológico-existencial mais próprio) (Kahlmeyer-Mertens, 2015, p.95).

Percebe-se que Heidegger abre o caminho para refletir o cuidado enquanto liberação da possibilidade de ser do *ser-aí*, mas que também pode revelar-se como manutenção do que deve-ser, sendo, portanto, importante refleti-lo na contemporaneidade, o que será agora realizado pelo âmbito da psicoterapia enquanto prática do cuidar. Então podemos meditar sobre a sua tarefa, pois se o *ser-aí* é cuidado e, se esse cuidado manifesta-se tanto por um dever-ser, como por um poder-ser, é importante e possível questionarmos: *Será que em um mundo onde impera identidades representacionais, prescrições – a era da técnica (Gestell) – é possível liberar o outro para o seu próprio cuidado?*

Por meio dessa questão, pretendo ponderar sobre a psicologia, na sua possibilidade de atenção psicoterápica, tendo como solo o cuidado heideggeriano e, com isso, tentar responder a pergunta acima como modo de elucidar a visão de homem e mundo fenomenológico e sua importância na atualidade com o compromisso – que nos parece existir – da psicoterapia, pelo cuidar, possibilitar que o outro cuide de si mesmo.

2.1 Sobre o cuidar na psicoterapia: dever-ser ou poder-ser

Se o encontro com aquilo que se abre no mundo – como exposto até aqui – revela os modos possíveis do *ser-aí* ser, podemos, então, analisar que há em nosso cotidiano uma diversidade de formas de se encontrar que surgem pelo modo como os entes se encontram,

²¹ Esse é um termo que refere-se à indeterminação do *ser-aí*, por sua constituição existencial de poder-ser. Negatividade quer dizer que o *ser-aí* é o que pode-ser em seu horizonte temporal.

mas que sempre se dão na relação do *ser-aí* com o ente ou com os outros *seres-aí*. Porém, Heidegger nos alerta para o fato de o *ser-aí* não poder ser um ente intramundano, ou seja, não podemos nos ocupar com os *seres-aí*, por isso com eles nos preocupamos.

Se o ser-com permanece existencialmente constitutivo do ser-no-mundo, é preciso que, do mesmo modo que o trato do ver-ao-redor com o utilizável do-interior-do-mundo, que caracterizamos previamente como ocupação, o ser-com seja interpretado a partir do fenômeno da *preocupação*. [...] O ente em relação ao qual o *Dasein* se comporta como ser-com, mas não tem o modo-de-ser do instrumento utilizável, é ele mesmo *Dasein*. Desse ente o *Dasein* não se ocupa, pois com ele *se preocupa* (Heidegger, 1927/2012, p.351).

Com isso, a psicoterapia pode ser entendida onticamente como uma prática na qual acontece o encontro de *seres-aí*, em que o que guia sua realização é o cuidado. Mais que isso, precisamos ter em mente que o *ser-aí* utiliza-se da psicoterapia enquanto instrumento e enquanto possibilidade. Há, como dito acima, uma imensidade de encontros no mundo por diferentes meios e formas, a psicoterapia é um deles, porém ela é pelo cuidado, sua ação a solicita o preocupar-se com o *ser-aí*, por isso, ela pode ser entendida ontologicamente, pois sua prática envolve a busca e revelação do sentido do ser. Mas como isso ocorre é que precisamos refletir, pois a psicoterapia acontece num mundo onde impera o impessoal. *O que isso inflige ao cuidar?*

A psicoterapia como prática ôntica guiada pelo cuidado pode alcançar e trabalhar ontologicamente a compreensão existencial do ser, sendo assim entendida como uma região ôntico-ontológica. Por isso, podemos entender a psicoterapia como uma atividade direcionada à busca da compreensão do sentido do ser, mas por ser praticada pelo homem, pelo ser-no-mundo – ou seja, por acontecer a partir do encontro e do modo que se relaciona com aquilo que lhe aparece, não é certo que o sentido do ser seja desvelado, já que partimos da compreensão que a psicoterapia é prática do encontro que acontece no mundo que compartilhamos e que na maior parte das vezes sobressai o impessoal e o modo impróprio. Scarlati assevera que “Pensar a clínica é já pensar esse mundo que nos enlaça e nos constitui” (Scarlati, 2015, p.100).

Nesse contexto do encontrar-se da psicoterapia precisamos olhar para seu modo de cuidar que pode ser vislumbrado pelos modos positivos de preocupação que Heidegger pontua.

Quanto a seus *modi* positivos, a preocupação-com-o-outro tem duas possibilidades extremas. Pode como que retirar a ‘preocupação’ do outro, ocupando seu lugar na ocupação, *substituindo-o*. Essa preocupação-com-o-

outro se incumbe pelo outro daquilo de que este deve se ocupar. Este é expulso de seu lugar, dali se afasta para regressar posteriormente e receber, como algo terminado e disponível, aquilo de que se ocupava ou então para ficar de todo desobrigado desse encargo. Em tal preocupação-com, o outro pode se tornar dependente e dominado, mesmo que o domínio seja tácito e permaneça oculto para o dominado. Essa preocupação-com substitutiva que subtrai a ‘preocupação’ determina em ampla extensão o ser-um-com-o-outro e, no mais das vezes, atinge a ocupação do utilizável (Heidegger, 1927/2012, p.353).

Esse modo de ser espelha-se no dever-ser da cotidianidade, no mundo compartilhado e sedimentado de pressupostos que o indivíduo incorpora e assume como seu, e que os utiliza por conveniência e por estar-a-mão, cuja liberdade de ser é ofuscada e a tentativa de se manter nessas predições – na maioria das vezes – retirando do indivíduo a tutela de seu próprio cuidar e impõe ao mundo que arque com o que é seu, isto é, solicita que o mundo cuide dele. Nos deparamos na clínica com identificações que pré-determinam nosso olhar ao outro.

Ou seja, a partir dessa identificação, temos estabelecido um modo específico de estar junto ao outro, que, tende, de início e na maior parte das vezes, a ser corretivo, de modo a restaurar um modo já determinado de como se deve ser” (Scarlati, 2015, p.101)

Nesse contexto, o psicoterapeuta pode ser um elemento de controle, que relaciona-se por um dever-ser, ao modo da ocupação, visto que guia-se pela norma, pelo simplesmente dado e com isso substitui o outro em seu cuidado próprio, reconduzindo-o à dinâmica estabelecida pela facticidade, ou seja, pode ser instrumento de impessoalidade (Scarlati, 2015). Assim, a psicoterapia gerencia o modo de ser na cotidianidade em que o *ser-aí* delega ao outro aquilo que é seu e mantém-se impessoal.

Por outro lado, o encontro na psicoterapia pode traduzir-se em abertura de horizonte de possibilidades ao *ser-aí*, ao dar um passo atrás e recuar frente as prescrições da cotidianidade. O psicoterapeuta pode caminhar afinado junto aquilo que encontra, estranhando o que lhe é dado e retornando ao outro aquilo que lhe é próprio (Scarlati, 2015). Nesse caso, a preocupação reveste-se como libertadora, isto é, como poder-ser.

[...] há a possibilidade de uma preocupação-com que não substitui o outro, tanto que o *pressupõe* em seu poder-ser existencial, não para retirar-lhe a ‘preocupação’, mas para, ao contrário, restituí-la propriamente como tal. Essa preocupação-com que concerne em essência à preocupação – a que propriamente o é – a saber, a existência do outro e não um *quê* de que ele se ocupe – ajuda o outro a obter *transparência* em sua preocupação e a se tornar *livre* para ela (Heidegger, 1927/2012, p.353).

Assim, a apresentação desses dois modos de preocupação postos por Heidegger nos leva a reflexão: *Se a psicoterapia é um dever-ser que reproduz aquilo que é prescrito no mundo ou se é um poder-ser que permite, ao se afastar, que o sentido do ser se desvele, aquilo que lhe é próprio no mundo?* Reflexão essa que nos encaminha para a discussão de como cuidar no mundo em que impera o impessoal e de vislumbrar a importância dessa região ôntico-ontológica que é a psicologia enquanto reveladora do sentido do ser. “Desse modo, não há o enquadramento prévio a respeito do que se pode ou não esperar daquele que se encontra na clínica, nem mesmo do que pode ou não se abrir no próprio fazer clínico” (Scarlati, 2015, p.108), porém, “[...] ao se abrir mão de um caminho de cuidado prescrito anteriormente pela própria objetivação, ou seja, ao abrir mão da previsibilidade, do controle, abre-se, concomitantemente, espaço para que o outro possa ser”. (idem).

Tais questionamentos surgem e visam o conflito que tal modo de ser no mundo revela, pois, além da psicoterapia poder ser abertura para o *ser-aí* manifestar-se, seu papel no mundo exige dela que tenha uma técnica, processo, método, sistema de atuação, fato que a lança diretamente para o saber científico lógico-matemático e que conseqüentemente pode torná-la sim instrumento/meio para assegurar o familiar e esperado, dado e pronto, reproduzindo em sua prática a conveniência do modo de ser impessoal.

O *ser-aí*, como foi dito anteriormente, recorre às prescrições do mundo para sentir-se seguro e fazer parte do mundo. Também o cuidado com outros *seres-aí* e consigo mesmo, em uma primeira aproximação, se dá ao modo da ocupação, tomando-se, então, ao modo das coisas simplesmente dadas, apesar de ontologicamente haver uma distinção entre o ser e as coisas simplesmente dadas. Desta maneira, há a possibilidade de encontros em que não há estranhamento ou surpresa, mantendo-se relações de utilidades instrumentais. Tal possibilidade se constitui nas interpretações do impessoal que podem pautar um encontro. Nessa esteira, por sermos lançados na facticidade em que impera o modo de ser impessoal, é preciso afastar-se das prescrições do mundo para poder-ser si mesmo.

Assim, assumimos a postura de recuar, dar um passo atrás, perante as prescrições que nos são legadas pelo mundo. Assumimos, então, um olhar de estranhamento, e, por conseguinte, buscamos compreender os fundamentos em que se sustenta esse mundo que nos concerne (Scarlati, 2015, p.100).

Para tanto, o cuidado constituído por Heidegger enquanto estrutura totalizante existenciária do *ser-aí* clareia essa discussão e orientando-a para a necessidade de se refletir a psicoterapia e sua ação na contemporaneidade, fato que se dará pela elucidação do cuidado na psicoterapia e pela compreensão e conhecimento do caráter hermenêutico do homem. Mais

que isso, analisar o papel dessa psicologia na era da produtividade, onde impera a *Gestell* (armação), aquilo que Heidegger se refere como a técnica moderna.

A exigência histórico-científica do homem atual é guiada pela previsão, pelo juízo, pelo pré-conceito, por leis, regras, ditames, normas, controle e tudo isso sistematizado, como uma máquina que prevê tudo o que ocorre e possa acontecer, para que se garanta o resultado, gerencie as consequências e assegure as relações entre os homens. Nesse contexto, a ciência moderna mostra-se excessivamente importante e presente, em que o que vale é prescrever, determinar, representar, confirmar e aplicar. Percebe-se nesse âmbito que as teorias e conceitos surgem como forma de analisar e constatar seguramente o conhecimento e a prática do homem no mundo, fato que nos mostra a evolução da ciência.

Desse viés surgem questões: *Se a psicoterapia aqui é entendida como uma região de desvelamento do ser-aí, como efetuar isso fenomenologicamente sendo que somos provocados pelo mundo que é o nosso, o da Gestell? Será que quem a exerce ou como ela aparece àquele que a utiliza, guia-se pela possibilidade de abertura de sentidos ou apenas como confirmação da teoria e resultados - ciência? O que a guia é a abertura para o ser-aí poder-ser si mesmo ou o dever-ser como manutenção da facticidade que a teoria psicológica prescrevem?*

Pensar nisso é jogar luz à psicoterapia como prática psicológica que cuida, mas que devido às exigências vigentes herdadas pela cientificidade (*Gestell*) e familiarmente aparentes no mundo controlado pela técnica e pela razão, pode resultar sua prática em controle banalizado pelo cuidado que se detém do outro. Em outras palavras, pelas imposições da sociedade do consumo e da técnica, o modo de ser já dado, a atividade de cuidar pode também ser instrumental (à mão), ou melhor, o psicoterapeuta pode substituir o cuidado próprio do seu paciente e, com isso, afastá-lo de seu compromisso consigo mesmo, pois se torna tutor daquilo que lhe é inerente – cuidar – e assim reproduz aquilo que socialmente é imposto – controlar e dar resultado, mantendo-se na impessoalidade (Feijoo, 2010).

Por meio da fenomenologia de Martin Heidegger, que vê no ser-no-mundo o modo de acesso ao mundo, ao sentido de ser e no cuidado a totalidade estrutural existencial do *ser-aí*, que é solicitado ao encontrar com aqueles que vem ao seu encontro no mundo, a psicoterapia pode ser um meio promotor de aberturas possíveis de ser si-mesmo.

Então, a partir dessa base que Heidegger (1927/2102) nos fornece em sua obra *Ser e Tempo*, o encontro psicoterapêutico pode promover o desocultamento do *ser-aí* das amarras cotidianas que tornam o homem contemporâneo refém da medianidade do mundo e o afasta de si-mesmo, provocando assim envolvimento banais consigo e com os outros. Percebe-se

com isso, que a prática psicológica envolve sofrimento que parece revelar o movimento de vir-a-ser propriamente, que a angústia vislumbra, mas que a cotidianidade vela.

Desse modo, a psicoterapia revela-se como região do cuidado, mas para tanto, precisa-se questionar o modo como esse cuidado acontece, *se o psicólogo desonera o ser-aí de seu cuidado próprio, dominando-o ou se ele no encontro – dá um passo atrás – e entrega ao paciente aquilo que lhe é próprio – o cuidar de si – libertando-o.*

Interessado em sondar sentidos que o psicólogo atribue ao cuidado – tendo como referência os modos positivos de preocupação – fiz um rápido levantamento de artigos publicados na revista *Psicologia: Ciência e Profissão* disponíveis *online*. Utilizando o descritor cuidado vieram 29 artigos, dos quais selecionei 16 para uma breve alusão e possível caminho para responder aos questionamentos levantados sobre o cuidar psicoterápico como dever-ser ou poder-ser. Nessa sucinta referência, dois sentidos se sobressaíram: o cuidado como técnica, ética, advertência e o cuidado como abertura de sentidos e autoconhecimento, mostrando-se a maior frequência do primeiro sentido nos estudos consultados, apenas em dois dos 16 artigos aparecem os dois sentidos. Isso nos encaminha para o possível entendimento da psicoterapia como prática do cuidado e como ele acontece, se como emancipador do outro ou como seu tutor.

3. OS SENTIDOS DE CUIDAR NA PSICOTERAPIA

A partir do breve levantamento realizado no periódico anteriormente mencionado, agora irei dialogar o que foi exposto sobre o pensamento heideggeriano sobre o cuidado com os textos selecionados e com isso tentar evidenciar se os sentidos do modo de ser da *preocupação substitutiva* e da *preocupação libertadora* concordam com o objetivo desse estudo de afirmar o cuidado enquanto solo da psicoterapia e vislumbrar o modo de ser psicoterapeuta enquanto emancipador do sentido do ser.

Nota-se que quando se fala em cuidado este, cotidianamente, refere-se a saúde mental e emocional, seja enfatizando o corpo, o psíquico ou a interação entre esses dois aspectos. Destaca-se a predominância do sentido saúde/doença embasado ideologicamente pelas ciências naturais e positivistas, fato que supervaloriza a doença, a enfermidade em detrimento daquele que sofre. Exige que se cuide da patologia e para isso se debruce em teorias, conceitos, explicações, técnicas e instrumentos para retirar do indivíduo aquilo que não deve estar lá, isto é, a doença.

Nos textos brevemente consultados, o contexto que mais aparece é da saúde, essa postura e visão de homem e de mundo mostram-se dominantes e são expostas por seus autores e entendidas por eles como cuidar. Assim, o cuidado nessa perspectiva precisa de um indivíduo que tenha sua integridade ameaçada e, mais que isso, alguém que possa responder por sua melhora, bem-estar e saúde.

Esse sentido sobre a saúde e doença que se evidencia aqui nos remete ao paradigma biomédico vigente no contexto positivista do século XIX, momento esse que a Psicologia ganha *status* de ciência e distancia-se da Filosofia rumando pelos caminhos da biologia e fisiologia, em que sua prática é afirmar-se por métodos como: classificação, testes, mensuração, avaliação, etc. (Figueiredo, 2008b).

[...] a psicologia irá nortear o rumo de seu desenvolvimento pela objetividade, pelo diagrama analítico, que toma a explicação dos fenômenos psíquicos pelas fórmulas físicas que regulariam o humano, doravante reduzido ao organismo e suas propriedades físico-biológicas (Ballestê; Cabral, 2012, pp.642-643).

Aqui mostra-se a visão de homem físico-bio-químico que a Psicologia adota ao tornar-se "ciência", visto o uso e seu desenvolvimento cientificista e conseqüentemente a transformação da vida do homem em cálculo, medidas, leis e forças, como informa Ballestê e Cabral (2012).

Há nesse contexto um mapeamento do ser humano e seu comportamento/funcionamento tornando a Psicologia área de controle e de norma, fato embasado no binômio saúde/doença em que a Psicologia debruça-se e no meio calculante e naturalista em que se insere e que pode ser conferido nos artigos.

Ao compreender o homem como um ser natural, a psicoterapia cuida ao distinguir saúde e doença e empenha-se nas diferenças físico-lógicas desse binômio e na busca radical pelo saudável, reduzindo o ser humano naquilo que a ciência diz que o faz bem. O cuidar – pela via calculante – manifesta-se como norma a todos a partir do sentido objetificante e técnico que ela prevê, definindo a meta e a finalidade da vida humana, isto é, determinando como o ser humano deve viver. Mais que isso, tem na psicologia, enquanto região do cuidado a partir do viés científico predominante, uma forma de regular o modo e as possibilidades de ser dos indivíduos.

Esse viés nos remete à crítica foucaultiana sobre a sociedade disciplinar e a normalização que a Psicanálise e a Psiquiatria executam, isto é, o quanto essa diferença saúde-doença traz consigo o aspecto dominador e impositor daquilo que é normal ou patológico, fato que Silva (2001), num dos artigos da revista *Psicologia: ciência e profissão*, evidencia em seu trabalho:

O saber médico (ao lado de outras modalidades de saber) constituiu um vigiar e punir sobre a loucura e demais figuras Outro. Tal se concretizou e se concretiza tanto em práticas institucionais como também no tecido do corpo social e nas suas modalidades de subjetivação (Silva, 2001, p.19).

Quer dizer que essa autora mostra o caráter do cuidar a partir do simplesmente dado, isto é, enquanto modo entificante que a ciência – nesse caso a Psicologia – pode promover a partir da dicotomia saúde-doença, visto que, “O saber médico compreende a loucura como desrazão e estabelece o germe da dicotomia entre o normal e o patológico. Esta dicotomia caracteriza-se como pilar ‘legitimador’ das ações voltadas à ‘eliminação’ da dita ‘insanidade’” (idem). Esse modo prevalente de compreender a relação psicoterápica homogeniza o cuidado e o cuidar pela lógica do dever-ser que predomina na cotidianidade.

Heidegger na obra *Seminários de Zollikon* (2009) alerta sobre o modo naturalista de compreender o mundo e mostra que esse olhar reduz o indivíduo a um aparato, aparelho, a algo não humano, estabelecido por leis e forças físico-matemáticas em que reina o princípio de causalidade – que pode ser exemplificado pelo conceito de pulsão de Freud. Para Heidegger, “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” (Heidegger, 2009, p.211).

Observa-se que a explicação causalista da humanidade retira, na verdade, o sentido de ser do ser humano, pois o compreende por meio de pressupostos, ou melhor, o entifica, crítica e alerta que Heidegger nos faz desde a obra *Ser e Tempo* (1927/2012), em que o pensamento tradicional, segundo ele, trata do ente e afasta-se do ser²².

Quando as ciências naturais orientam o que diz respeito a vida humana, a existência do indivíduo é abreviada ao que pode ser manipulado, testado e comprovado, afastando o homem de seu sentido de ser, isto é, tornando o ser humano alheio àquilo que lhe é próprio ser – poder-ser, com isso, sua vida condiciona-se ao conveniente e ao público. Nesse contexto, o cuidado limita-se a enfermidade e ao seu controle pelas vias teórico-conceituais, em que reina o dever-ser.

Heidegger ao mostrar que somos lançados no mundo e que tudo o que há no mundo vem ao nosso encontro – simplesmente dado, à mão – revela que na maior parte de nossa existência estamos envolvidos com os sentidos prontos, estamos na impessoalidade, pois além de encontrarmos tudo dado, nossa relação com aquilo que vem ao encontro já é prevista, pois já está no mundo, fato que nos mantém mais no dever-ser. Além disso, somos também atravessados pela história, pelas ideologias que marcam e impõe uma historicidade predominantemente técnica, dada, pronta e imprópria, fato que marca também o modo de ser da psicoterapia, principalmente a partir do século XIX. (Figueiredo, 2008b)

A teoria prediz como devemos ser e pode também nos autorizar a ser conforme todos são, nesse caso, pela produção técnico-teórica, a psicoterapia pode partir da conceituação descritiva e determinista dos manuais para cuidar, um cuidar como dever-ser, isto é, o cuidado que substitui, que ocupa o lugar do outro e que por meio da teoria entende o *ser-aí* e arca com o que é seu. Nesse caso, o outro até sem saber, é dominado e o cuidar que lhe é próprio passa a ser daquele que cuida, nesse caso o psicoterapeuta.

Nessa facticidade em que se dá esse cuidado, a teoria psicológica e seus conceitos norteiam o cuidado e ditam o modo em que se deve cuidar dos outros. Com isso, aquilo que é próprio do ser, é esquecido, e o psicoterapeuta ocupa o seu lugar em relação as suas próprias possibilidades. Nesse cuidar, o *ser-aí* deve ser de acordo com o que todos são ou que o seu momento histórico dita, ou melhor, deve ser do modo como o psicoterapeuta arca por ele, pois

²² Convém frisar que para Heidegger o *ser-aí* nunca é/será um ente, não pode-se ocupar do *ser-aí*, apenas do ente, quem entende o ser como ente é as ciências naturais.

ao se ocupar de livros, teorias, manuais, assegura ao outro o seu cuidado, porém, o retira de sua jornada pelo vir-a-ser.

Nesse contexto, o que e como todo mundo faz domina o modo de ser do ser-aí. As teorias, conceitos e técnicas – enquanto utensílios do homem na relação diária com o seu mundo – revelam o cuidado e asseguram o modo de cada um ser.

Verifico, nesse sentido, que o psicoterapeuta adota um cuidado *substitutivo*, pois prescinde o outro de seu cuidado e nesse cuidar ocupa-se da doença e da teoria que pode tratá-la, dedicando-se ao dever-ser do outro e às técnicas e teorias que podem ajudá-lo. Afirmo com isso que, pautar-se na teoria, no sentido pronto e dado por ela, assume com isso, o que é do outro e permanece-se no esperado, no dado e no conveniente que vem ao seu encontro por meio de técnicas e conceitos.

Isso revela que a região psicológica também parece sujeitar-se ao conveniente quando ocupa-se da teoria e das leis que a ditam, ou seja, quando precisa se fazer enquanto ciência e como método explicativo, preocupando-se substitutivamente do outro, o que pode ser observado no trecho do artigo abaixo:

Representantes das ciências naturais parecem não considerar outras dimensões (psicológicas e sociais) que aludam à complexidade do sujeito; representantes das ciências humanas demonstram certa aversão ao assunto, abordando-o, muitas vezes, como algo do passado, já extinto, pelo menos ideologicamente (Silva e Caldas, 2008, p.346).

O modo impessoal de ser, vigente na maior parte do tempo em que o projeto de ser de cada *ser-aí* é velado, molda os encontros no mundo e os sentidos que o homem contemporâneo dá a esses encontros, fato que, como supracitado, até a ciência do homem entende suas essencialidades como algo abolido.

Em vista disso, é preciso olhar para esses encontros a partir do *ser-aí* proposto por Heidegger como aquele que originalmente pode-ser-já-num-mundo-pronto-junto-aos-entes – quer dizer, cuidado –, pois o *ser-aí* é o único ente – até o momento – que pode problematizar que existe, que “[...] experimenta a existência como problemática, só ele é uma presença ôntica buscando uma relação de entendimento ontológico com o próprio ser”, como nos indica Steiner (1990, p.72). Contudo, no modo de cuidar das ciências naturais, o questionamento existencial em busca do entendimento ontológico do ser esconde-se, pois o *ser-aí* ocupa-se do mundo.

No modo de cuidar das ciências naturais, o questionamento existencial oculta-se e o que prevalece e aparece é o modo comum de ser que a todo o momento as ciências modernas

tentam assegurar como forma de manter o indivíduo na facticidade. Aqui percebe-se a ocupação do ser com as coisas do mundo e a preocupação com os outros seres-aí, mas cuidado esse que exime o *ser-aí* de suas próprias possibilidades de ser.

Com isso, é possível questionar a prática do psicólogo, pois seu encontro pode reduzir-se a ocupação e com isso o outro isentar-se da própria responsabilidade de ser. Assim o encontrar-se com o psicólogo pode acontecer como uma relação em que encontro alguém no qual tutelo meus cuidados e com isso permaneço no conveniente. Aqui o ocupar-se se mantém e junto a ele todo o modo de ser que o compete, no qual a facticidade técnica, mecânica e pronta da ciência e seus instrumentos sustentam o modo de ser e cuidar de si. Percebe-se que nesse caso o psicólogo – convenientemente – mantém o que sempre foi feito, dito e nutrido – o modelo biomédico – o qual entendemos aqui como um dos modos de ser da ocupação e da impessoalidade.

Nesse modo impessoal de cuidar, outro que o afirma é o modelo hospitalocêntrico, que consolida-se no modo de ser técnico e que (re)produz o modelo naturalista e objetivante de tratar o indivíduo, o qual precisa ser repensado e superado, pois ele mantém justamente o que Heidegger critica em seu pensamento – o esquecimento do ser e a idolatria do ente.

O movimento da reforma psiquiátrica traz como tônica a desconstrução e a superação, em termos de teorias e práticas assistenciais, do modelo asilar/hospitalocêntrico – expresso tanto no manicômio quanto no saber sobre a loucura – e oferece, em sua proposta político-social, subsídios para se encontrar outras formas de conceber o humano, a dita “loucura” ou a doença mental, e, em consequência, os modelos clínicos de intervenção, assistência e cuidado (Silva e Caldas, 2008, p.350).

A predominância desse modo tecnocrata de ser desobriga o *ser-aí* de apoderar-se de seu poder-ser e conseqüentemente o mantém no modo de ser impessoal e impróprio no mundo – pois seu cuidado é protegido por outrem e sua relação com o mundo é por meio daquilo que lhe é útil.

Essas propostas que se pautam nas ciências naturais exaltam o modo seguro e previsto da técnica e do pensamento calculante, os quais pautam e mantem o *ser-aí* no modo impessoal de ser, sem precisar responder por suas possibilidades e obstruindo a visão de seu sentido de ser.

Nessa leitura dos modos de ser pelo encontro dos *seres-aí* na cotidianidade mediana, Heidegger nos oferece um novo modo de compreensão, como aponta em suas obras *Ser e Tempo* (1927/2012) e *Seminários de Zollikon* (2009). Nelas ele orienta-se pelo sentido do ser e não pelo o que o categoriza, visto que ao fundamentar o *ser-aí* como ser-no-mundo

abandona o dualismo cartesiano de tratar a realidade pelas representações e isolar o que pretende saber do mundo. Com isso, Heidegger evidencia esse modo entificante de produção da contemporaneidade e denuncia que ser assim é afastar-se daquilo que pertence ao *ser-aí* – o sentido da própria existência e a compreensão de poder-ser – e apenas sustentar o modo de ser da ocupação – impessoal e impróprio, sentido esse evidente e aparente na maior parte dos artigos consultados evidenciado na dicotomia saúde-doença e na lógica do cuidar pela técnica.

A partir do clareamento sobre os modos de ser do *ser-aí* que Heidegger apresenta, parece possível pensar o *ser-aí* na lógica atual da psicoterapia, onde impera o encontro e a partir dele poder-se desvelar o sentido do ser. Entretanto, também pode-se – pelo modo comum de relacionamento dos homens na cotidianidade e pela cultura tecnocrata vigente – se conservar pela psicoterapia, sem questionamentos, o modo de ser impessoal e impróprio de todos no mundo, mantendo-se assim toda a lógica calculista, naturalista e determinista em vigor.

Esse revelar do sentido do ser em sua coexistência com o mundo e suas possibilidades de ser nesse intercâmbio nos permite presumir que cuidar constitui o modo de ser próprio da prática psicoterápica que no encontro dos seres-aí pode libertar o *ser-aí* para os possíveis modos de ser si mesmo ou esse encontro pode custodiar o cuidado próprio do *ser-aí*. Assim, a psicoterapia consolida-se enquanto região em que o cuidado a fundamenta e que pode ou não seguir e corresponder ao sentido pronto e dado que de início e da maioria das vezes somos. Se o psicoterapeuta cuida, então sua prática, seu modo de ser enquanto psicoterapeuta se dá na solicitude, ou seja, é guiado pelo ser do outro e pelo próprio ser. Com isso, preocupar-se com o ser do ente parece ser o horizonte da prática. Entende-se que os modos de preocupar-se não se consolidam em discriminar certo e errado, melhor ou pior, na verdade ambos são modos de ser do *ser-aí*. Quer dizer que não há um juízo de valor no modo como ocorre o encontro entre psicoterapeuta e *ser-aí*, mas sim que esse encontro acontece existencialmente porque ambos são-no-mundo e por isso são solicitados um pelo outro a cuidar. Nessa esteira podemos pensar num *ethos* psicoterapêutico – como um dos sentidos encontrados nos artigos selecionados onde o encontro é abertura para o outro ser.

Quando falo, pois, no **éthos psicoterapêutico** quero designar aquela **abertura** psicoterapêutica na qual toda a constelação humana trazida pelo paciente pode encontrar **assento, morada**. A partir daí, quero apontar como princípio básico da psicoterapia essa **função ética**, caracterizada pelo **acolhimento** [...]. (NAFFAH NETO apud SILVA, 2001, p.81, **grifo meu**)

Esse sentido que apresenta-se nesse artigo revela a psicoterapia como morada que se abre à possibilidade própria do *ser-aí* ser. Aqui o encontro psicoterapêutico se mostra como abertura para a manifestação do ser do *ser-aí*, cujo cuidado o liberta para poder-ser originalmente.

A perspectiva heideggeriana não entende ética como conduta, ação, mas sim no sentido do *ser-aí* responsabilizar-se com seu projeto de ser, com o cuidado próprio no encontro com os outros e não no sentido moralista e educador, ou seja, de impor ao *ser-aí* aquilo que lhe é melhor pela via de uma teoria, conceito ou prática, pois para Heidegger o modo de ser do *ser-aí* deve partir de sua morada – seu próprio ser.

Nota-se com isso que o modo de ser do psicoterapeuta se dá por seu horizonte existencial que compartilha o mesmo mundo do *ser-aí* que lhe vem ao encontro. Sabendo disso, cabe a questão: *o que faz acontecer a preocupação substitutiva ou libertadora?*

Visto que todos os *seres-aí* vivenciam o mesmo mundo em que os sentidos estão prescritos, prontos e que o discurso e a visão do mundo são as mesmas, o modo de cuidar na psicoterapia precisa recuar, dar um passo atrás das prescrições, as estranhando e consequentemente deixando o *ser-aí* ser, para conseguir assim retirar-se do controle determinado *a priori*.

O nosso método, a nossa clínica, tem, então, o intuito de acompanhar aquilo que se apresenta, buscando divergir de qualquer pretensão de controle, asseguramento ou, ainda, de qualquer objetivo final determinado *aprioristicamente*. Não procuramos, afinal, respostas ou assertivas, buscamos apenas acompanhar o fenômeno. Assim, o pensar a que nos propomos não se constitui por um cerceamento, não intenta uma compreensão em vistas de um controle, de um assegurar-se. Método aqui não pretende ser um modo correto, certo, calculado, de lidar com aquilo que vem ao encontro, em vistas de, assim, alcançar um fim último. Ao contrário, método como caminho é manter-se, de algum modo, em contato com a própria abertura que primeiramente nos constitui. E, ainda, é a própria possibilidade de se demorar naquilo que se mostra, por isso falamos em caminho, pois, afinal, pressupomos aqui um percurso a ser caminhado, o andar junto e nesse andar, afinar-se com aquilo que vem ao encontro. É, então, a própria possibilidade de deixar que algo se mostre e com esse algo permanecer (Scarlati, 2015, p.103).

Se Heidegger nos informa que o *ser-aí* é aquele que pode compreender e questionar a própria existência, então o quanto eu – como *ser-aí* – compreendo que sou e posso ser parece guiar como posso ser com os outros. Isso só acontece se eu me retirar, me afastar do sentido sedimentado, assegurado que o mundo fornece e ser em contato com a minha própria abertura.

Diante disso, é possível cuidar do poder-ser próprio do *ser-aí*.

Temos, então, o *Cuidado* ontológico como algo que sustenta toda e qualquer possibilidade clínica, pois é já aquilo que sustenta todo aparecer, seja ao modo como se dê. Conquanto, se mantermos em mente uma clínica que propõe recuar perante as determinações do mundo que é o nosso e, assim, mantém resguardada a compreensão de homem como *poder-ser*, temos em vista um modo específico de *Cuidado*. Isto é, entendemos que a clínica fenomenológico-hermenêutica deveria estar sustentada sobre aquilo que Heidegger (1927/2009) denomina como preocupação antecipadora-libertadora. Esta, por si só, já indica uma relação com o outro que diverge do modo ao qual, de início e maior parte das vezes, dá-se no mundo moderno, que toma o homem como algo simplesmente dado (Scarlati, 2015, p.107).

Esse modo de ser clínico pode ser exemplificado pelo que traz um dos artigos que trata do cuidado a idosos e sobre a mudança de sentido de viver (envelhecer) que acontece a partir do modo como se relaciona na velhice e, como os idosos se tratam e são tratados pelos outros, como cita Morais (2009) em um dos artigos selecionados, que ao falar sobre o atendimento de grupos de idosos, esses:

Descobriram a importância de serem os responsáveis pela própria saúde, pois aprenderam a conhecer o corpo, e, em consequência, identificaram suas limitações e potencialidades. O autocuidado apareceu como um dos mais importantes ganhos para esses idosos (Morais, 2009, p.852).

Essa citação parece desvelar o cuidado em seu sentido ontológico e próprio, visto que dispôs os idosos às novas perspectivas de vida, de sentidos, guiados pela livre escolha de *poder-ser*. Evidencia-se que o cuidado enquanto abertura de sentidos coloca em movimento o ser do *ser-aí*, que na relação com os outros pode ser des-coberto.

[...] o modo como o cuidado se dá não é algo da ordem da vontade ou da determinação do homem”. [...] a clínica e o estar com o outro se mantém em um espaço de indeterminação, ou, ainda, de negatividade, que recoloca a todo instante o fazer clínico. Desse modo, empreendemos um modo de estar junto ao outro que não é nunca um fim em si mesmo, que não visa a um fim determinado, pois o que se sustenta é justamente a indeterminação, a negatividade, que traz à lembrança a questão do ser, isto é, o *poder-ser* (Scarlati, 2015, pp.107-108).

Por isso podemos compreender a psicoterapia enquanto possibilidade de abertura de manifestação do *poder-ser* do *ser-aí*, pois ela “[...] surge, portanto, como esse espaço de resguardo da abertura, em que o homem habita, em última instância, como espaço em que se traz à lembrança a questão do ser. Assim, podemos pensar acerca de um cuidado que parte de um *ethos* do *poder-ser* [...]” (idem)

Porém, a familiaridade e representação do mundo de modo dado e pronto, vigente em nosso tempo, faz com que o psicoterapeuta entenda que há um método melhor, correto,

produtivo que dê resultados àqueles que o utilizam, e com isso desonera aquele que vem ao seu encontro na clínica. Logo,

[...] quando nos mantemos no pensamento que calcula (Hiedegger, 1955/2000), mantemo-nos nas formas prescritas pelo mundo de como se deve pensar e, conseqüentemente, de como se deve cuidar. Mantendo-nos neste modo de cuidado, determinado pela ocupação, já antecipamos o que irá aparecer. Esta forma de cuidar parte de um dever-ser, característico do horizonte histórico marcado pela **técnica**. Acreditamos, assim, que há uma forma mais correta de se fazer, e ao crer nisso recaímos no modo prescritivo de se cuidar. A compreensão do que seria ou não terapêutico passa a se sustentar, também, sobre as concepções já dadas do que deve ou não ser. Aqui, parece que se assume a tutela do outro, definindo aquilo que lhe é melhor ou não (ibidem, p.110).

Entretanto por meio do modo vigente da ocupação, o poder-ser como modo de ser próprio do *ser-aí* sempre lhe escapa. Quer dizer que, o encontro deve ser realizado por aquilo que se mostra, isto é, devemos lidar apenas com o fenômeno e com aquilo que ele manifesta e nada mais.

Infelizmente essa vigente relação dos entes no mundo que asseguram os sentidos daquilo que é, evidencia que o ente ainda é o foco do investimento do ser, fato que remonta a denuncia que Heidegger pontua em sua obra *Ser e Tempo* e que já foi citado no início deste estudo – o esquecimento do sentido do ser.

Com isso, a psicoterapia pode se tornar um meio para que o *ser-aí* se encontre de modo próprio, permitindo-lhe lidar/superar a dominância do impessoal, como também, ela pode ser instrumentalidade para manter o modo de ocupação e sustentar a obstinação do impessoal e impróprio.

No modo de ser impróprio e impessoal do cuidar psicológico, o modo próprio é sempre possível e é nessa possibilidade – nos parece – que a psicoterapia precisa acontecer. Percebe-se então que no campo do encontro entre os homens o cuidado como solicitude se faz vigente.

Nessa possibilidade de ser que a psicoterapia abre-se, não há certeza alguma, apenas parte-se ontologicamente da possibilidade de poder-ser do *ser-aí* que pode se dar pelo dever-ser – e com isso manter-se nas prescrições do mundo – ou pelo poder-ser e jogar-se no horizonte temporal de possibilidades. Assim, é por não esperar nada que aquilo que precisa ser visto se mostra. É por não me antepor ao outro que vem ao encontro, municiado antecipadamente com os preceitos e teorias, que o encontro e ele se mostra a mim, nas claridades possíveis que o encontro abre.

Conforme Morais e Andrade:

[...] a prática refere-se ao saber-fazer cotidiano narrado por meio da experiência humana; é uma espécie de composição forjada a partir da vivência cotidiana, dos saberes tácitos e da postura reflexiva que se origina a partir de seus desdobramentos (Morais e Andrade, 2013, p.399)

Assim, a vivência entre os homens é sempre possibilidade e ela deve-se mostrar sem pressupostos e imposições, apenas aquilo que ela é e nisso a psicoterapia pode investir.

Percebe-se que a psicoterapia permite os dois modos de ser – o do dever-ser e o do poder-ser – e com isso ela mostra-se híbrida, pois ao mesmo tempo em que serve para manter a lógica do impessoal ela é requisitada a abrir o *ser-aí* em suas possibilidades, em eu poder-ser.

O *Cuidado* como possibilidade de *poder-ser* mais próprio se mantém, pois é característico da própria estrutura do *Dasein*. Assim, mantém-se a possibilidade desse estar junto ao outro sem uma prescrição, um dever-ser, mas mantendo a abertura que se é, o que diz respeito à própria existência (Scarlati, 2015, p.107).

Nessa reflexão, por mais que a Psicologia mostre o modo de ser natural e calculista, ela revela a possibilidade do encontro, do zelo, da solicitação, isto é, o cuidado, que na maior parte do tempo é prescrito pelo modo de ser impróprio e impessoal, porém vislumbrando que nessa impropriedade o próprio é sempre possível.

Cuidar – por ser estrutura existencial do *ser-aí* – é algo que o homem (psicólogo) não pode fugir, na verdade quanto mais ele foge do cuidado, mais o cuidado, é solicitado. Como encontrado nos artigos:

o cuidado é uma condição que possibilita, na relação com o outro, manter e preservar a vida humana. O cuidar não visa a tratar a doença que se instala em um corpo, tampouco o cuidador é apenas um profissional especializado que executa somente ações técnicas. Os sujeitos também não se reduzem a uma problemática biológica ou orgânica. Cuidar nos remete a um posicionamento comprometido e implicado em relação aos sujeitos. Mais do que uma essência do trabalho na saúde, **o cuidado é uma dimensão da vida humana que se efetiva no encontro** (Yasui citado por Ramos e Pio, 2010, p.216, grifo meu).

E é essa dimensão de cuidar enquanto solicitude que revela como a psicoterapia acontece. Por vivermos num contexto em que predomina a ocupação, a psicoterapia surge como clareira para o vir-a-ser do *ser-aí*. “Nesse sentido, temos, então, uma possibilidade de compreensão do próprio cuidado, que se proponha terapêutico” (Scarlati, 2015, p.107) – a preocupação antecipatória.

Evidencia-se aqui que o encontro desvela o sentido de ser mais próprio do homem, pois o abre a uma diversidade de possibilidades de poder-ser e o desnaturaliza frente à posição de doente, passivo e alienado. O cuidado aparece originalmente no encontro e por isso requer-se aqui a desconstrução naturalizante que afasta o *ser-aí* de sua possibilidade própria e genuína.

Quer dizer que:

As análises existentes revelam que o olhar centrado no sujeito representa um novo impulso, uma ruptura epistemológica de grande importância, que rompe com uma racionalidade médica que instrumentaliza saberes e práticas hegemônicas centradas na doença. Essa ruptura inaugura uma mudança qualitativa – uma relação diferente com o sujeito – de respeito e compreensão frente à complexidade humana (Ramos e Pio, 2010, p.221).

Essa citação mostra que é preciso olhar, atentar para o que se mostra e não tentar instrumentalizar o modo como podemos compreender e agir com os outros.

Assim a psicoterapia vislumbra os modos de ser que pode libertar ou manter o *ser-aí* onde sempre esteve, na conveniência. Deixar que o *ser-aí* mostre-se é um meio para que novas possibilidades se abram e que o sofrimento, o conhecimento e sua ação possam expressar realmente quem ele é. Para tanto precisamos nos distanciar das munições do dia-a-dia e nos permitir ser atingidos por aquilo que o outro nos apresenta.

Diante da existência do paciente, que é o fenômeno com que lidamos, como poderemos fazer fenomenologia com coerência se formos para a sessão munidos de uma teoria de psicologia que já sabe previamente explicar os fenômenos? (Sapienza, 2004, p.13).

Não é preciso desprezar, nem mesmo desconsiderar os diversos conhecimentos e teorias, mas sim não tê-las como receptáculos de homens. Trata-se de superar uma visão calculante e naturalista de compreender o homem e adotar uma atitude fenomenológica frente aos acontecimentos da vida do homem. Quero dizer que há muito conhecimento e teorias psicológicas, mas que elas devem surgir a luz daquele que se mostra e não “encaixá-lo” naquilo que ela é. Assim, é interessante que a psicoterapia seja “[...] abertura na qual algo se deu a compreender”. (ibidem, p.15)

É decisivo que cada fenômeno que surge na relação de analisando e analista seja discutido em sua pertinência ao paciente concreto em questão a partir de si em seu conteúdo fenomenal e não seja simples e genericamente subordinado a um existencial (idem).

A partir do momento que aquilo que se mostra é tratado com o *ser-aí* que o manifesta, a possibilidade do mostrar-se e vir-a-ver são abertas. Facilita-se ao *ser-aí* que aquele que vem ao encontro abra seu mundo e o compreenda, visto que o olhar e a relação não são previstas e com isso o que é próprio do *ser-aí* pode ser autenticado como sendo dele (Sapienza, 2004).

Entendo que o indivíduo preso a sua linha de pensamento, a teoria e aos seus conceitos age na ocupação, ou seja, apenas utiliza o conhecimento científico para enquadrar o indivíduo naquilo que já existe ou que é determinado cientificamente (o público e generalizado, o “toda gente”, “ninguém”, segundo Heidegger). Percebe-se aqui que ocupar-se da teoria é ir atrás da substância que diz quem o indivíduo é e não pautar-se no movimento de vir-a-ser do *ser-aí*. A busca por categorias, substâncias, pela definição e pelo definitivo alivia a angústia ante a condição do *ser-aí* apresentar-se sempre por fazer-se, isto é, sempre na abertura, na indefinição, um vir-a-ser, que se dá no futuro e não em seu passado entificado e que não pode reduzir-se à especulações e teorias reducionistas, como aponta Critelli (1996).

Lembra-se novamente que tanto ocupação quanto preocupação revelam-se como modos de cuidado, porém, o primeiro apoia-se na utilidade teórico-científica para ser e o segundo caminha pelo poder-ser existencial de cada ser humano.

Antes de qualquer compreender e experienciar há ainda outra coisa. Com esta outra coisa, que está antes de todo compreender e experienciar, é que lida a fenomenologia. É claro que devemos compreender corretamente a característica da fenomenologia e evitar interpretá-la erradamente como uma entre outras ‘linhas’ e escolas da filosofia (Heidegger, 2009, p.171-172).

No encontro psicoterapêutico, por exemplo, o ser-com-o-outro já nos é conhecido, porém o intuir no estar-com-o-outro é algo que acontece e que não deve ser predito, mas sim manifesto e compreendido no encontro genuíno um com o outro. Como informa Feijoo “A orientação fenomenológica exige que se saia do campo empírico, que posiciona os objetos no espaço e no tempo”. (Feijoo, 2011, p.28)

Todo compreender e interpretar estão sempre condicionados, previamente, por uma ‘situação hermenêutica’ (contexto, ponto de vista, aparelhos conceituais prévios) que precisa ser analisada para que não fiquemos cada vez mais limitados pela tendência da medianidade cotidiana de impessoalizar e nivelar o sentido do *Dasein* pelo ‘todo-mundo’. A compreensão cotidiana e mediana (aí incluídas tanto as perspectivas do senso comum, quanto as naturalizações científicas) embora constitutivas do *Dasein*, é encobridora do fenômeno da existência enquanto tal (Sá, s/d, pp.4-5).

Com isso, a psicoterapia revela-se potencialmente como modo de ser des-cobridor que ao dar um passo atrás pode permitir que o outro se mostre e aproprie-se de seu projeto existencial e livre-se das amarras da cotidianidade.

4. A POSSIBILIDADE DE SER PELO CUIDADO DO PSICOTERAPEUTA NA ERA DA TÉCNICA

Conforme vimos até aqui, o modo que somos é sempre no mundo. Porém, esse mundo já está pronto e dado e é nele que as atividades humanas acontecem. Apesar de Heidegger nos mostrar outro modo de compreensão, ele é vislumbrado na cotidianidade, onde impera o encontro com o simplesmente dado e com isso mantem o homem – na maior parte das vezes – no esquecimento de ser. Por isso, é preciso avançar agora nessa discussão, pois até aqui nos referimos à técnica e ao seu paradigma – o pensamento calculante – como modo predominante de compreender o homem e o mundo. Nesse momento precisamos vislumbrar o sentido do ser, como nos indicou Heidegger, partindo desse contexto – a era da técnica – com o intuito de mostrar como ela pode aprisionar a psicologia/psicoterapia, mas também o quanto o homem pode nela relembrar de seu questionamento existencial e apropriar-se de seu acontecimento, visto que sua constituição ontológica é compreender a si. Avistamos agora então o sentido do ser nesse contexto e a psicoterapia como modalidade de atuação dessa era com o objetivo de responder à questão desse estudo: *Será que em um mundo onde impera identidades representacionais, prescrições – a era da técnica (Gestell) – é possível, por meio da psicoterapia enquanto modalidade de atuação da própria técnica, liberar o outro para o seu próprio cuidado?*

Na contemporaneidade impera a tecnologia, fato que não nos permite ser sem nos depararmos e utilizarmos instrumentos técnicos em nosso cotidiano – cujo impacto não diz respeito apenas às coisas do mundo, mas também ao próprio modo de ser do ser humano. Percebe-se que a tecnologia faz parte do nosso viver e ocupa grande parte dos nossos afazeres, como noto que nesse exato momento preciso dela – pelo computador – para poder realizar esse estudo, bem como, poder transmiti-lo. A questão aqui é então: o que é essa técnica para nós e qual o seu significado.

O que busco aqui não é criticar a tecnologia em nossas relações, nem demonizá-la moralmente como sinônimo de isolamento e falta de contato entre as pessoas, mas sim refletir sobre a conexão e impacto nos dias de hoje entre tecnologia e relações humanas, mais especificamente, o quanto a tecnologia interfere no modo de ser psicólogo, a partir do cuidado que esse profissional oferece: será esse mecânico ou não?

Entendendo nosso relacionamento atual transpassado pela tecnologia, decorrente na maioria das vezes pelo modo de ser da ocupação como tratado anteriormente, não podemos abrir mão de nos determos rigorosamente no contexto da técnica e do cuidado no âmbito dela,

pois como já visto, impera o modo de ser impessoal, o qual recebe uma interessante conotação por Casanova: *impessoal contemporâneo*.

ele é exatamente como qualquer outro impessoal e pode ser tematizado a partir de uma análise do modo ontológico-existencial como o ser-aí se encontra de início e na maioria das vezes no mundo que é o seu. [...]: o impessoal contemporâneo precisa ser apreendido em articulação com a compreensão da técnica ou da dinâmica do fazer maquinador (*Machenschaft*) como instâncias determinantes do modo de abertura do ente na totalidade vigente em nosso tempo, [...] (Casanova, 2006, p.7)

Por isso, iremos discorrer sobre esse modo corrente de ser – impessoal – sob o horizonte da técnica. Quero dizer que, este estudo já nos revelou que os modos de encontro entre os entes no mundo pode convergir ou divergir em relação ao sentido próprio do ser, aproximando ou distanciando o *ser-aí* de seu poder-ser, e que ser-no-mundo é ser-em e ser-com, o que significa que o existir se dá no modo do encontro como possibilidade de ser. Mais do que isso, nos deparamos aqui e no momento em que vivemos – há muito tempo – que o encontro na maior parte das vezes é ocupação, realizando-se correntemente como impessoal. Logo, há uma necessidade – do nosso tempo – em debater sobre aquilo com o que nos encontramos, isto é, como esse encontro se realiza e o que ele significa ou pode significar, fato possível por meio da “meditação sobre a essência da técnica moderna enquanto um modo histórico de produção de verdade que se impõe como horizonte de sentido para o mundo contemporâneo”, realizada por Heidegger, como nos indica Sá (2002, p.348).

Com isso, nos encaminhamos para a reflexão sobre a técnica, que precisa dar um passo atrás para não ficarmos apenas na reprodução – talvez o melhor termo seja representação – daquilo que todos sabem, a tecnologia enquanto meio de alienação e banalização das relações humanas, e adentrar-nos numa análise ontológica desse conteúdo – a qual Heidegger nos guiará, por dedicar-se ao profundo estudo da essência da técnica como caminho autêntico para a compreensão da relação da existência com a tecnologia.

Nota-se que no início de sua conferência *A questão da técnica*, proferida em 18 de novembro de 1953, Heidegger esclarece que o que deve ser questionado é a essência da técnica e não ela em si, visto que a essência dela não possui nada de técnico – já distanciando-nos da rasa e incorreta compreensão que o essencial da técnica é aquilo que é técnico, seus instrumentos (objetos).

[...] a essência da técnica não é, de forma alguma, nada de técnico. Por isso nunca faremos a experiência de nosso relacionamento com a essência da técnica enquanto concebermos e lidarmos apenas com o que é técnico, enquanto a ele nos moldarmos ou dele nos afastarmos. Haveremos sempre

de ficar presos, sem liberdade, à técnica tanto na sua afirmação como na sua negação apaixonada. A maneira mais teimosa, porém, de nos entregarmos à técnica é considerá-la neutra, pois essa concepção, que hoje goza de um favor especial, nos torna inteiramente cegos para a essência da técnica (Heidegger, 1953/2012, p.11).

Com isso, o intento de Heidegger é tratar sobre a técnica no âmbito do problema do desencobrimento – caminho esse que precisamos perseguir.

Como o próprio filósofo afirma: “a técnica é uma forma de desencobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade” (Heidegger, 1953/2012, p.17). Logo,

[...] não se trata na técnica moderna de um saber voluntariamente produzido e utilizado pelo homem, mas de um horizonte histórico de desvelamento de sentido dos entes ao qual o homem moderno co-responde, tanto mais fascinado e impotente, quanto mais alimenta a ilusão de que o produz e controla (Sá, 2002, p.349).

Por isso, ao tratar da essência da técnica, ou melhor de sua essência, Heidegger traça um caminho em sua conferência *A questão da técnica* (1953/2012) cujo trajeto inicia-se na causalidade como princípio da instrumentalidade, fato que recorre às quatro causas aristotélicas, para desconstruir o sentido moderno de causa, o que o encaminha para as concepções gregas de natureza (*physis*) e verdade/desvelamento (*aletheia*), desencadeando na compreensão e relação entre *téchne* grega e a técnica moderna (Sá, 2002).

Heidegger, com isso, fala sobre o modo de se dar a verdade, pois para Heidegger a verdade não é produto do homem. Entende-se aqui, então, que produzir é des-encobrir o que está encoberto, o que pode-se denominar conhecimento.

Na experiência moderna de causa como operação eficiente sobre uma matéria prima para a produção de um objeto disponível para uso, transformação e consumo, oculta-se a dimensão de um cuidado responsável pelo fazer-vir (ver-anlassen) o ente à presença. Esse "deixar vir à presença", seja ele intermediado ou não pelo homem, os gregos denominavam poíesis, pro-dução (Hervor-bringen). As coisas que vêm à presença por si mesmas, as coisas da natureza (*physis*), e as coisas que vêm à presença pela arte do homem (*téchne*) fazem todas parte do pro-duzir da poíesis. Esta, por sua vez, enquanto modo de manifestação do que se oculta, é solidária da alétheia, o desvelamento, que chegou a nós pela tradução latina como "verdade" (Sá, 2002, p.349).

Segundo Heidegger “O conhecimento provoca abertura. Abrindo, o conhecimento é um desencobrimento” (Heidegger, 1953/2012, p.17). Isso nos remete, conforme Heidegger, ao conhecimento correspondente aos gregos que denomina-se em três formas: *episteme*,

poiesis e *téchne*, que caracterizam em modos de manifestação de algo ao pensamento, mas não produto dele (Weber, 2014).

Entende-se, então, que o sentido de técnico é distinto de *téchne*, visto que esta originariamente refere-se à um desencobrimento, que por meio das quatro causas aristotélica torna-se vigente. “O decisivo da *τέχνη* não reside, pois, no fazer e manusear, nem na aplicação de meios, mas no desencobrimento mencionado” (Heidegger, 1953/2012, p.18).

Pode-se compreender disso que a técnica não reduz-se ao meio para se atingir um fim, visto que, pelo viés heideggeriano, entende-se que há um compromisso entre as quatro causas para a produção de algo. Nas palavras de Leopoldo e Silva:

As quatro causas devem ser vistas como comprometimento com a produção da coisa. Assim quando digo que a causa material corresponde à matéria de que algo é feito, o que se quer dizer na verdade é que há uma espécie de compromisso entre uma certa matéria e a produção de um objeto; quando falo em causa final, quero dizer que há uma espécie de compromisso entre a produção da coisa e a finalidade a que deverá servir. Com isso supera-se a ideia de que se trata apenas de fazer algo, a partir de alguma coisa, para um certo fim. Na articulação das quatro causas, algo se mostra na sua matéria, na sua produção e na sua finalidade. Algo se desabriga desvelando-se no seu modo de ser. É aquilo que tendíamos a entender como operação revela-se um deixar acontecer, o ocasionamento ou o que vem a aparecer (Leopoldo e Silva, 2007, p.369-370).

Tal compromisso nos lança para a concepção da essência da técnica como desencobrimento. Mas que desencobrimento é esse? “é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada” (Heidegger, 1953/2012, p.19). Com isso, entende-se o desencobrimento da técnica moderna como explorador, pois tem como característica o dispor. Assim, Heidegger elucidada:

Que desencobrimento se apropria do que surge e aparece no pôr da exploração? Em toda parte, se dis-põe a estar a postos e assim estar a fim de tornar-se e vir a ser dis-ponível para ulterior dis-posição. O dis-ponível tem seu próprio esteio. Nós o chamamos de dis-ponibilidade (*Bestand*). Esta palavra significa aqui mais e também algo mais essencial do que mera “provisão” (Heidegger, 1953/2012, p.20).

Então esse desencobrimento explorador da técnica moderna dispõe tudo a mão. Segundo Weber (2014, p.97) “Quem explora não cultiva, tampouco protege”. É nessa disponibilidade que compõe e que se arma a era da técnica.

Assim como o modo de ser dos entes tornou-se, para a época moderna, a “objetividade”, isto é, o estar posto por e para um sujeito, na era da técnica o ser dos entes é a “disponibilidade”, “o ente é posto fundamentalmente e exclusivamente como disponível para o consumo no cálculo global”

(Heidegger, 1976, p.304). Cada vez mais a objetividade (*Gegenstandlichkeit*) se transforma em disponibilidade (*Bestandlichkeit*). Se, para a ciência do século passado, os objetos ainda eram visados com uma certa neutralidade pela curiosidade de conhecer, hoje em dia tudo é disposto a priori no horizonte de sua possível utilização. A esse modo de estar posto como reserva estável e disponível para o uso, Heidegger (1958, p.23) denomina *Bestand*: o termo alemão designa para ele mais do que provisão, fundo ou estoque; nomeia a própria maneira de estar presente de tudo aquilo que é atingido pelo desvelamento provocante da técnica. Para ele, é esse modo histórico de desvelamento de sentido que caracteriza a própria essência da técnica moderna. Heidegger usa a palavra alemã *Gestell*²³ para designar esse modo de desvelamento e portanto a essência da técnica moderna. (Sá, 2002, p.350)

Quer dizer que a técnica moderna compõe-se pelo desencobrimento explorador que dispõe o ser do ente, isto é, não consolida-se como causalidade e nem como fazer humano, mas sim como um modo de dispor o ser do ente. Pode ser entendida como a forma mais acabada da metafísica, e por meio dela constata-se o extremo esquecimento do ser.

O fundamento da técnica, segundo Heidegger (1953/2012) é a *Gestell* – armação. “Chamamos aqui de *com-posição* (*Ge-stell*) o apelo de exploração que reúne o homem a dispor do que se des-encobre como disponibilidade” (Heidegger, 1953/2012, p.23). Isso nos revela a *Gestell* como um desvelamento (*aletheia*), mas que ao desencobrir o ente, em todos os seus aspectos, deixa-o extremamente disponível.

Com-posição, "*Gestell*", significa a força de reunião daquele por que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da dis-posição, como dis-ponibilidade. Com-posição (*Gestell*) denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna mas que, em si mesmo, não é nada técnico. Pertence ao técnico tudo o que conhecemos do conjunto de placas, hastes, armações e que são partes integrantes de uma montagem. Ora, montagem integra, com todas as suas partes, o âmbito do trabalho técnico. Este sempre responde à exploração da com-posição, embora jamais constitua ou produza a com-posição (ibidem, p.24).

Nesse modo de desvelar, tudo do ente é descoberto fazendo com que nada mais reste dele, dando a entender ao *ser-aí* que tudo já está posto e requerido a ele, ou seja, como disponível ao homem. Assim, entende-se, conforme Heidegger (2012b), a natureza enquanto reserva de energia, a qual se revela pelas ciências naturais. Anuncia-se, assim, por Heidegger, que apesar das ciências exatas da natureza surgir antes da técnica moderna, elas já serviam de pano de fundo para consolidação e fundamentação da técnica. Essa ligação entre ciências naturais e técnica moderna sugere que esta é uma aplicação daquela, o que é uma ilusão. “Se,

²³ Esse termo pode ser encontrado traduzido de diversas formas: armação (o mais corrente na atualidade), mas também, com-posição, demandamento ou arazoamento cf. Nunes (1986), Brüseke (2001), Rüdiger (2006), Zimmerman (1990). Nesse estudo escolhemos o termo armação para tratar sobre *Gestell*.

pois, a aparição (histórica) da ciência precede a da técnica é, todavia a essência (historial) da técnica que se encontra já a obrar na ciência, e que determina seu curso” (Zarader, 1990, p.149).

Nota-se que esse *modus operandi* da técnica concretiza-se na ciência, a qual serve na atualidade para manter o esquecimento do ser sobrepondo a técnica ao sentido do ser – continuando seu esquecimento. Aqui ao mesmo tempo em que tudo aparece disposto ao homem, lhe é inquirido pela *Gestell* a reservar tudo aquilo que lhe desvela. Quer dizer que a técnica também se impõe ao homem por meio do processo produtivo – sendo assim também disponível enquanto técnico, material humano estocável para uso.

As expressões correntes de material humano, de material clínico falam neste sentido. O coiteiro, que, na floresta, mede a lenha abatida e que, aparentemente, como seu avô, percorre os mesmos caminhos silvestres, está hoje à dis-posição da indústria madeireira, quer o saiba ou não. Ele está disposto ao fornecimento de celulose, exigida pela demanda do papel, encomendado pelos jornais e revistas ilustradas. Estes, por sua vez, pre-dispõem a opinião pública a consumir as mensagens impressas e a tornar-se disponível à manipulação dis-posta das opiniões (Heidegger, 1953/2012, p.22).

Nota-se que tudo surge – pelo modo de desvelamento técnico – “como matéria-prima disponível à intervenção técnica” (Sá, 2002, p.350). Porém essa disposição da técnica é desvelamento e por ser desvelamento, é caminho para o essencial do homem.

Então, a essência da técnica é ambígua, pois ao mesmo tempo em que solicita ao homem a requisitar tudo como consumo e disposto, também é possibilidade de recolocar o homem na escuta de si mesmo – por ser um modo de desvelamento.

Vemos, portanto, que a essência da técnica é, fundamentalmente, ambígua: por um lado, provoca o homem a ser requisitado e a tudo requisitar como fundo disponível para o consumo, ocultando, assim, a essência da verdade enquanto desvelamento, e pondo em perigo a essência do homem como correspondência ao ser; por outro lado, a essência da técnica é um modo de desvelamento e, vista como tal, lembra ao homem o seu lugar de escuta e correspondência ao ser, podendo assim, salvá-lo da *hybris* (desmedida), que ameaça sua essência. Se nos deixamos fascinar pela técnica, enquanto um instrumento a ser dominado pela vontade, sucumbimos ao maior perigo que é o de nem sequer nos darmos conta do verdadeiro perigo. Mas, se tomamos em consideração a essência da técnica e percebemos, na provocação imposta, o esquecimento essencial que nos põe em perigo, o esquecimento pode transformar-se em lembrança e correspondência a outras possibilidades históricas de desvelamento de sentido (Sá, 2002, p.351).

Revela-se o perigo extremo da técnica, o esquecimento do ser, pois sua essência vigente é tomar tudo disponível (*Zuhanden*), pois opera nesse sentido o modo de dispor como recurso a natureza e não como modo de desvelar o sentido das coisas. “A consequência

temível do império da técnica é a planificação, o controle, a exploração, pois ela impede o surgimento do desencobrimento em si mesmo, em seu sentido mais genuíno, o da irrupção do modo peculiar de ser de cada coisa, ou seja, de irrupção da diferença, do pensamento” (Weber, 2014, p.98).

Tal fato pode ser observado no exemplo que nos é dado por Heidegger:

A usina hidroelétrica posta no Reno dis-põe o rio a fornecer pressão hidráulica, que dis-põe as turbinas a girar, cujo giro impulsiona um conjunto de máquinas, cujos mecanismos produzem corrente elétrica. As centrais de transmissão e sua rede se dis-põem a fornecer corrente. Nesta sucessão integrada de dis-posições de energia elétrica, o próprio Rio Reno aparece, como um dis-positivo. A usina hidroelétrica não está instalada no Reno, como a velha ponte de madeira que, durante séculos, ligava uma margem à outra. A situação se inverteu. Agora é o rio que está instalado na usina. O rio que hoje o Reno é, a saber, fornecedor de pressão hidráulica, o Reno o é pela essência da usina. Para se avaliar, mesmo à distância, o extraordinário aqui vigente, prestemos atenção, por alguns instantes, no contraste das duas expressões: "o Reno" instalado na *obra de engenharia* da usina elétrica e "o Reno" evocado pela *obra de arte* do poema de mesmo nome, "o Reno", de Hölderlin. E, não obstante, há de se objetar: o Reno continua, de fato sendo o rio da paisagem. Pode ser. Mas de que maneira? – A maneira de um objeto dis-posto à visitação turística por uma agência de viagens, por sua vez, dis-posta por uma indústria de férias (Heidegger, 1953/2012, p.20).

Há no uso da disposição dos entes a mudanç a de seus lugares para o atendimento daquilo que deve ser suprido – a reserva. Assim, há uma mudanç a radical da compreensão do homem ao lidar com eles. No exemplo acima o rio Reno e a florestas continuam em suas coordenadas geográficas, porém, sua disposição o faz meio para o fim – sendo agora o rio entendido como meio para acúmulo e fornecimento de energia. Não é mais o rio em seu próprio sentido, mas a usina – conforme exemplo – que lhe significa. A gravidade disso é que o rio em sua originalidade   destituído de seu sentido natural – respondendo apenas ao apelo da técnica, o que muda não é o rio, mas como o homem o compreende. Aqui está o perigo! O desvelar essencial da técnica não como surgimento da coisa em seu ser e compreensão de seu existir, caracterizando assim um desvelamento exigido e não uma possibilidade.

Esse desvelamento exigido pela técnica implica na destruição do pensamento, o que faz com que apenas sobreviva – se continuarmos nesse caminho – o pensar calculante – que lida com o simplesmente dado. Esse dispor tudo a mão que compõe a era técnica, encobre o homem de vislumbrar seu próprio sentido, mantendo-o no desvelamento do utilizável enquanto único modo de desvelamento – afetando assim a compreensão do ser.

Heidegger nos encaminha então para o problema da essência da técnica relacionado a destruição do pensamento enquanto perigo máximo da humanidade, momento esse de sua

obra que marca uma mudança de seu pensamento sobre a relação do homem com o seu ser, alterado pelo destinamento (*Geschick*) do próprio ser (Richardson, 2003), cuja técnica impõe. Isso nos leva a um novo caminho e novo solo que é da viragem²⁴ (*Die Kehre*), que marca o pensamento heideggeriano, agora relacionado à história do ser e a seu pensamento²⁵.

Tal relação da técnica enquanto destruidora do pensamento genuíno da compreensão do próprio ser é evidenciada em Heidegger, na obra “Serenidade” ao afirmar que: “a revolução da técnica que se está a processar na era atômica poderia prender, enfeitiçar, ofuscar e deslumbrar o Homem de tal modo que, um dia, o pensamento que calcula viesse a ser o *único* pensamento admitido e exercido” (Heidegger, 2000, p.26).

Diante disso, o grande perigo que a era da técnica revela é a diminuição da compreensão de ser, restringindo nosso pensar ao cálculo. Para tanto, como aponta Heidegger no início de sua conferência *A questão da técnica*, é preciso realizar um caminho livre, ou seja, um caminho do pensamento, para com isso, superar a vigência incondicional do pensar calculante e expropriador da expressão autêntica do próprio ser.

Quer dizer que há no desencobrimento pela técnica – pelo pensamento – um desvelar originário do ser que compreende a si mesmo, cuja esperança Heidegger nos demonstra ao afirmar ao fim de *A questão da técnica* que: “Ao invés, a essência da técnica há de guardar em si a medrança do que salva” (Heidegger, 1953/2012, p.31).

Aqui pode-se compreender que é possível uma relação com a técnica por meio de um pensamento que medita, que recusa a supremacia calculante. É o pensamento meditante que pode estabelecer uma relação livre com a técnica:

Assim, a vigência da técnica guarda em si o que menos esperamos, uma possível emergência do que salva.

Por isso, tudo depende de pensarmos esta emergência e a protegermos com a dádiva do pensamento. E como é que isto se dá? Sobretudo, percebendo o que vige na técnica, ao invés de ficar estarecido diante do que é técnico. Enquanto representarmos a técnica, como um instrumento, ficaremos presos à vontade de querer dominá-la. Todo nosso empenho passará por fora da essência da técnica (ibidem, p.35)

²⁴ Interessante mencionar que com essa nova perspectiva alguns pensadores, como Richardson, visualizam a teoria heideggeriana a partir dessa viragem, denominando assim antes o Heidegger I e após o Heidegger II, porém trata-se apenas de um Heidegger. Na verdade, a partir de Casanova e Pöggeler, entende-se que esse caminho apenas marca mudanças metodológica e a busca originária de pensar o ser. Cf. Richardson (1963); Casanova (2009); Pöggeler (2001).

²⁵ Neste estudo entendemos que o empreendimento de Heidegger em sua caminhada, apesar de mudar metodologicamente, tem sempre como solo o sentido do ser e sua expressão autêntica.

Quer dizer que a *Gestell* abriga em seu modo de desvelar o acontecimento do ser e não apenas provoca a realidade. Porém, para isso é preciso a “Viravolta do esquecimento do ser para dentro da verdade do ser” (Stein, 2002, p.166).

Entendemos aqui que o pensamento meditativo é a via de acesso a salvação que Heidegger pontua sobre a essência da técnica.

Por meio da reflexão, o homem pode transcender o domínio do visível, manipulável, para rearticular o mundo, a partir de uma dissolução dos modos objetivantes de se relacionar com os entes. Não se trata, portanto, de ver na técnica uma fatalidade que pertence ao destino do homem, mas reconhecer o apelo libertador e a provocação mais originária que existe em sua essência (Leite, 2009, p.70).

A essência da técnica – por mais que se manifeste em sua maior parte no esquecimento do ser para dis-por sempre a realidade à-mão, ela também invoca o homem a atentar-se à lembrança de seu próprio questionamento e envolvimento com o seu mundo e compreender a si mesmo. Mas como? Pelo pensar, não o calculante e objetificante, mas pelo pensar meditativo, que procure ou se abra para o sentido próprio do ser e que o homem não o esqueça ao ocupar-se do mundo.

Nessa linha de raciocínio, mostra-se que é pelas determinações desse nosso momento histórico, epocal – era da técnica – que ocorre a cadência de nosso modo de ser, principalmente de nossa própria compreensão de ser. Quer dizer que acontecemos envolvidos em nossa época, e nela nos apropriamos. Diante disso, podemos vislumbrar que vivemos uma época determinada pela funcionalidade, correção, efetivação que marcam o modo como somos no mundo. Podemos até pensar no vazio de sentidos que a produção técnica vigora e como isso nos atinge, ou seja, não questionamos e não pensamos no que somos junto às coisas, visto que, nosso momento é transformar tudo em disponível, preservando assim um pensar fundante e que objetifica o ser humano.

Em nosso tempo, do mesmo modo em que conhecemos muito rápido as coisas, as esquecemos mais rapidamente ainda. O excesso de afazeres de nosso tempo, nos entretém, o que não nos obriga a pensar, mas quando pensamos, o fazemos pautados no pensamento moderno (metafísico): medimos, calculamos, contamos, buscamos atingir algo que parece nunca se acabar e cuja permanência nos assegure algo, que ao mesmo tempo nos desampara de nós mesmos. Logo, não paramos para meditar sobre o sentido de ser na relação com o mundo.

O pensamento que calcula corre de oportunidade em oportunidade. O pensamento que calcula nunca pára, nunca chega a meditar. O pensamento que calcula não é um pensamento que medita (*ein besinnliches Denken*), não é um pensamento que reflecte (*nachdenkt*) sobre o sentido que reina em tudo o que existe (Heidegger, 2000, p.13).

Esse pensar calculante retira do próprio homem seu sentido de ser e compreende de modo entificado sua existência e suas relações com o mundo. Momento em que prevalece a busca por uma única verdade – aquela proposta por esse pensamento – frente a diversidade de verdades que as experiências do homem consigo e com o mundo podem revelar e possibilitar que ele seja. Nas possibilidades de ser, o homem atual precisa encarar sua existência e dar sentido às suas vivências, mesmo em tempos em que as relações e aquilo que se tem a mão cada vez mais ganhem importância frente ao que o ser é e faz de sua vida – é preciso meditar (Heidegger, 2000).

Meditar, quer dizer, pensar o sentido (*besinnen*), fato que se opõe ao pensamento calculante, metafísico. É pensar a verdade do ser, que o contexto da técnica usurpa.

Ereignis, enquanto palavra-guia, remete à mesma dimensão de experiência que o termo Logos em Heráclito. Logos evoca, ao mesmo tempo, "ser" e "verdade" (alétheia). Quando o homem, enquanto abertura, se põe em acordo com o Logos, ele é reunido na totalidade dinâmica do desvelamento do ser. "*Gestell* é, por assim dizer, o negativo fotográfico do *Ereignis*" (Heidegger, 1976, p. 302); por isso, a revelação, isto é, a compreensão da essência da técnica, enquanto *Gestell*, não se dá sem a experiência do comum-pertencer de ser e homem no *Ereignis*. Na verdade, a meditação sobre a técnica é um caminho, na era da técnica, para a meditação sobre o ser, e, como em todo caminho, o ponto de chegada define o caminho enquanto tal, desde o seu início, ainda que esse caminho a ele nunca alcance (Sá, 2002, p.350-351).

Entende-se aqui – meditando – que no caminho da essência da técnica o homem pode lembrar-se do quanto esquece-se de si e apropriar-se de novas possibilidades históricas de descobrimento de sentido.

O pensamento que libera a essência da técnica na direção de uma realização transformadora não é o pensar já interpretado de modo técnico como um cálculo de razões. A essência do pensamento não se encontra na representação dos entes, mas na memória do ser. Pelo pensar, o homem é levado à sua essência e vela pela essência de tudo que é. O pensamento não é uma função psicológica ou a atividade de um sujeito transcendental; o pensamento pertence ao âmbito da linguagem, onde homem e ser habitam em correspondência (Sá, 2002, p.351).

O homem só pode expressar-se propriamente e livremente a um horizonte histórico de sentido se compreender sua habitação neste horizonte e não ceder à dinâmica tecnicista de controle da realidade. Como isso acontece? Pela linguagem, que faz a correspondência do

homem e do ser, porém essa linguagem ocorre sempre num momento histórico no qual acontece o poder-ser do homem e que, como estamos vendo, predomina a técnica.

O problema disso é que na era da técnica o método dita o conhecimento, que a partir de representações seguras e lógicas o homem conhece. Isso significa o pensamento que Heidegger denominou por “calculante”, pelo qual pode-se alcançar a verdade absoluta, visto que o caminho (método) é predeterminado racional e empiricamente, cuja linguagem irá expressar.

É preciso ter em mente que a linguagem é entendida – filosoficamente – como ente simplesmente dado, assim nós a compreendemos, desde seu início, estruturada na relação entre sujeito e objeto, percepção e ser.

a linguagem sempre se perfaz através de uma construção da percepção. As coisas são tal como parecem para minha percepção e a linguagem não faz senão permitir a expressão deste modo de aparecimento. Assim, a linguagem mesma não chega a encontrar outra concretude senão a que é derivada da conformação do ente segundo os moldes antropomórficos da percepção, da alma, da subjetividade (Casanova, 2002, p.321).

Na obra “Nietzsche II” (1971), Heidegger nos informa que da antiguidade grega até a modernidade predominou o pensamento antropológico, o que quer dizer que o homem dita a apreensão e configuração do mundo segundo a sua imagem, impossibilitando um saber autêntico, como ocorre com a técnica. Nesse antropomorfismo houve a supremacia do sujeito na modernidade, onde o homem é o sujeito e o mundo o objeto.

Aqui entende-se que a linguagem – metafísica – consolida-se na antropomorfização do ente, em que homem e mundo são entendidos enquanto entes simplesmente dados – o que verifica-se “como uma completa cegueira frente à diferença ontológica entre *seer*²⁶ e *ente*. Então, já que essa linguagem é símbolo do pensar representacional da modernidade que se revela na atualidade pela técnica, é preciso criar uma nova linguagem para que o homem não se esqueça de sua verdade e possa ser genuinamente? (Casanova, 2002)

Não, pois se utilizarmos uma nova linguagem, estaríamos entificando o ser. Como, então falar do ser?

Por meio do *ser-aí* – e do seu fundamento ser-no-mundo – que não se constitui como ente simplesmente dado, mas que se mostra desde seu início como um ser lançado, um ser-

²⁶ Esse termo é utilizado por Heidegger para distinguir o ser cuja investigação envolve seu sentido e o ser cuja linguagem é sua morada. Logo, o termo *seer* refere-se ao segundo sentido, que pauta-se na história e na linguagem do *ser-aí*.

para-fora (*ek-sistente*), que sempre está vindo-a-ser pelo poder-ser que é (Heidegger, 1927/2012, §9).

O *ser-aí* é sempre abertura e ser aberto é ser-no-mundo, sendo abertura o *ser-aí* está enraizado no mundo, fato que determina suas possibilidades fáticas de realização. De início e na maioria das vezes – como já vimos – o *ser-aí* está no impessoal, na facticidade, cuja linguagem se dá por meio de significações prontas e dadas e que serve para reproduzi-las incessantemente. Tal modo de ser corrente,

[...] retira dele, imediatamente, a capacidade de decidir-se por si mesmo enquanto um *ser-aí* e, conseqüentemente, de despertar para o que sempre a cada vez se retrai em toda conformação de um mundo determinado. A apropriação de si mesmo por parte do homem enquanto um *ser-aí* repousa simultaneamente sobre o momento dessa decisão, assim como libera o *ser-aí* para o despontar da linguagem que nasce do aquiescimento à retração. Mas o que se retrai é o *seer* em sua diferença constitutiva. À medida que o *seer* se retrai, ele revela, simultaneamente, o abismo em toda configuração do ente na totalidade. E é do abismo que provém a força historial da linguagem em sua escuta aos caminhos possíveis da decisão (Casanova, 2002, p.327)

Aqui entendemos que pensar e dizer são tarefa e destino, jamais um simples dado ou algo representacional. Quer dizer que pensar e dizer partem e se encaminham sempre para o ser, isto é, manifestam o ser. A linguagem então é a morada do ser, com nos diz Heidegger em *Sobre o Humanismo* (2005).

Aqui Heidegger funda a desantropomorfização do homem, confrontando por um pensar meditativo o homem com o que ele é, o despertando para que o *ser-aí* torne-se essencial em si mesmo. Segundo Casanova:

Portanto, o instante da desantropomorfização do homem é marcado por um *acontecimento apropriativo*. Nele dá-se o *acontecimento de uma apropriação de si por parte do homem enquanto ser-aí*. No interior desse acontecimento, o homem ganha o cerne da linguagem do *seer* e recebe dela o aceno em direção à conquista de seu ser próprio. A linguagem traz aqui à tona a diferença ontológica como o lugar originário de realização do *ser-aí*, abrindo-o ao mesmo tempo para a plena conquista de seu poder-ser através da escuta aos envios do *seer* [...]. Ao ser tocado através da linguagem pelo *seer* em sua retração fundamental e liberado para a participação no horizonte aberto de configuração dos entes, o homem perde o seu caráter de coisa presente por si subsistente e apropria-se de si mesmo como *ser-aí*. Em meio a essa apropriação, também se produz uma desantropomorfização do ente, uma vez que este se revela agora em sintonia com a verdade do *seer*. O homem enquanto ente simplesmente dado não é mais a medida de todas as coisas, mas essa medida passa a se mostrar em meio ao acontecimento através do qual ele se apropria de si mesmo e de sua transcendência enquanto *ser-aí* (Casanova, 2002, p.331).

No acontecer apropriativo o *ser-aí*, em seu momento histórico, se essencializa ao vir à tona aquilo que está velado, isto é, ele se dá pela “conquista de uma escuta em relação ao que se cala em toda fala dos entes” (ibidem, p.336).

Isso nos coloca no caminho do silêncio, ou melhor, da direção ou no solo daquilo que não falamos, podendo assim desvelar aquilo que diz respeito propriamente ao homem, por isso podemos refletir a técnica como possibilidade de encaminhamento ao sentido do ser, quando o homem não se perde no discurso calculante e lembra-se de pensar em seu sentido próprio de ser.

É nessa dinâmica entre velamento e desvelamento que o sentido do ser é possível e se ilumina.

A linguagem do acontecimento apropriativo descreve, assim, em última análise, o despontar de uma dupla apropriação: a apropriação de si mesmo por parte do homem enquanto *ser-aí* e a conseqüente apropriação do *ser-aí* pelo *seer* na historicidade de seus envios. No momento em que essa dupla apropriação tem lugar, “a linguagem se mostra como palavra histórica, fundadora de história”. [...]. A linguagem do acontecimento apropriativo implica, com isto, a história do *seer*, exatamente como requisita o destino aberto para os desdobramentos dessa história (Casanova, 2002, p.338).

Por isso é importante compreender que Heidegger encaminha o homem para o pensamento que medita, para ele não perder-se das essências das coisas, como a técnica faz. Sempre acompanha o homem sua capacidade de refletir, o que o pensar calculante faz é apenas afastá-lo dessa sua possibilidade genuína. Segundo Heidegger “No pensamento do sentido, chegamos propriamente onde, de há muito, já nos encontramos, embora sem tê-lo experimentado e percebido” (Heidegger, 2005, p58).

O homem é encaminhado para abrir-se no próprio acontecer histórico dele. Essa historicidade além de marcar o momento de ser do *ser-aí*, marca o modo dele acontecer, como constatamos na *Gestell*. Nela a morada essencial do homem está ameaçada, pois a essência da técnica provoca o esquecimento do ser. Por isso, para Heidegger, esse momento histórico – a era da técnica – apela ao pensamento meditativo.

Assim há uma chamada para o homem aprender a pensar nos dias atuais, e para isso é preciso desaprender a pensar antromorficamente. Heidegger propõe um desencantamento da técnica (dessa nossa realidade) e dos utensílios que ocupam o existir humano e reivindica a reflexão de seus usos e a participação deles nas possibilidades existenciais próprias do indivíduo.

Nessa proposta, por meio desse acontecimento apropriativo, além de atualizar o modo de pensar, também é renovado o tema cuidado²⁷ (*Sorge*), tema que apesar de ser da primeira fase de Heidegger, é temática também para sua segunda fase. Em *Ser e Tempo* Heidegger diz: “[...] em sua estrutura fundamental o *ser-aí* é cuidado” (Heidegger, 1927/2008, p. 278) e em *A questão da técnica* encontramos “Pois é o que salva que leva o homem a perceber e a entrar na mais alta dignidade de sua essência. Uma dignidade que está em proteger e guardar, nesta terra, o des-encobrimento e, com ele, já cada vez, antes, o encobrimento” (Heidegger, 2002, p. 34), isto é, cuidar no sentido de guardar e proteger.

O cuidado segundo Heidegger em *Ser e Tempo* reside na temporalidade, visto que ele não é um modo de fuga da cotidianidade, mas sim é o modo que sempre o *ser-aí* será: na facticidade, na decadência e na existencialidade. Apesar do *ser-aí* estar presentemente decaindo, a angústia o dispõe a ouvir o clamor do seu próprio sentido de ser – temporal e histórico – constituindo-se propriamente. (Weber, 2014)

Esse caminho que a angústia dispõe ao homem o torna consciente de seu tempo, de sua duração e com isso, de sua incompletude – ser por se fazer.

É isso o que a *Gestell* apaga e por isso Heidegger não fala em técnica, mas sim em sua essência, a qual por poder dispor o homem não apenas a provocação dos recursos, mas de si mesmo, é recusada e o ser humano tende a ficar inerte ao pensamento calculante.

Aqui a psicoterapia não está isenta, visto consolidar-se como psicologia aplicada de um constructo teórico pelo modo da representação. Quer dizer que ela surge na *Gestell* – momento histórico que propicia seu aparecimento como modalidade de atuação institucionalizada que pode ser pensada como mais um modo de produção ou como possibilidade de novos sentidos.

Pretende-se, pela crítica heideggeriana da era técnica, atingir o modo histórico de relação entre homem e técnica e o quanto nesse contexto o sentido pode surgir, sem o homem se reduzir ao simplesmente dado. Por isso, Heidegger, propõe o que denomina serenidade, como um modo de abertura da técnica em que o sentido do ser não seja burlado.

Sendo a técnica, o caráter predominante de nosso tempo, não podemos fugir dela, mas podemos dizer sim ou não a ela.

Contudo, sem nos darmos conta, estamos de tal modo apegados aos objetos técnicos que nos tornamos seus escravos.

²⁷ Essa relação é possível e foi retirada da afirmação do artigo de Weber que faz essa discussão em torno da educação, aqui mudaremos o foco para a psicoterapia.

Porém, também podemos proceder de outro modo. Podemos utilizar os objectos técnicos e, no entanto, ao utilizá-los normalmente, permanecer ao mesmo tempo livres deles, de tal modo que os possamos a qualquer momento largar. Podemos utilizar os objectos técnicos tal como eles têm de ser utilizados. Mas podemos, simultaneamente, deixar esses objectos repousar em si mesmos como algo que não interessa àquilo que temos de mais íntimo e de mais próprio «sim» à utilização inevitável dos objectos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer «não», impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem a nossa natureza (*Wésen*) (Heidegger, 2000, p.23-24).

Logo, a serenidade possibilita ao homem meditar deixando-o atento a qualquer entificação, ou seja, atento ao modo supremo da ocupação, livrando-o da relação objetificante com o mundo.

Precisamos ter em mente que a psicoterapia é modalidade de atuação proveniente da *Gestell* e que, como todos nós compartilhamos esse momento histórico, aqueles que procuram tratamento compartilham desse modo de encontro em que predomina a produção, a função e o rendimento.

Com isso, como manter-se na experiência fenomenológica na medida em que somos provocados pelo mundo que é o nosso, onde impera a *Gestell*?

No contexto psicoterapêutico, dizer sim ou não, como Heidegger nos orienta na obra *Serenidade*, parece ser o caminho para essa resposta.

Precisamos assim dar sentido a clínica, que está submersa no modo de ser técnico, mas que pode pela meditação abrir-se para novas possibilidades.

A clínica psicológica, que se instituiu como técnica a partir da virada do último século, é dependente das concepções de homem e de natureza subjacentes à visão de mundo moderna, no interior da qual ela se afirma como proprietária de uma região específica. Assim, para se pensar o sentido da clínica, ao invés de tomá-la como uma aplicação técnica meramente dada, não há como evitar a tarefa de desocultamento e desconstrução dos sentidos previamente dados e velados nas interseções institucionais em que ela emerge como saber teórico e prático. A desconstrução de cunho transdisciplinar, efetuada através de outras áreas do saber moderno como a historiografia, a sociologia, a antropologia etc., deve ser complementada por um questionamento filosófico que ponha em jogo o próprio campo de objetivação de sentido que essas disciplinas repartem entre si. Não que a filosofia seja pensada aqui, num sentido kantiano, como critério final de avaliação de todos os outros modos de saber, e sim, numa perspectiva hermenêutica, como mediadora que por ter maior consciência dos seus limites e da amplitude dos problemas envolvidos está mais apta a sustentar a atenção e a paciência que um diálogo transdisciplinar exige (Sá, 2002, p.354).

Essa potencialidade do campo psicológico pode ser constatado no envolvimento de Heidegger com Merdad Boss, que juntos desenvolveram seminários para psicólogos e

psiquiatras – gerando assim a obra *Seminários de Zollikon*. Aqui Heidegger se propõe a iniciar os participantes à abertura fenomenológica ao sentido dos entes – do homem em especial. Para tanto, não basta apenas encontros sobre a temática, Heidegger nos mostra que é preciso uma atitude de “pré-compreensão da verdade como desvelamento das múltiplas possibilidades históricas de sentido dos entes [...]” (idem).

Nesse alerta de Heidegger abre-se um novo modo de corresponder aos entes que nos vêm ao encontro. Infere-se que dizer sim, conforme afirma Heidegger na obra *Serenidade*, possa corresponder na psicoterapia a aceitar o trabalho do psicólogo como tutor, ou seja, à preocupação substitutiva, a qual isenta o outro de seu próprio pensar, e delega ao psicoterapeuta, nos moldes do pensamento moderno, o domínio e a segurança de seu próprio cuidado. Porém, a possibilidade de dizer não, abre-se ao psicólogo como caminho para deixar que o outro seja, que ele aproprie-se de seu próprio cuidado, ampliando assim os modos de ser no momento da técnica. Como nos informa em *Seminários de Zollikon*: “[...] ‘envolver-se especialmente em nossa relação com o que encontro’, em que já nos encontramos sempre. [...] Temos, pois, de caminhar o caminho até nós mesmos” (Heidegger, 2001, p.136-137).

Logo o psicoterapeuta deve caminhar para o desapego dos sentidos postos *a priori*, e dispor-se, pela atenção serena, a ser horizonte de novas possibilidades, em que a técnica é apenas uma delas. Nesse contexto, o fazer fenomenológico na clínica ganha atenção. Desse modo,

A pré-compreensão do psicoterapeuta, isto é, o modo de abertura que orienta tacitamente sua postura clínica, implica a totalidade do seu ser-no-mundo, é de natureza pré-reflexiva e está conectado ao afeto. A mesma teoria torna-se fundo de diferentes formas em cada indivíduo que dela lança mão (Sá, 2012, p.355).

Há na psicoterapia, pela fenomenologia hermenêutica, abertura de sentido onde um não direciona e nem conduz o outro, mas sim há uma interação mútua de horizontes que se inter cruzam e produzem um horizonte comum, onde não há sentidos prontos e naturais, mas onde existe a ampliação da compreensão do próprio existir.

Pensar o sentido da clínica, é desconstruir a ideia de aplicação de uma técnica já dada, de uma psicotecnologia neutra que visa ajudar pessoas a atingirem objetivos pessoais. O espaço clínico busca acolher e sustentar a vida enquanto questionamento, enquanto produção narrativa de sentido. Em outras palavras, a clínica não fala pela vida, permite que ela fale por si mesma através dos fenômenos que aparecem e que não tem o caráter de verdade ou mentira, mas de possibilidades de sentido em jogo na abertura que constitui o espaço de diálogo clínico (ibidem, p.356).

A psicoterapia pode ser entendida como “cuidado pela vida”, visto que Heidegger ao apontar nossa estrutura originária como cuidado, nos informa que sempre somos ao nos encontrarmos com aquilo que vem ao nosso encontro, quer dizer que sempre somos abertos para as diversas possibilidades de ser dos entes que nos encontram. Com isso, psicoterapia pode ser entendida, segundo Sá (2002) “como: o estar-com, que co-responde ao outro enquanto abertura às suas mais diversas e próprias possibilidades de ser” (Sá, 2002, p.357). É uma psicologia explicitativa.

A psicologia fenomenológica visa descrever com rigor, e não deduzir ou induzir, mostrar e não demonstrar, explicitar as estruturas em que a experiência se verifica e não expor a lógica da estrutura, por fim deixa transparecer na descrição da experiência as suas estruturas e não deduzir o aparente pelo que não se mostra (Feijoo, 2010, p.33-34).

Fenomenologicamente a psicoterapia visa o que se mostra pelo relato vivencial do paciente que pode ser desencobridor de verdade. É no encontro que se abre a possibilidade do psicoterapeuta vislumbrar pela linguagem do paciente modos de desvelamentos de novos sentidos. Assim, o trabalho do psicoterapeuta se dá no encontro enquanto horizontes de novos sentidos. Pelo homem ser *ser-aí*, e *ser-aí* se fundar no cuidado, o encontro marca a possibilidade de sentido de cuidar do psicoterapeuta, que pelo modo do pensamento meditativo – sereno – pode suspender tudo o que é e está sedimentado *a priori* e possibilitar que o cuidado originário de cada um aconteça.

Por isso podemos relacionar técnica a cuidado, mais que isso, a psicoterapia enquanto modalidade de atuação da era técnica, mas que se acontecer de modo sereno – pelo pensamento meditativo, pode constituir-se em cuidado próprio. Se Heidegger entende a relação livre do homem com a técnica e por isso investiga sua essência, é preciso que o homem sinta-se livre em psicoterapia para poder abrir-se a novos horizontes de sentido e com isso lidar com aquilo que não dita, não prova e não assegura.

Desse modo, a crítica que Heidegger faz ao pensamento moderno tecnicante, bem como, seu enaltecimento e afirmação pelos caracteres ontológicos-existenciais do ser-aí e sua verdade sugerem a necessidade de um novo solo, ou talvez, o restabelecimento do solo cuidado, visto que, as vivências atuais do homem se manifestam na cotidianidade pela infelicidade, consumismo e resultados.

A atualidade se revela pela quantidade, intensidade e rapidez daquilo que se adquire, isto é, se consome, frente à qualidade e reflexão do que se experiencia. Há uma fluidez das vivências e do existir e uma grande infelicidade de ser, como reconhece Bauman (2007).

Pode-se refletir sobre o que Bauman nos aponta, essa relação fluída gera uma busca incessante por utensílios que possam dar sentido a vida do ser humano, mas que na verdade apenas o desapropria de sua própria existência, mantendo o homem na manutenção do pensamento calculante e expropriar de si.

Consumimos sempre mais, mas nem por isso somos mais felizes. O mundo tecnicista proporciona a todos uma vida mais longa e, em termos materiais, mais cercada de confortos. É algo que devemos considerar. Porém, isso não equivale à felicidade em si, que tenazmente escapa do poder de apreensão humana (Lipovetsky, 2007, p.51).

Por esse contexto tecnicista afastar o ser daquilo que lhe é mais legítimo como felicidade, responsabilidade, realização, possibilidade de ser ele mesmo, finitude, verifica-se uma ausência e uma pobreza de pensamentos e de vivências, como Heidegger pontua:

A ausência-de-pensamentos é um hóspede sinistro que, no mundo atual, entra e sai em toda a parte. Pois, hoje toma-se conhecimento de tudo pelo caminho mais rápido e mais econômico, e, no mesmo instante e com a mesma rapidez tudo se esquece (Heidegger, 2000, p.11).

Além do homem não refletir, ele sustenta a ideia de que a época tecnificante é próspera. Sem dúvida, a tecnologia proporciona ao homem conforto, lazer, descontração, até novas possibilidades, porém, tudo isso encobre e o mantém na *Gestell*, o mantém longe do seu sentido próprio de ser e é utilizado pelo homem como forma de fugir e não reconhecer o que faz e o que é junto a isso. Quer dizer que o homem atual usa sua própria realidade como forma alienante de ser, pois, o pensamento calculante vigente desse nosso tempo desabriga o homem de sua própria morada, o fazendo escravo dos objetos que encontra enquanto seguro de suas possibilidades de ser.

Para Heidegger o homem está se desapropriando do seu solo (*Grund*) de origem, ou seja, daquilo que lhe é mais próximo e autêntico. A atualidade configura-se como estranha ao ser humano, distante, poluída, modificada, instável, mecanizada, etc., o que faz com que o indivíduo contemporâneo não forme vínculos, não se enraíze, pois o horizonte de sentido que a técnica produz é fechado. Com isso, o entendimento humano também se fecha, visto que o que a técnica elabora é uma verdade definitiva, axiomática, em que o homem diz incessantemente *sim*.

[...] inquietante é o facto de o Homem não estar preparado para esta transformação do mundo, é o facto de nós ainda não conseguirmos, através

do pensamento que medita, lidar adequadamente com aquilo que, nesta era, está realmente a emergir (ibidem, p.21).

Verifica-se que a efemeridade e fluidez das experiências e da troca de pertences não permite a prática reflexiva, não possibilita a meditação do homem frente às mudanças exacerbadas da cotidianidade. Além disso, o sistema consumista e midiático sustenta e investe extremamente no fugaz e reduz as práticas e o pensar humano a meras engrenagens no mundo capitalista. Quer dizer que a técnica – atacada por Heidegger – é apenas uma representação (no sentido cartesiano do termo) do modo de ser humano, mas não é o homem, reveste-se em uma das possibilidades, porém a mais vigente e hegemônica.

Em *Serenidade (Gelassenheit)*, Heidegger (2000) responde ao poder tecnicista e determinista da atualidade que impede a vivência existencial reflexiva do *ser-aí* e sugere a serenidade como novo e necessário solo (*grund*) para que o homem crie raízes. A serenidade se dá pelo desapego, apaziguamento e abertura para o pensar meditativo. Ela se dá pela possibilidade de lidar com a técnica sem perder-se nela, ou seja, como já dito, o pensar meditativo permite dizer sim e não a técnica, pois é possível utilizar aquilo que é técnico de nosso tempo sem depositar nela a única explicação para a vida e seu sentido, isto é, sem entendê-la e considerá-la como verdade absoluta que explica todos os fenômenos do mundo. Com isso, o sentido da relação do homem com a técnica não precisa ser dominante e definitivo, mas pode sim manter proporcionar ao homem um uso consciente no sentido de utilizar as coisas do mundo sem precisar esquecer-se de si.

Segundo Heidegger (2000), a serenidade com as coisas e abertura ao mistério disponibilizam ao homem novos modos de existir junto à técnica, uma nova forma de enraizamento pautada na essência reflexiva do ser humano torna o homem livre em seu modo de conhecer. Tal evidência é posta por Heidegger devido ao excesso de técnicas, especialidades, métodos, procedimentos e estratégias que tornam o homem cada vez mais refém das coisas, o que retira sua legitimidade e possibilidade de ser que não seja a posta pela técnica. Nesse âmbito, o homem é visto como ente simplesmente dado e relaciona-se com os outros entes a partir desse modo. Um exemplo disso é o cuidado enquanto medicalização, o qual entifica o ser e o torna objeto a disposição da técnica e do efêmero.

Constata-se a necessidade de um desapego que questione o adquirido e o proferido como absoluto, o produtivo e o eficaz que a técnica anuncia. Nota-se que ao mesmo tempo em que se defende o desapego dos utensílios mercadológicos à disposição, também incentiva-se, e parece que primordialmente, o apego a aquilo que é mais originário, verdadeiro, essencial ao homem – o cuidado – que o funda e o permite projetar-se no mundo e arcar com os caminhos

que pretende traçar, mas que principalmente traz à luz os sentidos de tudo o que o mundo encaminha a seu encontro.

Portanto, é preciso refletir de modo livre o encontro entre os homens, que apesar dos ditames de nosso tempo em que a técnica e o pensamento antropomórfico atuam correntemente. Heidegger nos encaminha para o solo de abertura com o mundo, ao tratar a essência da técnica, abre novas possibilidades de sentido ao homem, que não se restrinjam ao classificar e enquadrar a teorias, técnicas e procedimentos lógicos. Mais que isso, Heidegger ao realizar essa reflexão, nos abre a possibilidade de meditar sobre o modo de ser da psicoterapia, como modalidade da técnica, mas que pode dizer não à sua dinâmica esquadrihadora e com isso encaminhar-se para a descoberta de novos sentidos onde impera a verdade do próprio ser e cujo cuidado mostra-se solo para que os sentidos surjam e o homem possa acontecer apropriadamente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A caminhada que fizemos nos permitiu responder aspectos importantes às questões que foram aparecendo e nos guiando, as quais nos levaram a uma amplitude do tema e uma possível postura frente ao problema que esse estudo tendeu a tratar: *será que em um mundo onde impera a técnica é possível que a psicoterapia fenomenológica libertar possa libertar o outro para o seu próprio cuidado?*

Para encontrarmos luz para tal indagação, foi preciso dar um passo atrás, ou seja, foi preciso olhar atentamente para o passado, a história do homem e o seu modo comum de ser e a partir disso buscar possibilidades de compreender o seu modo de ser e como ele é, e nesse mesmo contexto, investigar uma abertura para o questionamento acima.

Nessa caminhada identificamos a necessidade de compreender como o homem é de início e na maior parte das vezes e a partir disso buscamos o(s) momento(s) histórico(s) do indivíduo para compreendê-lo. Nessa jornada deparamo-nos com o modo predominante de ser que Heidegger denominou de impessoal, modo esse mantido pelo pensamento moderno e pela ciência ainda hoje, onde impera o acesso ao mundo por meio da linguagem lógico-matemática e entende-se e lida-se com entes definidos, prontos e determinados. Isso nos permitiu constatar que o ser humano ocupa-se com aquilo que encontra no mundo e constitui-se familiarmente nesse contexto.

Com isso nos informamos que o acesso à realidade só é assegurado por meio da representação do mundo, evidenciando assim a importância do pensamento calculante para a vida do homem, bem como, identificamos que ainda hoje a ciência, a razão e seus produtos compõem o *modus operandi* que constitui o homem e seus relacionamentos.

Ao mesmo tempo constatamos que nesse horizonte o que se mantém é o simplesmente dado (*Vorhandenheit*). Por isso, a predominância da técnica, da objetividade e da necessidade de tomar o caminho daquilo que se diz científico também aparecer na Psicologia, contexto esse que discutimos.

Por meio da reflexão do pensamento da modernidade, entendemos que a cientificidade define o ente, mas não atinge o ser. Aqui abriu-se caminho para refletir como não sustentar esse modo de ser impróprio, da ocupação, impessoal que está presente e faz parte das nossas relações. Queremos dizer que, nesse contexto que é o nosso impera a técnica, o pensamento que calcula e que dita, mas que nele o ser está obscurecido. Para isso, foi preciso lançar mão de autores que olhassem para tal horizonte criticamente, ou melhor, que não aceitavam a

compreensão do ser como algo certo, pronto, dado, absoluto e determinado, como verificamos ao tratarmos sobre a metafísica.

Tal possibilidade de compreensão do ser aconteceu a partir da obra de Martin Heidegger, que consideramos pensador base para o nosso objetivo que é compreender na era da técnica a psicoterapia enquanto meio de cuidado e abertura de sentidos aos homens. Para isso, Heidegger inaugura o caminho possível para – mesmo na era técnica – desvendar o sentido do ser. Por meio desse autor identificamos que mesmo que de início e na maioria das vezes estamos na relação conveniente com as coisas e os outros, a possibilidade de ser está sempre aberta, pois existencialmente o *ser-aí* é compreensão de si e é sendo em seu momento histórico – na cotidianidade onde impera a técnica – que ele descobre o sentido que é seu.

Como Casanova (2006) nos indica, o modo de ser que na maior parte vige é a impessoalidade, é a ocupação com o mundo, que mantém o *ser-aí* no modo impróprio de ser, pois lida a todo o momento com os entes, esquecendo de seu ser. É nesse âmbito que a resposta será encontrada, pois o fato do *ser-aí* estar na maioria das vezes na impessoalidade não descarta seu sentido próprio de ser, visto que compreender que existe é próprio do existir, segundo Heidegger. O que ocorre é que o modo da ocupação, impessoal, vela o horizonte de possibilidade de ser e mantém o *ser-aí* em relações objetificantes e preditas, isto é, no simplesmente dado.

Nesse contexto, Heidegger nos diz que diferente do acesso ao mundo pela representação – vigente até hoje – na verdade o homem acessa o mundo pela co-existência com ele. É a partir dos encontros do *ser-aí* com tudo o que há no mundo que o *ser-aí* pode ser. Porém de início encontramos-nos com aquilo que o pensamento moderno dita e faz.

Heidegger, ao dizer que o fundamento do *ser-aí* é ser-no-mundo, diz que o *ser-aí* se constitui ao encontrar-se com os entes no mundo. Esse encontro é sempre possibilidade – tanto de manter-se no “modo científico” de lidar com o mundo ou de libertar-se para ser conforme si mesmo. Verificamos que a constituição e o acesso ao mundo é sempre possível pelo encontro. Com isso, esse autor nos afirma que o *ser-aí* é cuidado (*Sorge*), pois sempre é no encontro com aquilo que vem do mundo. Sendo assim, o *ser-aí* é sempre no encontro com as coisas, objetos e com os outros seres-aí. Por isso ele é “adiantado-em-relação-a-si-em (o-mundo) como ser-junto-(ao-ente-do-interior-do-mundo que vem-de-encontro” e isso não pode ser negado e ele não pode fugir. Nessa constituição, o *ser-aí* ocupa-se das coisas e preocupa-se com os outros *seres-aí*. Porém isso sempre é atravessado pela impessoalidade, ou seja, pelo conveniente. Contudo, Heidegger nos mostra que mesmo na conveniência a possibilidade de poder-ser a partir de si mesmo está aberta.

Isto significa que esse autor nos mostra que frequentemente estamos na impessoalidade, no dever-ser, fugindo de nosso horizonte existencial marcado pela temporalidade, mas que é preciso então nesse mesmo horizonte, refletir sobre como somos nesse contexto em que impera a técnica, a *gestell*, para revelar-se o poder-ser.

Como Heidegger e outros autores que utilizamos nos levaram a refletir que somos sempre no encontro, ou seja, sempre nos relacionamos com os outros e isso denomina-se preocupação. Mas por estarmos sempre na impessoalidade, essa preocupação pode se dar de dois modos: *preocupação substitutiva* e *preocupação libertadora*.

Aqui se amplia a possibilidade de pensar a psicoterapia, pois apesar dela ser uma modalidade de atuação da era técnica, da *gestell*, ela se afirma pelo encontro. Com isso constatamos que a psicoterapia, por ser encontro, se afirma na preocupação que pode ser substitutiva ou libertadora. A preocupação *substitutiva* é aquela em que o psicoterapeuta é tutor do outro e acontece pelo dever-ser, já a *libertadora* relaciona-se ao psicoterapeuta dar um passo atrás e possibilitar que o outro cuide de si mesmo, acontecendo o poder-ser.

Entretanto, se a técnica é o contexto vigente dos encontros em sua maior parte, esse modo de ser preocupado da psicoterapia deve ser refletido nela. Esse caminho se abre por meio do questionamento que Heidegger faz da essência da técnica. Pensar o essencial é caminhar para aquilo que lhe diz originalmente e que não pode de modo algum ser desconsiderado.

O pensar a técnica nos encaminha, por meio da filosofia heideggeriana, para a resposta que buscamos, pois ao questionar a essência da técnica, esse autor nos mostra que o que impera não é um meio para um fim, a partir de causalidades, mas sim que a técnica, em sua essência, é desvelamento, ela produz verdade, que na maior parte das vezes é afirmada pela disponibilidade (*Bestand*). Queremos dizer que a essência da técnica é desencobrimento enquanto reserva, exploração, pois torna tudo disponível, dispõe tudo a mão, é isso que a compõe (*Gestell*). Isso significa que ser na técnica é dispor tudo a mão, inclusive o homem é entendido como simplesmente dado – disponível – e isso interfere no modo de ser uns com os outros, o que pode afetar também a psicoterapia.

Por isso, a técnica traz um grande perigo, o esquecimento do ser, isto é, ao se guiar por ela o homem deixa de pensar sobre si mesmo e apenas pensa de modo calculante. Tal fato nos mostra a ambiguidade da técnica, que ao mesmo tempo em que dispõe tudo a mão, também permite que o homem lembre o lugar de correspondência com o seu próprio ser, por isso, trata-se da essência da técnica e não apenas do que é técnico.

Nesse caminho que percorremos por meio do trajeto enunciado por Heidegger, entendemos sua viragem (*Kehre*), pois nesse contexto desvelado por esse autor ele entende que a questão não é mais o sentido do ser – conforme tratado em *Ser e Tempo*, mas sim a história e a linguagem do ser, como ele apropria-se de seu próprio acontecimento no momento histórico, cuja linguagem revela.

Frente à predominância do pensar calculante (simplesmente dado) é preciso meditar. Quer dizer que Heidegger ao compreender que somos quase sempre na impessoalidade em que a facticidade nos coloca e que nela impera a técnica, é preciso encontrar algum modo em que o que é essencial do *ser-aí* – compreender a si mesmo – se mantenha, o que esse autor encontra naquilo que ele chama de *serenidade*.

Nesse contexto em que o homem se constitui e se encontra, é preciso pensar o sentido – a verdade de cada um – e isso pode ser possível pela serenidade. Ou seja, é preciso lembrar-se o quanto nossa vivência se esquece do ser, desantropomortizando e/ou desnaturalizando o pensar, retirando-se do modo calculante e acontecendo apropriadamente. Isto significa que é preciso e possível se essencializar no momento histórico em que se vive – a era da técnica.

Verificamos também que apesar de haver uma mudança no pensamento de Heidegger – o que não é objetivo desse estudo – mesmo assim pode-se constatar a importância do cuidado em ambos os momentos. Queremos afirmar que o cuidado sempre acompanhou seu pensamento e pode ser pensado pela técnica em vista dele mesmo afirmar que nesse momento histórico é preciso proteger e guardar o desencobrimento, cuidando daquilo que é próprio do *ser-aí*. É preciso dizer sim e não a técnica, é preciso saber usar o que é técnico sem perder o que é próprio do *ser-aí*. Diz-se sim a seu uso simplesmente e não ao esquecimento que seu uso provoca ao ser.

Nesse viés pudemos então responder a questão: *será que em um mundo onde impera a técnica é possível pela psicoterapia fenomenológica libertar o outro para o seu próprio cuidado?*

Sim, pois sendo a psicoterapia uma modalidade de atuação da *Gestell* e, sendo a *Gestell* um modo de deslevamento que coloca em jogo a lembrança do esquecimento do ser, a psicoterapia pode ser entendida enquanto modalidade de cuidado que pode dizer sim as suas técnicas e com isso preocupar-se substitutivamente do outro, mas que a possibilidade de dizer não à soberania da técnica se mostra a todo o momento, pois dizer não a técnica encaminha o fazer psicoterápico à preocupação libertadora, em que fenomenologicamente o psicoterapeuta dá um passo atrás e possibilita a abertura de ser do outro, permitindo que ele cuide de si

mesmo e não se perca na impessoalidade. Necessário frisar que não propomos excluir ou negar a técnica, mas sim, não nos relacionarmos guiados pelo o que ela nos dá.

Com essa possibilidade que esse estudo abriu para a compreensão da psicoterapia enquanto modo de cuidado/preocupação libertária, também se fez luz às queixas que vivenciei e vivencio em minha jornada como psicoterapeuta e que despertou-me para esse assunto, o fato de que a psicoterapia possui um grande papel e uma grande responsabilidade no cuidado com os outros, visto que a maioria das pessoas que buscam-na queixam-se de falta de sentido na vida e falta de possibilidades para cuidar de si.

Portanto, entendemos a psicoterapia como uma modalidade de atuação da era da técnica em que a preocupação que antecipa é vigente e onde o esquecimento de ser não precisa prevalecer, mas sim, onde o indivíduo possa lembrar-se e sentir o quanto se esquece de si e com isso pode escolher novos sentidos para sua vida.

REFERÊNCIAS

- Abbagnano, N. (2007). *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Almeida, R. S. (2008) O cuidado na primeira seção de Ser e Tempo. “*Existência e Arte*”- *Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei – Ano IV - Número IV*. Recuperado em 15 de dezembro de 2015, de http://www.ufsj.edu.br/portal-repositorio/File/existenciaearte/Edicoes/4_Edicao/rogerio_almeida.pdf.
- Ballestê, R. M. S.; cabral, R. B. (2012) Crítica ao Postulado da Psicologia: de Heidegger a Foucault. *Fractal, Rev. Psicol.*, v.24, n.3, p.639-654. Recuperado em 15 de dezembro de 2015, de <https://dx.doi.org/10.1590/S1984-02922012000300013>
- Bacon, F. (1999). *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural.
- Bauman, Z. (2007). *Vida Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Boff, L. (1999). *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Boss, M. (1981). *Angústia, culpa e libertação: ensaios de psicanálise existencial*. Trad. Barbara Spanoudis. 3. ed. São Paulo: Duas Cidades.
- Brüseke, F. J. (2001). *A técnica e os riscos da modernidade*. Florianópolis: Ed. da UFSC.
- Canguilhem, G. (1973). O que é a Psicologia? Trad. Maria da Glória Ribeiro da Silva. *Revista Tempo Brasileiro*, n.30-31, 104-123. Rio de Janeiro. Recuperado em 15 de dezembro de 2015, de http://posds.idance.com.br/wp-content/uploads/2009/07/que_psicologia.pdf
- Casanova, M. A. (2006). *Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Casanova, A. M. (2009). *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Editora vozes.
- Critelli, D. M. (1996). *Análise de sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. São Paulo: EDUC.
- Descartes, R. (1979) *Discurso do Método*. São Paulo: Nova Cultural.
- Descartes, R. (1999) *Meditações metafísicas*. São Paulo: Nova Cultural.
- Dilthey, W. (2010). *Introdução às ciências humanas – tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Dubois, C. (2004) *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Feijoo, A. M. L. C. (2011). *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*. 1. ed., Rio de Janeiro: Edições IFEN: Via Verita.

Feijoo, A. M. L. C. (2010). *A escuta e a fala em psicoterapia: uma proposta fenomenológica-existencial*. 2. ed. Rio de Janeiro: IFEN.

Feijoo, A. M. L. C. (2004). A psicologia clínica e o pensamento de Heidegger em “Seminários de Zollikon”. *Revista Fenômeno Psi*, ano2, n.1, Rio de Janeiro, maio.

Figueiredo, L. C.; Santi, P. L. R. (2008a). *Psicologia: uma (nova) introdução*. São Paulo: EDUC.

Figueiredo, L. C. M. (2008b). *Matrizes do Pensamento Psicológico*. Petrópolis: Vozes.

Fogel, G. (2010). *A respeito de homem, de vida e de corpo* (p.166-167). In Santoro, F. et. al. *Emanuel Carneiro Leão*. Rio de Janeiro: Hexis.

Forlenza Neto, O. (2007). Constituição de si-mesmo e transicionalidade (p.389-435). In Pinto, M. C. (org.) *O livro de ouro da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Ediouro.

Fulgencio, L. (2002). A teoria da libido em Freud como uma hipótese especulativa. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 5(1), 101-111. Recuperado em 15 de dezembro de 2015, de <https://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982002000100008>.

Gressler, L. A. (2003) *Introdução à pesquisa: projetos e relatórios*. São Paulo: Loyola.

Heidegger, M. (1955/1999). *O que é isto – Filosofia?* São Paulo: Nova Cultural.

Heidegger, M. (1953/1999). *Que é metafísica?* São Paulo: Nova Cultural.

Heidegger, M. (1927/2012) *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Ed. Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes.

Heidegger, M. (1927/2008). *Ser e Tempo*. Parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Vozes.

Heidegger, M. (1953/2012). A questão da técnica (p.11-38). In Heidegger, M. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco (Coleção Pensamento Humano).

Heidegger, M. (2009). *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco.

Heidegger, M. (2006). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense.

Heidegger, M. (2000). *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget.

- Heidegger, M. (1971). *Nietzsche v. II*. Tradução: P. Klossowski. Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (2005). *Carta sobre o humanismo*. 2 ed. Trad. de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro.
- Husserl, E. (2014). *Investigações Lógicas: prolegómenos à lógica pura*. Rio de Janeiro: Forense.
- Kahlmeyer-Mertens, R. S. (2015). *10 lições sobre Heidegger*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Leite, M. R. S. (2009). *Uma análise ontológica do Gestell: a problematização da técnica moderna e da entificação do ser*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Brasil.
- Leopoldo e Silva, F. (2007). Martin Heidegger e a técnica. *scientiæ sudia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 369-74. Recuperado em 15 de dezembro de 2015, de <http://www.scielo.br/pdf/ss/v5n3/a04v5n3.pdf>.
- Lipovetsky, G. (2007). *A sociedade da decepção*. Trad. de Armando Braio Ara. Barueri: Manole.
- Loparic, Z. (2001). "Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise". *Natureza humana*, v. 3, n. 1, p.91-140. Recuperado em 15 de dezembro de 2015, de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v3n1/v3n1a04.pdf>.
- Mattar, C. M.; Sá, R. N. (2007) Os sentidos de 'análise' e 'analítica' no pensamento de Heidegger e suas implicações na psicoterapia. *Revista Psi*. v8. n2. UERJ. Recuperado em 15 de dezembro de 2015, de <http://www.revispsi.uerj.br/v8n2/artigos/html/v8n2a05.html>.
- Michelazzo, J. C. (1999) *Do um como princípio ao dois como unidade*. Heidegger e a reconstrução ontológica do real. São Paulo: FAPESP, Anablume.
- Michelazzo, J. C. (2005) O natural e o humano no pensamento do jovem Heidegger. *Natureza Humana* 7(2): 375-397, jul-dez. Recuperado em 15 de dezembro de 2015, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-4302005000300003.
- Morais, O. N. P. (2009) Grupos de idosos: atuação da psicogerontologia no enfoque preventivo. *Psicol. cienc. prof.*, v.29, n.4, p.846-855. ISSN 1414-9893. Recuperado em 15 de dezembro de 2015, de <https://dx.doi.org/10.1590/S1414-98932009000400014>.
- Morais, S. R. S. de e Andrade, Â. N. (2013) Sob a espada de Dâmocles: a prática de Psicólogas em Oncologia Pediátrica em Recife-Pe. *Psicol. cienc. prof.*, v.33, n.2, p.396-413. ISSN 1414-9893. Recuperado em 15 de dezembro de 2015, de <https://dx.doi.org/10.1590/S1414-98932013000200011>
- Nunes, B. (1986). *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Editora Ática.

Pequeno, M. (2007). Sujeito, autonomia e moral. (p.187-207). In Silveira, R. M. G. et. al. (coord.), *Educação em direitos humanos: Fundamentos teórico-metodológicos*, João Pessoa: Editora Universitária.

Pöggeler, O. (2001). *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

Ramos, P. F. e Pio, D. A. M. (2010). Construção de um projeto de cuidado em saúde mental na atenção básica. *Psicol. cienc. prof.*, v.30, n.1, p.212-223. Recuperado em 15 de dezembro de 2015, de <https://dx.doi.org/10.1590/S1414-98932010000100016>

Richardson, William J. (1963). *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. The Hague: M. Hijhoff.

Rosenfeld, A. (2006) *O pensamento psicológico*. São Paulo: Perspectiva.

Rüdiger, F. (2006). *Martin Heidegger e a questão da técnica: prospectos acerca do futuro do homem*. Porto Alegre: Sulina.

Sá, R. N. (s/d). A analítica heideggeriana da “existência” em Ser e Tempo. *Anais da V Joranda Ifen*. Recuperado em 15 de dezembro de 2015, de <http://www.ifen.com.br/site/producoes-academicas/anais-da-v-jornada-ifen>.

Sá, R. N. (2002). A psicoterapia e a questão da técnica. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, vol. 54, n. 4, 2002, p. 348-362. Rio de Janeiro: Instituto de Psicologia da UFRJ/ Ed. Imago. Recuperado em 15 de dezembro de 2015, de http://www.slab.uff.br/images/Aquivos/textos_sti/Roberto%20Novaes/texto41.pdf.

Santos, E. S. (2010) *Winnicott e Heidegger: aproximações e distanciamentos*. São Paulo: DWW Editorial: FAPESP.

Santos, D. G.; Sá, R. N. (2013). A existência como "cuidado": elaborações fenomenológicas sobre a psicoterapia na contemporaneidade. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 19(1), 53-59. Recuperado em 15 de dezembro de 2015, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672013000100007&lng=pt&tlng=pt.

Sapienza, B. T. (2004). *Conversa sobre terapia*. São Paulo: EDUC; Paulus

Scarlatti, L. (2015). O pensar e o cuidado [*Sorge*]: os caminhos do fazer clínico fenomenológico-hermenêutico (p.97-130). In Feijoo, A. M. L. C.; Protasio, M. M. *Situações Clínicas I: análise fenomenológica de discursos clínicos*. 1. ed. Rio de Janeiro: IFEN.

Silva, L. C. (2009) *O cuidado na vivência do doente de câncer: uma compreensão fenomenológica*. Maringá: Eduem.

Silva, E. P. (2001) Ética, loucura e normalização: um diálogo entre a psicanálise e Michel Foucault. *Psicol. cienc. prof.*, v.21, n.4, p.16-25. ISSN 1414-9893. Recuperado em 15 de dezembro de 2015, de <https://dx.doi.org/10.1590/S1414-98932001000400003>

Silva, M. L. B. e Caldas, M. T. (2008). Revisitando a técnica de eletroconvulsoterapia no contexto da reforma psiquiátrica brasileira. *Psicol. cienc. prof.*, v.28, n.2, p.344-361. ISSN 1414-9893. Recuperado em 15 de dezembro de 2015, de <https://dx.doi.org/10.1590/S1414-98932008000200010>.

Silva, E. R. (2001) Psicologia clínica, um novo espetáculo: dimensões éticas e políticas. *Psicol. cienc. prof.*, v.21, n.4, p.78-87. ISSN 1414-9893. Recuperado em 15 de dezembro de 2015, de <https://dx.doi.org/10.1590/S1414-98932001000400009>.

Steiner, G. (1990) *As idéias de Heidegger*. São Paulo: Cultrix.

Stein, E. (2002) *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

Weber, J. F. (2014). A relação entre a meditação heideggeriana sobre a essência da técnica e o tema do cuidado (*Sorge*). *IXTLI - Revista Latino-Americana de Filosofia da Educação* - ISSN 2408-4751 1(1). Recuperado em 15 de dezembro de 2015, de <http://ixtli.org/revista/index.php/ixtli/article/view/7>.

Zarader, M. (1990). *Heidegger e as palavras de origem*. 2. ed. Lisboa: Instituto Piaget.

Zimmerman, M. E. (1990). *Confronto de Heidegger com a modernidade: tecnologia, política e arte*. Lisboa: Insituto Piaget.