

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA

José Antonio Mesquita Perez

O existencial da Cura (*Sorge*) na clínica daseinsanalítica: vínculo e sentido no processo terapêutico.

São Paulo
2014

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA

José Antonio Mesquita Perez

O existencial da Cura (*Sorge*) na clínica daseinsanalítica: vínculo e sentido no processo terapêutico.

Trabalho de Conclusão de Curso como exigência parcial para a aprovação no curso de Psicologia, sob orientação do Prof. Dr. Marcos Oreste Colpo.

São Paulo
2014

Agradecimentos

Ao meu orientador Marcos, pela paciência durante a condução dessa investigação, pelas orientações, contribuições e críticas que muito ajudaram na identidade deste trabalho.

Ao Fábio, pela orientação no projeto que originou este trabalho, por mais que mudanças foram realizadas no projeto inicial suas colocações foram de grande ajuda.

Aos meu pais e minha irmã, pelo apoio, paciência e suporte no meu crescimento pessoal e às minhas escolhas.

Ao Edu, pelas suas sugestões e paciência ao ler o projeto dessa investigação dando contribuições, como também por suas aulas.

Ao Hélio, por aceitar o convite de ser o parecerista deste trabalho, e pela suas supervisões nos meus atendimentos clínicos.

Ao Guilherme e Renato, pela inspiração, como também por darem sugestões que somente enriqueceram a presente pesquisa, além de ajudarem a esclarecer dúvidas teóricas e práticas de psicologia e fenomenologia.

Aos meus amigos, Carla, Stéphanie, Camila, Polly e Michelle, por me acompanharem ao longo da graduação, pela boa companhia e divertimento que ajudaram a diminuir o cansaço e estresse de realizar este trabalho.

Ao João, pela amizade e por ter me mostrado como fazer pesquisas acadêmicas a partir da perspectiva fenomenológica-existencial.

Também gostaria de agradecer os professores do Curso de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, figuras marcantes ao longo dos cinco anos de graduação.

*O horror e o mistério de haver ser,
Ser vida, ladearem-me outras vidas,
Haver casas e coisas em meu torno —
A mesa que me encosto, a luz do sol
No livro em que não leio por alheio —
São fantasmas de haver... são ser absurdo
São o mistério inteiro cada coisa.
Haver passado, com gente nele, e outros
Presentes, e o futuro imaginado —
Tudo me pesa com o mistério dele,
E me apavora.*

O que em mim vê tudo isto é o próprio isto!

Álvaro de Campo (Fernando Pessoa)

Perez, José Antonio Mesquita. **O existencial da Cura (*Sorge*) na clínica daseinsanalítica: vínculo e sentido no processo terapêutico**, 2014 54f. Trabalho de conclusão de curso – Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

Orientador: Marcos Oreste Colpo.

Resumo:

Este trabalho de conclusão de curso possui como objetivo analisar a relação entre o existencial da Cura (*Sorge*) e a clínica daseinsanalítica. Além da introdução, o trabalho se encontra organizado em quatro capítulos: no primeiro capítulo se procurou realizar uma aproximação com o pensamento heideggeriano; no segundo capítulo aprofundou-se a compreensão do existencial da Cura; no terceiro capítulo se analisou a relação de tal existencial com a terapia daseinsanalítica, e por fim as considerações finais. No primeiro capítulo foram apresentados alguns aspectos da ontologia de Heidegger para que fosse possível compreender a Cura no pensamento do filósofo, a partir desse início entrou-se no existencial da Cura observado na relação entre os homens (preocupação dominadora e libertadora), possibilitando realizar uma discussão desse existencial para além da mediação entre pessoas — a Cura como o ser do ser-aí. O homem enquanto existente sempre cuidada de seu poder ser, antecipando-se de seu por-vir. No terceiro capítulo foi introduzido brevemente a *Daseinsanalyse* em sua prática terapêutica e o seu método, abrindo caminho para a investigação da relação entre a Cura e a prática clínica — o foco deste trabalho. Nas considerações finais, além de uma retomada do que foi discutido, são levantadas algumas questões como possibilidades de investigações futuras.

Palavras-chave: Cura; *Daseinsanalyse*; Psicologia fenomenológica-existencial.

Sumário

Introdução	1
1 Aproximação à ontologia de Martin Heidegger.....	5
1.1 A questão do ser e a ontologia fundamental.....	5
1.2 Ser-aí (Dasein) como abertura	8
1.3 Ser-no-mundo.....	10
1.4 Instrumentos e a ocupação (Besorgen)	11
1.5 Ser-com	13
1.6 A-gente	14
2 Sobre o existencial da Cura (Sorge)	16
2.1 A preocupação dominadora e a preocupação libertadora.....	16
2.2 O ser do ser-aí como Cura.....	18
2.2.1 O descobrimento da Cura a partir da angústia.....	18
2.2.2 Ser-para-a-morte, temporalidade e Cura	24
3 O âmbito da terapia Daseinsanalítica e o existencial da Cura	28
3.1 A Clínica Daseinsanalítica	28
3.1.3 O início da Daseinsanalyse.....	28
3.1.2 Fundamentos da Daseinsanalyse	30
3.2 Vínculo e sentido: o processo do encontro terapêutico.....	35
3.2.1 A relação terapeuta-paciente.....	35
3.2.2 A terapia como dedicação ao sentido.....	38
4 Considerações Finais	47
3.1 A retomada do caminho	47
3.2 Novos caminhos.....	49
Referências Bibliográficas:.....	53

Introdução

O objetivo desse trabalho de conclusão de curso é o de investigar o existencial da Cura (*Sorge*) na prática clínica Daseinsanalítica. De forma mais específica, pretende-se analisar como este existencial está presente no processo terapêutico, procurar-se-á compreender o que é a Cura no pensamento heideggeriano e qual a sua relação com a terapia.

Parte desse trabalho está pautado pelo pensamento do filósofo Martin Heidegger (1889-1976). De origem alemã, ele foi um pensador de grande importância e influência do século XX, como o seu pensamento ainda exerce influências no século XXI. Seu objetivo central foi pensar a partir e a própria questão do sentido de ser; segundo Safranski (2005): “*Indagar, não responder, era a paixão de Heidegger. A isso sobre que indagava e porque procurava, ele chamou-o ser. Durante sua vida filosófica sempre indagou pelo ser*” (p. 17). A influência de Heidegger não se restringe apenas à filosofia, mas também se estende para outras áreas do conhecimento, incluindo a psiquiatria e a psicologia.

Com relação a esses âmbitos do conhecimento se destacaram dois psiquiatras suíços: Ludwig Binswanger (1881-1966) e Medard Boss¹ (1903-1990). Segundo Sebit (2012), ambos: “[...] *buscaram mais diretamente as consequências de Heidegger para a psicoterapia e procuram empregar na compreensão clínica os conceitos fundamentais elaborados por esse filósofo [...]*” (p. 204). Binswanger abriu a possibilidade de se pensar numa *Daseinsanalyse*, ou seja, uma maneira de compreender o âmbito da psicopatologia tendo como referência a ontologia de Heidegger, *Ser e Tempo*. Posteriormente, Medard Boss desenvolve uma perspectiva clínica-terapêutica sob a orientação do próprio Heidegger que se tornou seu amigo pessoal.

Existe a necessidade de se fazer algumas considerações a respeito do presente tema, antes que se possa iniciar a investigação.

Primeiramente, é exigido que a palavra “cura” seja aqui analisada, pois a forma como Heidegger (2012) utiliza tal termo é diferente da maneira como ela é usada no cotidiano. Para isso, será pensado como esta palavra é normalmente usada, como fio condutor até a Cura para Heidegger.

“Cura” na maior parte das vezes aparece como um termo médico. Em hospitais e clínicas médicas, as pessoas buscam a “cura” de uma doença, como forma de restabelecer a saúde. O médico através de tratamentos, muitas vezes medicamentosos, tem como função eliminar algo que deixa

¹ Médico psiquiatra suíço responsável pelo desenvolvimento da Daseinsanalyse clínica, terapêutica. Fundador da International Federation of Daseinsanalysis – Zurich – Suíça.

alguém doente. Por exemplo, o médico prescreve determinados medicamentos para uma pessoa infectada por um tipo de bactéria, na tentativa de eliminar este algo que a deixa enferma. Todavia, não é neste sentido que se utiliza a palavra “cura” neste trabalho.

Deve-se pensar a cura não como *eliminar algo*, mas sim como um *cuidado* ou um *zelar* — a palavra cura vem do latim e tem como significado cuidar. Para exemplificar, pode-se pensar em um *curador* de um museu, tal profissão tem como função, além de organizar exposições, cuidar para com que algo ruim não aconteça com as obras expostas. Portanto, sua função está muito mais ligada a um prevenir, isto é, impedir que uma catástrofe aconteça, ao invés de somente lidar com seus efeitos posteriores. Também pode-se pensar em um *zelador* de um prédio. O seu trabalho que é vital para o funcionamento de um condomínio, é zelar para que tudo ocorra bem. Os portões da garagem tem que estar funcionando adequadamente, os elevadores devem estar em ordem, as áreas comuns devem estar limpas e etc. . E para que essas tarefas sejam cumpridas deve haver manutenção preventiva, para que o zelador cumpra com suas funções ele deve estar sempre a frente de algo que pode acontecer, realizando trabalhos para manter o prédio em ordem e não somente concertando o que quebrou.

A cura então deve ser entendida a partir desse sentido do de cuidar, do zelar. Porém, a Cura no pensamento heideggeriano vai para uma compreensão além do que essas atividades de cuidado e zelo do cotidiano. Cura, segundo Heidegger (2012), é uma estrutura ontológica² do homem, isto é, ela é uma condição humana. O homem, como será aprofundado posteriormente, sempre tem como questão o seu ser, e é sua tarefa cuidar dele. E é esse cuidado que o filósofo alemão denomina de Cura (*Sorge*).

Em segundo lugar, optou-se, nessa pesquisa, não utilizar o termo psicoterapia, e sim os termos terapia ou clínica. Pelo seguinte motivo, psicoterapia é formada pelos termos *psíquico* e *terapia*. Psíquico é uma palavra que vem do grego *psykhikós* que significa sopro, espírito como princípio de vida. Segundo Pompéia (2005), psíquico ao longo da história foi ganhando significados diferentes: “[...] *A psique, como espírito ou alma [...], cede lugar à psique como consciência ou a coisa pensante, que pensa o objeto*” (Pompéia, 2005, p 32). No pensamento fenomenológico-existencial de Heidegger como também na clínica daseinsanalítica tal conceito não cabe, pois nesses âmbitos não existe uma consciência no “sujeito” isolado do mundo, e nem objetos no mundo isolados do “sujeito”, mas sim homem e mundo são vistos como uma unidade³. Por outro lado, terapia vem do

² Ontológico será aprofundado no item 1.1.

³ Homem e mundo como unidade será aprofundado no item 1.3.

grego *therapeía* que tem como significado tratamento, mostrando-se assim um termo mais adequado com o pensamento da *Daseinsanalyse*, pois tratamento e tratar significam cuidar de algo ou alguém. Como também é mais adequado a palavra clínica que vem do termo grego *kliniké* que significa cuidado para com o doente.

O presente trabalho é uma pesquisa teórica na qual serão realizadas análise de textos. Entre os textos utilizados, pode-se destacar dois de Martin Heidegger: *Ser e Tempo*⁴, e o *Seminários de Zollikon*⁵.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger se dedica à uma ontologia fundamental, na qual se procurou pensar nos sentidos de ser do ser humano tendo com referência os assim chamados existenciais, isto é, estruturas constituintes do ente homem. A Cura (*Sorge*) é um desses existenciais, dentre outros é possível destacar: a compreensão; as disposições afetivas; a impropriedade e propriedade; ser-para-a-morte; a temporalidade; a culpabilidade; a espacialidade; a corporeidade; a historicidade⁶. *Ser e Tempo* é importante, pois possibilitará a compreensão ontológica da Cura. Para a compreensão de tal existencial, também serão utilizadas outras obras do filósofo, como também textos de comentaristas: Casanova (2010); Dartigues (2008); Nunes (2012); Inwood (1999); entre outros.

O *Seminários de Zollikon* compreende um diálogo direto de Heidegger com psiquiatras e psicoterapeutas vinculados a Medard Boss, possibilitando assim a compreensão de aspectos importantes para a clínica daseinsanalítica. Essa obra reúne e organiza os seminários em que o filósofo participou na casa do médico suíço, no condado de Zollikon localizado na Suíça, no período de 1959 a 1969. Segundo Boss (2009a), um dos motivos para Heidegger ter se interessado por manter uma relação com um médico foi: “*Ele [Heidegger] via a possibilidade de que seus insights filosóficos não ficassem limitados às salas dos filósofos, mas pudessem beneficiar um número muito maior de pessoas e, principalmente, pessoas necessitadas de ajuda*” (Boss, in: Heidegger 2009a, p.13). Além de tal, para a compreensão da clínica daseinsanalítica utilizar-se-á textos de autores como: Spanoudis (1977); Pompéia (2000; 2005); Cardinalli (2000; 2002; 2012); Sapienza (2004; 2013); D. Cytrynowicz (1997a); M. Cytrynowicz (1997b), entre outros.

⁴ *Ser e Tempo* foi originalmente publicado em 1927.

⁵ Essa obra foi originalmente editada por Merdad Boss e publicado por Vittorio Klostermann em maio no ano de 1987, no Brasil foi publicada pela Educ e Editora Vozes em 2001.

⁶ Nem todos o existenciais que aparecem em *Ser e Tempo* serão aprofundados nesse trabalho, tal tarefa seria demasiada pretensiosa para um trabalho de conclusão de curso de uma graduação, como também fugiriam do objetivo central dessa investigação.

Além dos capítulos de *Introdução* e *Considerações Finais*, esse trabalho conta com três capítulos teóricos. O primeiro desses capítulos se chama: *Aproximação à ontologia de Martin Heidegger*. Tal possui o objetivo de esclarecer alguns aspectos importantes do pensamento heideggeriano que são importantes para a compreensão do existencial da Cura; nele também será visto um dos modos da Cura, a *ocupação*. O segundo capítulo, *Sobre o existencial da Cura (Sorge)*, tratará exclusivamente de tal existencial, com o objetivo de aprofundar o sentido da Cura na filosofia de Heidegger; primeiramente será abordado o modo da Cura na relação entre seres humanos (*preocupação libertadora e dominadora*), para depois falar da Cura como o ser do ser-aí. Em sequência vem o terceiro capítulo, *Vínculo e sentido: o processo do encontro terapêutico*. O objetivo de tal é relacionar as possibilidades clínicas da *Daseinsanalyse* enquanto um modo de aparecimento da Cura, não somente do terapeuta para com o paciente, como também do paciente para consigo mesmo. Para finalizar, nas *Considerações finais*, o caminho percorrido por este trabalho será retomado de forma sintetizada, para se ver a relação entre a Cura e a clínica da *Daseinsanalyse*. Também será brevemente realizado uma discussão a respeito da finalidade da terapia, com tal não haverá a pretensão de dar respostas sobre a finalidade, todavia, levantar questões para reflexões futuras.

1 Aproximação à ontologia de Martin Heidegger

Para se entrar na abordagem do tema, que especificamente consiste na reflexão sobre o existencial Cura e sua relação com a prática da clínica Daseinsanalítica, serão necessárias algumas considerações a respeito da obra e do pensamento de Heidegger. Isso porque, o existencial Cura está associado em outras idéias do pensamento dele, de tal modo que para entender a Cura é preciso compreender também alguns outros aspectos da ontologia fundamental de Heidegger. Assim, abordar-se-á neste capítulo: a *questão do ser e a ontologia fundamental* (1.1); *ser-aí (Dasein)* (1.2); *ser-no-mundo* (1.3); a relação do ser-aí com os *instrumentos* (1.4); *ser-com* (1.5); e, por fim, o *a-gente* (1.6).

1.1 A questão do ser e a ontologia fundamental

O principal foco da filosofia de Heidegger é a pergunta pelo sentido de ser. Esta questão é mais complexa do que se parece, pois ser é um conceito universal, indefinível, sendo evidenciado e compreendido por todos quando empregado no uso diário. Em seu cotidiano, o homem previamente já compreende o que é ser. Diariamente as pessoas usam, por exemplo, “é”: “o céu é azul”, “o quadro é bonito”, “o filme é bom”. Ao ler essas frases, é possível entender sem qualquer outro recurso o que o “é” quer dizer, no entanto, será que essa pré-compreensão de ser é satisfatória? Não, pois nela o sentido de ser continua obscurecido. Heidegger (2012) também diz que o ser é indefinível, uma vez que não se pode afirmar que ser é isto ou aquilo, pois se trata da característica de um ente e não do ser. Heidegger também entende que ser é o *conceito mais universal*, “[...] não se diz contudo que esse conceito seja o mais claro, de sorte que toda discussão ulterior se faz desnecessária. Ao contrário, o conceito de ‘ser’ é o mais obscuro” (Heidegger, 2012, p. 37). Assim, a universalidade, a indefinibilidade e a pré-compreensão de ser só faz mais necessária a pergunta pelo seu sentido.

Heidegger, então, se propõe a investigar o ser pelo ser, algo diferente do que tradicionalmente era feito pela filosofia que, na maioria das vezes, olhava para o ser como um ente. Em sua investigação, o filósofo alemão então elabora uma ontologia fundamental. “Ser e Tempo é o questionamento de M. Heidegger referente ao significado da usada e abusada palavra ‘ser’ ou ‘sendo’; nessa obra, ele nos encaminha para a sua própria ontologia fundamental” (Spanoudis, 1981, p. 11).

A questão pelo ser foi esquecida no pensamento ocidental⁷: “*Sobre as bases dos pontos-de-partida gregos da interpretação do ser constituiu-se um dogma que não só declara supérflua a pergunta pelo sentido de ser, mas, além disso sanciona a sua omissão*” (Heidegger, 2012, p. 33). Desde então a filosofia e as ciências passaram a lidar com o ser enquanto um ente privilegiado, olhando para o ser como algo determinável, uma essência, uma quiddidade: “*In BT [Being and time] the hiddenness of being [...] consist not in our failure to ask about it ‘sense’, but in our misconceptions about being of entities*” (Inwood, 1999, p. 72).

Para podermos entender o trabalho do filósofo temos que esclarecer, em um primeiro momento, a diferença o *ôntico* e *ontológico*. Ente é tudo aquilo que é, que têm manifestação, portanto, as mais variadas formas e maneiras de a vida diária se dar. Assim, ao *ôntico* pertencem as coisas do cotidiano, as quais circundam os homens diariamente, e que são, de imediato, compreendidas. Em outras palavras, o *ôntico* se dá na perspectiva do *ente*. Já o ser é o que fundamenta os possíveis sentidos dos entes, assim sendo, o ser “[...] *determina o ente como ente* [...]” (Heidegger, 2012, p. 43), entretanto: “o ser do ente não ‘é’ ele mesmo um ente” (Heidegger, 2012, p. 43). Portanto, *ontológico* é a dimensão que sustenta as possibilidades que podem ser realizadas no cotidiano. Cabe à *ontologia* o estudo “[...] *pelo sentido de Ser enquanto Ser*” (Giacoina, 2013, p.57).

As características fundamentais que possibilitam as várias maneiras de algo se tornar manifesto, realizado, são aquilo a que se chama de ‘ontológico’. [...] Tudo aquilo que é percebido, entendido, conhecido de imediato é *ôntico* (Spanoudis, 1981, p. 11).

No entanto, não podemos cair no erro de achar que esses dois planos se dão de maneira separada. Ao contrário, *ôntico* e *ontológico* sempre se encontram em uma relação, pois a concretude da vida cotidiana que é *ôntica* só é possível a partir de possibilidades de ser que são *ontológicas*. E o *ontológico* só é acessado a partir do *ôntico*.

Para ilustrar a relação entre *ôntico-ontológico* pode-se pensar no seguinte exemplo: cozinhar seria *ontológico*, e as diversas maneiras de se cozinhar se dariam em um plano *ôntico*, como por exemplo, assar, usar o micro-ondas, seguir uma certa receita ou outra orientadas pela culinária francesa, italiana, japonesa e etc. Isto é, o cozinhar engloba todas as diferentes possibilidades de como se pode cozinhar, em outras palavras: existe a possibilidade de se cozinhar que seria *ontológico*, no

⁷ Para uma visão mais aprofundada sobre o *esquecimento de ser*, ver Inwood (1999).

entanto, a realização do cozinhar é ôntico, pois este ato é uma concretização da possibilidade do cozinhar.

A pergunta de Heidegger pelo sentido de ser transcende o plano das ciências como antropologia, biologia, psicologia entre outras, para ele “[...] *é da resposta a ela [questão do ser] que depende a resolução das dificuldades epistemológicas que afetam as ciências*” (Giacioia 2013, p. 58). Por isso, a questão do ser é fundamental, para a realização das ciências. Além disso, é necessária uma base que possibilita o estudo dos entes como tais, ou seja, a ontologia fundamental serve como um fundamento para as diferentes ciências.

Deste modo, o trabalho de Heidegger é ontológico e, como já vimos, seu principal foco era a questão sobre o sentido de ser. As ciências, por sua vez, se apresentam como possibilidades de conhecimento ôntico. Por exemplo, a psicologia, o estudo da mente ou da alma humana, transita na elementaridade ôntica do universo, do mostrável e específico das ciências. O modo de ser ôntico das ciências é sempre relacionado a uma totalidade ontológica, embora se atenha aos entes. Suas práticas se exercem no âmbito da existência e dos acontecimentos.

Uma ciência ôntica é aquela que se ocupa diretamente de alguma área delimitada de objetos [...], enquanto a investigação ontológica se refere às condições de possibilidade dos objetos [...]. Daí que ele [Heidegger] se presta para um possível diálogo, respeitando os níveis em que os envolvidos se movem. (Sebit, 2012, p. 204)

O homem, no pensamento heideggeriano, é fundamentalmente constituído por estruturas ontológicas chamadas de *existenciais*. Eles são condições que possibilitam o homem ser homem enquanto tal, são comuns a todos os humanos, e é a partir deles que no cotidiano as pessoas concretizam em suas existências possibilidades que lhes são ontológicas. Dias (1984) mostra como a relação ôntico-ontológico é manifestada nos seres humanos:

[...] Heidegger encontra o homem absorvido no mundo, lidando com as coisas, falando com os outros homens, sempre já enredado na problematicidade cotidiana. Através dessa onticidade, traça a organização ontológica de seus modos de ser. O estar-aí [ser-aí]⁸ é fundamentalmente ôntico-ontológico (Dias, 1984, p. 200).

Ser e Tempo é caracterizada por ser uma ontologia fundamental. Em sua pesquisa a respeito do ser, o ponto de partida por Heidegger escolhido e analisado em *Ser e Tempo* é o homem. Tal escolha se baseia na possibilidade única que este ente carrega de formular a questão pelo sentido de

⁸ Nas traduções de Elsa Oliveira Dias (1984), Dasein é estar-aí. Neste trabalho será preservado a particularidade de tradução de cada autor, mesmo que neste trabalho seja utilizado a tradução ser-aí.

ser; “Desde o início, a questão de Heidegger não é outra senão a ‘questão do Ser’ e, se o ser do homem é nele [no livro *Ser e Tempo*] descrito e analisado, é somente porque no homem se situa o lugar, o ‘aí’ (da) onde o Ser se desvela” (Dartigues, 2008, p. 110) — vale ressaltar: o homem não era o foco de Heidegger, mas sim o ser; assim sendo, este ente é pesquisado em *Ser e Tempo* como uma via de acesso ao seu objetivo. Esse ente que somos nós mesmos, seres humanos, Heidegger denomina de *ser-aí* (*Dasein*).

1.2 Ser-aí (*Dasein*) como abertura

Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein* [Ser-aí]. Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao seu ser” (Heidegger, 2012, p.47).

Em *Ser e Tempo*, Heidegger realiza uma analítica do ser-aí, isto é, “[...] fala de um conhecimento que o ser-aí tem para além das condições individuais, ela coloca o ser-aí diante da sua condição como ser humano, refere-se às condições humanas que eu partilho com todos os outros” (Colpo, 2007, p. 112).

Segundo Casanova (2010), o termo Ser-aí não é uma definição de homem como as outras existentes; “quase como se pudéssemos dizer: ser-aí é o conceito heideggeriano de homem. Não, não e uma vez mais não!” (Casanova, 2010, p. 89). Esse termo, para o autor (2010), muda o modo como se pensa o ser do homem. Heidegger percebe que é impossível fixarmos o homem em algum conceito, ou até que ele possui alguma “determinação quididativa”, isto é, o homem não possui determinações prévias, “essenciais”.

O ser-aí é, em outras palavras, que surge originariamente da impossibilidade de fixar o homem em uma figura específica, de interpelar discursivamente essa figura com vistas às suas determinações em uma definição [...].

O ser-aí humano é um ente que não possui nenhuma determinação quididativa. Ele não possui em si mesmo uma razão, um corpo, uma alma ou um conjunto de faculdades. Ao contrário, tudo aquilo que ele é só se determina a partir do estabelecimento existencial de um de seus modos possíveis de ser (Casanova, 2010, pp. 90-91).

O “aí” (da) do ser-aí (*Da-sein*) não é um ponto espacial ou um lugar indicando alguma localização, mas sim movimento para fora, um encontrar-se numa abertura a qual possibilita, entre outras tantas possibilidades, a compreensão de ser. “*Dasein* é uma palavra composta pelo verbo “ser” (*sein*) e pelo adverbio “aí” (da). Em acepção existencial-ontológica, o *Dasein* é ente cuja essência pertence o ser; que existe (é) enquanto aí — no aberto, em abertura para o Ser” (Giacioia, 2013, p.

63). Ser-aí é ser aberto, escrito de maneira diferente, o ser-aí é aberto à possibilidade de se encontrar em uma relação com o ser.

Deste modo, “*como Dasein, o homem é essa abertura (o homem é, essencialmente, também esse aí), uma ex-tase: um estar fora de si, junto ao Ser*” (Giacioia, 2013, p. 63). Mas como é esse estar “junto ao Ser”, uma compreensão puramente teórica do ser? Não. O ser-aí compreende o ser em sua existência, no seu cotidiano e não abstratamente e teoricamente, conforme Nunes (2012): “*Dasein é o ente que compreende o ser, não de maneira abstrata, como objeto de conhecimento ou do saber conceptual, mas na sua existência, com que está concernido enquanto possibilidade sua [...]*” (p. 67).

Segundo Heidegger (2012): “*os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, ‘propriedades’ subsistentes de um ente que subsiste com este ou aquele ‘aspecto’, mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso*” (p. 139-141). O homem passa, assim, a ser visto não como um ente que possui uma “essência” como na visão tradicional da filosofia. Segundo Giacioia (2013), o filósofo alemão não prioriza, como fez a metafísica, a essência ou a substância, ao contrário, Heidegger prioriza a existência.

Em *Ser e Tempo* se vê que “*a ‘essência’ do Dasein reside em sua existência*” (Heidegger, 2012, p. 139). Não existe relação alguma de anterioridade entre essência e existência, “[...] *o ser-o-aí [ser-aí]⁹ existe lançado no Ser, ele carece de definição essencial que conferia finalidade ou necessidade à sua existência*” (Giacioia, 2013, p. 71). Os homens, portanto, são modos possíveis de ser, eles vão se “definindo” na medida em que escolhem determinadas possibilidades, ao mesmo tempo que rejeitam outras possibilidades que eles podem ser.

Inwood (1999) também possui uma visão semelhante acerca do ser-aí. Afirma que no pensamento heideggeriano, o homem como ser-aí não tem como essência uma faculdade específica, como, por exemplo, a razão, pois o ser-aí é existência. Então, se quiséssemos pensar em uma “essência” para o ser-aí não poderíamos recorrer a algo como a substância, a matéria, a uma virtude ou faculdade mental, mas teríamos que pensar na existência — ou seja, no aí, na abertura. Sendo assim, Heidegger inverte o paradigma de Descartes “penso, logo existo” (*cogito ergo sum*) (Dartigues 2008) porque o pensar não vem antes da existência: ser-aí é, antes de mais nada, existência.

Segundo Heidegger (2012), “[...] *o termo ‘Dasein’ com que designamos esse ente não exprime o seu que, como é o caso da mesa, árvore, mas o ser*” (p. 141). A mesa não pode escolher

⁹ Giacioia (2013) traduz Dasein por ser-o-aí. Neste trabalho se optou por usar o termo ser-aí. A tradução de cada autor será preservada.

nem não escolher ser mesa, mesa já é mesa. A mesma coisa acontece com os animais, por exemplo: o trabalho de uma abelha operária é coletar néctar e produzir mel para o colmeia, ela não pode um dia acordar e escolher, ao invés de *ser* uma abelha operária, *ser* a rainha da colmeia, como também não pode escolher levar grama para a colmeia e não o néctar ou pólen das flores. Entes que não são seres-aí não *tem-que-ser*, pois diferentemente do homem já são determinados. Para esses entes que são simplesmente dados, o ser não é posto como questão para eles. Diferentemente do ser-aí, para ele seu ser não lhe é indiferente, pelo contrário, seu ser *sempre está em jogo*, ou seja, sempre está em questão. “*O Dasein não é um ente que só sobrevenha entre outros entes. Ao contrário, ele é onticamente assinalado, pois para este ente está em jogo em seu ser esse ser ele mesmo*” (Heidegger, 2012, p. 59).

O homem nunca “é”, mas é sendo, isto é, o ser-aí é um movimento lançado para fora se constituindo na medida em que existe. “*Na terminologia de Ser e Tempo, o ser-o-aí [ser-aí] é aberto a possibilidades indeterminadas de ser, como projeto (Entwurf) lançado (geworfen) no mundo, e tem de assumir-se, inclusive em sua possibilidade mais radical, como ser-para-a-morte*” (Giacioia, 2013, p. 68). Percebe-se que o ser-aí é lançado, um vir-a-ser numa incompletude, nunca acabado, todavia, sempre projetado num horizonte de possibilidades.

1.3 Ser-no-mundo

O ser-aí existe e somente pode existir a partir de uma relação com o mundo. Não apenas em uma mera convivência ou enlace entre dois pontos, como no paradigma sujeito-objeto — na qual de uma lado se encontra o homem e do outro o mundo. Em outras palavras, homem e mundo são uma unidade inseparável e, em suas pontas, são mutuamente iguais e individualmente indispensáveis. Não há uma separação entre homem e mundo, pelo contrário, existe um “[...] *fenômeno unitário. Esse dado primário dever ser visto como um todo*” (Heidegger, 2012, p. 169).

Somente há ser-aí, pois há mundo. No entanto, ser-aí não preenche o mundo. Segundo Dias (1984), ser-no-mundo não pode ser reduzido a uma mera localização espacial, como ferramentas dentro de uma caixa, isto é, como um sujeito dentro de algo. Segundo a autora (1984), essa relação meramente “categorial” não é do ser-aí, mas sim dos outros entes não seres-aí.

O homem já está, desde sempre, no mundo. E seu ser — que é seu existir — se desdobra assim, no mundo, em mundo: falando, ocupando nas coisas, trabalhando nelas, fazendo outras, buscando soluções, procurando e sempre numa certa disposição de ânimo (Dias, 1984, p. 152).

Ser-aí é ser-no-mundo, o homem é imerso no mundo, ou seja, ele é imerso dentro de uma complexa trama de significados e de sentidos; como dito anteriormente, não há como se pensar homem sem mundo, nem mundo sem homem. “*O Dasein não é nem um objeto no meio do mundo, nem um sujeito sem mundo, mas ele ‘é’ seu mundo, numa familiaridade original que funda toda a relação posterior de sujeito a objeto e todo o conhecimento*” (Dartigues 2008, p.116, grifo nosso).

Ser-no-mundo não é simplesmente estar justaposto no-mundo, mas um estar habituado com o mundo e com a complexa rede de significados que o compõe, “*estar-no-mundo [ser-no-mundo]¹⁰ como modo de ser ontológico significa: viver no modo de estar-em-casa, transitar pelo habitual deparar-se, e sempre, com os outros e as coisas nessa familiaridade*” (Dias, 1984, p. 155).

Ser-no-mundo é um fenômeno originário que funda todas as possíveis formas de relações que os homens podem encontrar no mundo, ou seja, quando Dartigues (2008) afirma que o ser-aí tem uma familiaridade original com seu mundo e que isso “[...] *funda toda a relação posterior de sujeito a objeto e todo o conhecimento*” (p.116), deve-se pensar que o homem enquanto ser-no-mundo possui uma atitude pré-reflexiva, mais original que a divisão cartesiana de sujeito (*res cogito*) e objeto (*res extensa*), e também de qualquer visão cientificista de mundo. Visão que para ter acesso ao conhecimento isola o objeto e tenta atingir uma neutralidade, que segundo Giacoia (2013) é um representar. “*Representar é rerepresentar: dispor objetivamente os entes para a apreensão teórica, de modo a extrair deles um saber científico, que enseja controle e disponibilização para operações técnicas*” (p. 72). Diferentemente, o homem desde sempre já se encontra em contato com o seu mundo, sem a necessidade de ter que se separar dele para entendê-lo. Em sua cotidianidade, o ser-aí enquanto ser-no-mundo possui uma relação de *lida e trato* com os entes que não são seres-aí.

1.4 Instrumentos e a ocupação (Besorgen)

Imerso num mundo fático, o ser-aí se comporta à medida que os entes aparecem para ele. Dito de outro modo, os entes na cotidianidade do *mundo-ambiente* (ou circundante) *vem-de-encontro* ao ser-aí (Casanova, 2010). Assim sendo, essa lida e trato com estes não é algo teórico ou cognitivo (Giacoia 2013).

“*Antes de qualquer visão teórica que os tematiza, os entes se nos apresentam numa experiência antepredicativa de trato, de comércio (Umgang), que já nos liga a eles*” (Nunes, 2012, p. 91).

¹⁰ Dias (1984) utiliza para: *In-der-Welt-sein*, o termo estar-no-mundo, neste trabalho optou-se por utilizar o termo ser-no-mundo. A peculiaridade da tradução de cada autor será mantida.

Segundo Heidegger (2012), esses entes que vem-de-encontro são pré-temáticos, isto é, quando o ser-aí lida com tais entes não tenta apreendê-los de maneira teórica, mas os apreende no manuseio deles: “[...] *Esse ente não é então objeto de um conhecer-teórico-do-‘mundo’, ele é o empregado, o produzido etc. E, como ente que vem-de-encontro dessa maneira, ele se põe pré-tematicamente [...]*” (p. 207).

No cotidiano o ser-aí sempre emprega os entes (isto é, lida e trata dos entes) que vem-de-encontro. Heidegger (2012) traz o exemplo de que no ato de se abrir uma porta, *empregamos* a maçaneta. Portanto, ao abrirmos uma porta não precisamos teorizar sobre a maçaneta, a usamos para abrir a porta sem que exista a necessidade de se pensar sobre o que a maçaneta significa. “*Não se trata aqui de relação teórica, objetivante, mas de lida pragmática. [...] Nosso relacionamento com os utensílios é trato, não cognição*” (Giacioia, 2013, p. 73). Por exemplo, não pensamos em usar a caneta ao escrever uma carta, mas já estamos em relação com ela, utilizando-a, isso é muito mais um saber prático do que uma relação que objetiva.

Segundo Dias (1984), esse empregar, lidar e tratar é um modo-de-ser básico do ser-aí, que imerso em seu mundo está desde sempre em relação com coisas e os demais entes que aparecem para ele e que são utilizados. Desse modo, o ser-aí se encontra “[...] *usando as coisas, trabalhando nelas, com elas, produzindo outras. Absorvido no mundo, servindo-se das coisas, resolvendo problemas, envolvidos na lida cotidiana*” (Dias, 1984, p. 115).

Essa relação do ser-aí com os entes é chamada por Heidegger (2012) de *ocupação* (*Besorgen*). A ocupação é ontológica e se encontra dentro do existencial da Cura. Ao lidarmos com esses objetos do cotidiano, estamos em uma relação de cuidado para com eles.

Esse ente que vem-de-encontro e com o qual nos ocupamos pré-tematicamente é denominado em *Ser e Tempo* de *instrumento* (*Zeug*). “*Denominamos instrumento o ente que vem-de-encontro no ocupar-se. No trato pode se encontrar o instrumento para escrever, para costurar, para trabalhar [ferramenta], para viajar [veículo], para medir*” (Heidegger, 2012, p. 207). Percebe-se, assim, que nosso cotidiano está repleto de coisas, instrumentos, e que nosso modo-de-ser com eles é esse trato, é esse empregar (utilizar).

Em termos rigorosos, *um* instrumento nunca é isolado. Ao ser de instrumento pertence sempre cada vez um todo-instrumental, no qual esse instrumento pode ser o que ele é. Instrumento é por essência ‘algo para...’. Os diversos modos de ‘algo para’ tais como a usabilidade, aptidão a contribuir, empregabilidade, maneabilidade, constituem uma totalidade-instrumental (Heidegger, 2012, p. 211)

Um instrumento sempre faz referência a outro. Dentro de uma rede de significações, os instrumentos se encontram em uma relação, ligados de certa forma ou de outra. Eles não estão simplesmente em uma relação de justaposição, na qual em um escritório, por exemplo, se encontra papel, mais uma caneta, mais um lápis, mais uma borracha e etc. Ao contrário, a mesa está em remissão ao papel, como o papel remete ao lápis que remete a borracha e assim por diante, dentro de uma totalidade que vai além das soma dos componentes do escritório, pois se encontram em uma relação de significações que formam um todo. Segundo Casanova (2010):

Quando um utensílio se apresenta em um campo de uso, ele nos remete simultaneamente para uma série de outros utensílios correlatos. O computador em que escrevo encontra-se sobre uma escrivaninha na qual se acham dispersos uma série de outros utensílios: cantas, livros, impressora, papel, estojo, borracha etc. A sala de estar, na qual descanso ao final de mais de um dia de trabalho, encerra em si uma outra série correspondente: sofá, aparelho de som, vasos, quadros, plantas, mesa de jantar etc. [...] No escritório, na sala de estar, porém, os utensílios nunca se acham justapostos. Ele se copertencem de uma tal forma, que apresentam ao mesmo tempo uma rede fina de remissões (p. 94)

1.5 Ser-com

Além da ocupação, ainda nos falta dizer da relação do ser-aí com os outros seres-aí que cohabitam o mundo, isto é da relação dos seres humanos com outros seres humanos. Neste âmbito, o homem com seus pares, se encontra numa relação de *preocupação-com-o-outro* (Fürsorge), outra manifestação da Cura. Assim sendo, a preocupação-com-o-outro é, como a ocupação, ontológica. Como o ser-aí se preocupa, cuida, e zela pelos outros são possibilidades cotidianas (ônticas) deste aspecto da Cura¹¹. Essa relação de cuidado com o outro só é possível, pelo fato de ser-aí também é ser-com.

Enquanto ser-com o homem compartilha e se comporta com outros seres-aí. Ser-no-mundo, segundo Heidegger (2012), é ser-com-os-outros: o homem se encontra dentro de uma totalidade no mundo, onde o partilhar o seu mundo é ontológico-existencial. “*Sobre o fundamento desse com no ser-no-mundo, o mundo já é sempre cada vez o que eu partilho com os outros. O mundo do Dasein é mundo-com. O ser-em é ser-com-os-outros*” (Heidegger, 2012, p. 343-345).

Ser-com-o-outro é já se encontrar no mesmo círculo de significados e sentidos dos co-seres-aí, é no mundo em que o ser-aí e seus pares têm a possibilidade de manifestar. Heidegger (2009b) diz: “[...] segundo a sua própria essência, ele [ser-aí] é co-ser-aí; ou seja, ele não está sendo, mas sendo com; e isso porque é ser-aí, porque se coloca no mesmo círculo de manifestação” (p.145).

¹¹ A preocupação-com-o-outro será aprofundada no próximo capítulo.

O ser-aí somente se encontra próximo dos co-seres-aí, pois lhe é possível compartilhar significados e sentidos, isto é, existe o compartilhamento do mundo entre eles. Já os demais entes por subsistirem por si não podem coexistir com os outros, uma canta, como vimos anteriormente, existe em um todo instrumental; entretanto, como ela é um ente intramundano e não ser-aí, ela não tem como *com-partilhar* o mundo com os outros entes. Quando o ser-aí se relaciona com os outros seres-aí deve-se pensar, portanto, que “[...] esse ente não é nem utilizável, nem subsistente, mas, *assim como o Dasein* que ele mesmo põe-em-liberdade — *é ele também e concomitantemente ‘aí’*” (Heidegger, 2012, p. 343). Em outras palavras, as pessoas só podem se comunicar e compartilhar, por serem semelhantes, isto é, por possuírem as mesmas condições ontológicas, somente porque são abertas para o ser é que podem ser-com-os-outros.

O ser-aí é sempre ser-com, existe diversas possibilidades desse existencial se manifestar no cotidiano (ônticamente). Até mesmo o ser-sozinho é uma dessas possibilidades. Somente porque o ser-aí é ser-no-mundo-com-o-outro que é possível que o outro falte a ele, e mesmo na falta existe a possibilidade do ser-aí se aproximar de outro ser-aí. Dito de maneira diferente, ser-com é possibilidade do ser humano se encontrar próximo de outro, mesmo que esta possibilidade não se concretize no cotidiano. “*Na essência do ser-aí reside o ser-com, mesmo quando facticamente não existe um outro ser-aí. O ser-aí já traz consigo a esfera de uma vizinhança possível; ele já é por si mesmo vizinho de...*” (Heidegger, 2009b, p. 150).

Ser-aí diz, diretamente, da abertura do homem em dar-se às convocações do ser, do mundo e, neste caso, do outro. Nesse contato, o ser-aí é com, portanto, com-vive entre o particular e o distinto do *si-mesmo* e do outro, administrando a Cura que intermedia esta relação. O ser-aí também é existencial-ontologicamente preocupação-com-o-outro (*Für-sorge*).

1.6 A-gente

No quarto capítulo de *Ser e Tempo*, Heidegger (2012) descreve o modo-de-ser básico do homem no cotidiano ao se relacionar com os outros. Esse modo pode ser denominado de *a-gente* (*Das man*). O ser-aí desaparece no a-gente, pois este é um modo-de-ser impessoal, o homem se comporta como os outros também se comportam. Ao mexer no celular, ao se locomover pela cidade, as pessoas realizam estes atos como os outros também realizam. O ser-aí não é próprio, a diferença entre ser-aí e os outros diminui no a-gente. A maneira de ser de uma pessoa não é peculiar, mas sim igual ao a-gente.

No uso dos meios públicos de transporte, no emprego dos entes noticiosos (jornais), cada outro é como o outro. Esse ser-um-com-o-outro dissolve por completo o *Dasein* próprio no modo-de-ser ‘dos outros’, e isso de tal maneira que os outros desaparecem mais e mais em sua diferenciação e expressividade (Heidegger, 2012, p. 365).

O a-gente não diz respeito sobre um conjunto de sujeitos, também não é ninguém especificamente, entretanto, diz do modo-de-ser no cotidiano de todos. “*A-gente, que não é ninguém determinado e que todos são, não como uma soma, porém prescreve o modo-de-ser da cotidianidade*” (Heidegger, 2012, p. 365). O a-gente é o ponto de partida para a relação do ser-aí com os outros.

Este modo-de-ser que é existencial-ontológico, antecipa para o ser-aí o julgar e o escolher, o homem não pensa no que está fazendo, mas faz como a-gente faz. O ser-aí é aliviado por este modo-de-ser, pois ele se encontra em um modo impróprio de ser. “[...] *a-gente retira cada vez a responsabilidade cada Dasein. A-gente pode como que se prestar a que constantemente se apela para ela. Pode-se incumbir de tudo com a maior facilidade, porque não há quem tenha por responder por algo*” (Heidegger, 2012, p. 367). Como o a-gente não é ninguém especificamente, e todos se comportam de maneira que a diferença entre os seres-aí está nivelada, não há uma apropriação da responsabilidade. “*A publicidade do Alguém*¹² “*alivia*”, *assim, o estar-aí de sua responsabilidade e decisão de sentido. Faz-se tudo como costuma se fazer [...]*” (Dias, 1984, p. 134).

¹² Dias traduz a-gente (*das man*) por Alguém.

2 Sobre o existencial da Cura (*Sorge*)

Após uma visão mais geral de alguns aspectos do pensamento heideggeriano, feita no capítulo anterior, neste capítulo tentar-se-á aprofundar a compreensão do existencial da Cura. Para tanto, começarão a ser analisados dois modos da preocupação-com-o-outro: a dominadora e a libertadora (3.1), para ajudar no entendimento do papel da Cura na mediação entre os co-seres-aí; e também a Cura para além da relação com os outros, ela como o ser do ser-aí (3.2).

2.1 A preocupação dominadora e a preocupação libertadora

O ser-aí ao tratar dos instrumentos em seu cotidiano manifesta possibilidades da Cura como ocupação (*Besorgen*). O ser-aí no mundo-ambiente zela pelos entes intramundanos ao se ocupar deles, utilizando-os, empregando-os nos diferentes afazeres. Entretanto, como vimos no capítulo anterior, a relação entre co-seres-aí é diferente. Quando uma pessoa se relaciona com outra, ela se encontra em contato com alguém que possui as mesmas condições ontológicas do que ela. Nesse caso, são seres-aí se relacionando entre si, e não ser-aí se relacionando com outro ente. Ao se relacionar com outros homens, o ser humano é preocupação-com-os-outros.

Heidegger (2012) pensa em duas diferentes possibilidades da preocupação-com-o-outro. Uma delas é a preocupação-com-o-outro dominadora. Neste modo de preocupação é retirada do ser-aí a sua responsabilidade por si mesmo, tornado-se, assim, suscetível para determinações oriundas de outras pessoas. São delegados a outros escolhas, respostas e sentidos. O ser-aí deixa de ter voz no próprio horizonte de possibilidades, portanto, deixa de decidir sobre o seu próprio futuro. De certo modo, ele é substituído (ou dominado) por outra pessoa, deixando de ter obrigações porque deixa de ser responsável.

Essa preocupação-com-o-outro se incumbe pelo o outro daquilo que deve se ocupar. Este é expulso de seu lugar, dali se afasta para regressar posteriormente e receber, como algo terminado e disponível, aquilo que se ocupava ou então para ficar de todo desobrigado desse encargo (p. 353).

Ao invés se escolher entre diferentes possibilidades, o homem é substituído por alguém que é incumbido de escolher por ele e para ele. Por exemplo, se o pai de um garoto que está próximo do vestibular, determina que ele deverá fazer engenharia e não deixa ele escolher qual curso e profissão que ele quer seguir, esse pai o substitui, isto é, toma para si uma responsabilidade que pertence ao garoto. Se o filho aceita esse lugar de ser determinado pelo pai, ele não cuida do seu projeto de vida

e ainda pode se colocar em uma condição de vitimizado – ou seja, meu pai é que escolheu, a culpa é dele não minha. Como se ele não tivesse escolha, se isentando da responsabilidade e a colocando no outro. Sartre (1978) chamaria esse posicionamento de má-fé, uma vez que sempre escolhemos, mesmo quando deixamos de escolher.

Muitas vezes a pessoa pode tornar-se quase um instrumento do outro, pois se deixa ser manipulada. Segundo Heidegger (2012), nessa forma de preocupação-com-o-outro, a pessoa pode se tornar dependente, mesmo que este fato não seja perceptível para ela. Às vezes pessoas buscam e procuram respostas, determinações e decisões em outras instâncias, pois além de confortante, é uma fuga da tarefa de ter que ser. É subtraído um peso e até mesmo um sofrimento proveniente da responsabilidade e das escolhas que são realizadas ao longo da vida. Por exemplo, alguém pode buscar determinações em outras pessoas e/ou se confortar na impessoalidade do a-gente.

A outra possibilidade da preocupação-com-o-outro é a libertadora, diferentemente da dominadora, o outro é percebido com responsável pelo próprio horizonte de possibilidade. O outro é visto como um existente, como um ser-aí. O outro não é reduzido a dependência (Inwood, 1999), mas como capaz de tomar decisões.

Tomemos novamente o exemplo de um garoto que está próximo de prestar o vestibular. Um pai com uma atitude de preocupação libertadora não determinaria ao filho qual faculdade deveria cursar. Ao contrário, o pai ajudaria o filho a escolher qual curso fazer, analisando e pensando nas diferentes perspectivas de futuro que cada profissão possibilita e/ou limita; entretanto, o pai não daria a ele uma resposta pronta e acabada, como também o pai não teria a palavra final, pois esta pertence ao garoto já que é o seu horizonte de futuro que está em questão.

Na preocupação libertadora a pessoa fica livre para tomar as próprias decisões. Ela não é dominada nem substituída, há uma relação de “igual para igual”. Não se faz algo pelo outro, mas se ajuda o outro. Se na preocupação dominadora, algumas vezes, uma pessoa pode ser tratada como se fosse um ente intramundano; na preocupação libertadora isto não ocorre, as pessoas percebem umas às outras como pares.

Segundo Heidegger (2012), esses dois modos da preocupação-com-o-outro são duas possibilidades extremas. Portanto, no cotidiano é difícil encontrar relações totalmente predominadas pela preocupação libertadora ou pela dominadora. Pode-se pensar, que ambas são dois pólos em extremidades opostas, e que as relações no cotidiano são diferentes combinações entre a preocupação libertadora e a dominadora, sendo que algumas relações estão mais perto de uma extremidade ou de outra. Nas palavras do filósofo (2012): “*O cotidiano ser-um-com-o-outro mantém-se entre os dois*

extremos da preocupação-com [...] — a substitutiva-dominadora e a antecipativa-libertatória — e mostra muitas formas mistas [...]” (Heidegger, 2012, p. 355).

Além de modos de ser com os entes no interior do mundo e com os outros seres-aí, a Cura possui um papel mais fundamental do que somente estes modos de relação. O ser-aí em seu próprio horizonte de possibilidades zela pela sua existência. A Cura também é o ser do ser-aí.

2.2 O ser do ser-aí como Cura.

Para se pensar sobre a Cura (*Sorge*), primeiramente analisar-se-á a fenômeno da angústia (3.2.1), pois é ela que abre a possibilidade de se perceber a Cura como o ser do ser-aí. Na sequência se trabalhará com outros dois existências o ser-para-a-morte e a temporalidade (3.2.2) porque se compreende que eles estão intimamente ligados a Cura.

2.2.1 O descobrimento da Cura a partir da angústia.

No parágrafo trinta e nove de *Ser e Tempo*, Heidegger (2012) mostra que a totalidade do ser do ser-aí não é a simples soma dos existenciais, e que para esta totalidade do ser do ser-aí ser alcançada é necessária a reflexão de uma *disposição afetiva* que possibilite “[...] *uma das mais amplas e mais originárias* [...]” (Heidegger, 2012, p. 511) aberturas do ser-aí. Essa disposição que permite tal abertura no homem é, justamente, a angústia.

O ser-aí ao se angustiar é aberto à possibilidade da compreensão da totalidade estrutural de seu ser. Segundo Heidegger (2012): “*A angústia, como possibilidade-de-ser do Dasein e o Dasein ele mesmo que nela se abre, fornece o solo fenomênico para a explícita apreensão da originária totalidade-de-ser do Dasein, cujo ser se desvenda como a preocupação [Cura]*¹³” (p. 511).

A angústia é uma *disposição afetiva* (*Befindlichkeit*). As disposições afetivas são estados-de-ânimo, isto é, “sentimentos” que podem ser a alegria, o tédio, o medo, entre outros. Entretanto, a disposição vai além de um reflexo interno de como uma pessoa está se sentindo. Conforme Heidegger (2008): “*O que assim chamamos ‘sentimentos’ não é nem um fenômeno secundário fugido de nosso comportamento pensante e volitivo, nem um simples impulso causador de tal fenômeno, nem um estado atual com o qual temos de nos haver de uma maneira ou de outra*” (p. 120).

¹³ Fausto Castilho traduz *Sorge*, que nesta pesquisa é traduzida por Cura, como preocupação. A peculiaridade da tradução de cada autor será mantida neste trabalho.

Ora, se os “sentimentos” não são algo que emanam de nosso interior, o que é que eles são? Eles, na realidade, são maneira nas quais o ser-aí pode se encontrar aberto ou disposto enquanto ser-no-mundo. “*Radicalmente o sentimento deve ser compreendido como um existencial, nem “interior” nem “exterior”, mas sim modo de abertura do ser-no-mundo: a disposição é minha exposição fundamental*” (Dubois, 2004, p. 36).

Assim, o *tédio* e a *alegria* não são apenas estados interiores a refletir uma afecção da representação ou da vontade por um certo estado de coisas, conforme entendeu a tradição clássica, apoiada em Descartes e em Spinoza. Ambos os sentimentos manifestariam, de modo peculiar, o ser-no-mundo. Ao nos entediarmos ou alegarmos, estamos aberto ao mundo, e já dispostos, de determinada maneira, para com o ente em seu todo (Nunes, 2012, p.108).

A disposição afetiva determina como o ser-aí se encontra aberto na totalidade do mundo. Como se compreende as coisas (os entes-do-interior-do-mundo) e os outros seres humanos dependem de como o ser-aí se encontra disposto. Se alguém está alegre compreende o mundo de determinada maneira, se está triste, de outra forma; por exemplo, na alegria se vê o mundo mais colorido e o tempo parece passar mais rápido; já na tristeza as coisas podem ser vistas mais acinzentadas e a vivência do tempo parece ser mais lenta.

No texto *O que é a Metafísica*?¹⁴ encontra-se um exemplo a respeito do *tédio* dado por Heidegger (2008). Segundo o autor, o ser-aí no *tédio* encontra as coisas e os homens de maneira nivelada, pois, de certa forma, nessa disposição afetiva o homem se encontra afinado com o mundo de tal modo que tudo parece ser o mesmo. Nenhuma coisa e ninguém se destaca, não há surpresas, ou seja, percebe-se tudo indiferentemente. Nas palavras do filósofo: “*O tédio profundo, que como névoa silenciosa desliza para cá e para lá, nos abismos do ser-aí, nivela todas as coisas, os homens a gente mesmo com elas, em uma estranha indiferença*” (Heidegger, 2008, p. 120).

Percebe-se assim que os “sentimentos” determinam a nossa disposição para com as coisas e os co-seres-aí que nos circundam no mundo-ambiente, isto é, como ser-aí se encontra disposto para compreender o seu cotidiano.

A angústia, como a alegria e o *tédio*, também é uma disposição afetiva. Embora, diferentemente dos outros estados-de-ânimo, a angústia revela uma falta de significado, uma indeterminação. Ela também é diferente do temor (ou do medo) — que é outra disposição afetiva. Por exemplo, quando uma pessoa se encontra atemorizada existe algo ou alguém que a deixa com pavor; portanto, no temor existe alguma coisa, algo determinado que é temeroso (Heidegger, 2008). Desse modo,

¹⁴ Publicado originalmente em 1929.

no medo há um objeto ao qual se teme, como por exemplo: pode-se ter medo de avião, medo de insetos, medo de cachorro, medo de espaços abertos etc. . “*O diante-de-quê do medo é cada vez um ente nocivo do interior-do-mundo [...]*” (Heidegger, 2012, p. 519).

Na angústia não existe um objeto pelo qual o ser-aí se angustia. Não há ente do interior-do-mundo que aterroriza ou amedronta nesta disposição afetiva, pois as coisas intramundanas e os co-seres-aí, no angustiar, perdem o sentido. Isto é, na angustia não há algo específico que deixe alguém angustiado, ao contrário, existe “*o caráter de indeterminação daquilo diante de e pelo que nos angustiamos, contudo, não é apenas uma mera falta de determinação, mas a essencial impossibilidade da determinabilidade*” (Heidegger, 2008, p. 121).

Não é possível dar ou encontrar determinações quando o ser-aí se encontra angustiado, pois ele não consegue encontrar um apoio em seu cotidiano. Heidegger (2008) descreve que no angustiar existe uma sensação de estranheza. Estranheza que assola tirando toda a familiaridade que o mundo tinha para o ser-aí. O que parecia ter importância não tem mais, o que parecia ser relevante também não é mais, o ser-aí é apoderado por uma indeterminação: “*O diante-de-quê da angústia é completamente indeterminado. Essa indetremindade não só deixa factualmente indefinido qual o ente do interior-do-mundo a ameaçar, mas significa que o ente do interior-do-mundo em geral não é ‘relevante’*” (Heidegger, 2012, p. 521).

Como vimos no capítulo anterior, o ser-aí em seu cotidiano se encontra no a-gente, este é um modo-de-ser do homem no qual suas ações são de maneira semelhante a das outras pessoas, “*cada um é o outro e nenhum é ele mesmo [...]*” (Heidegger, 2012, p. 367), há um nivelamento na maneira das pessoas se portarem e se comportarem, vigora uma impessoalidade. Muitas vezes, o ser-aí pode ser dominado e absorvido pelo a-gente, neste modo de ser ele não encontra a si mesmo, perdido no mundo em uma impropriedade, ou seja, as atitudes das pessoas no a-gente não são singulares.

Para Heidegger (2012), ser impróprio significa ser tomado pelo ‘mundo’ pelas coisas que o ser-aí está junto a, e pelos co-seres-aí com que se relaciona no cotidiano. A *decadência* ou a *queda* é justamente esse perder-se na impropriedade do a-gente, entretanto isso não tem nenhuma conotação negativa, mas é um modo possível de ser do ser-aí, “*a queda nada mais significa do que o poder-ser no modo da impropriedade (im Modus der Uneigentlichkeit) [...], a queda não é o final de um ciclo, mas uma possibilidade mesma do Dasein a que a existência, em seu poder-ser, dá guarida*” (Nunes, 2012, p. 104). Sobre decadência ou queda Heidegger (2012) afirma que:

O termo, que não expressa nenhuma avaliação negativa, deve significar: O *Dasein*, de pronto e no mais das vezes, é junto ao ‘mundo’ da ocupação. Esse absorver-se junto a... tem usualmente o

caráter de estar-perdido na publicidade do a-gente. O *Dasein*, como poder-ser-si-mesmo próprio, já sempre desertou de si mesmo decaindo no ‘mundo’ (p. 493).

Na decadência o ser-aí se encontra em uma fuga, ele não entra em contato consigo, o ser-aí se afasta de si mesmo. E, tal fuga, segundo Heidegger (2012), é a “*privação*” de uma abertura que pode colocar o ser-aí diante de si. A abertura é condição ontológica de ser-aí, o homem é aberto a possibilidades de poder ser, e “*só na medida em que o Dasein é por essência ontologicamente posto diante de si pela abertura que em geral lhe é inerente, é que ele pode fugir de diante de si*” (Heidegger, 2012, p. 517).

O se angustiar tem a capacidade de parar este movimento de ser na decadência e a fuga de si mesmo. A angústia tem esta capacidade, pois ela isola o ser-aí (Heidegger, 2012). O ser-aí não se encontra mais na decadência, pois a angústia em um movimento de singularização coloca o homem diante de si mesmo, o a-gente perde o sentido que antes tinha, e o ser-aí se encontra privado de achar sentido nos entes e nos outros seres-aí.

[...] é o mundo como mundo, *originária e diretamente* [...] aberto para o Dasein, que, reduzido a si mesmo à singularidade de sua existência táctica e de seu ser possível (*Möglichsein*), resvala da envolvimento familiar dos entes para a incômoda e desabrigada condição de ser-no-mundo (Nunes, 2012, p. 110)

Quando angustiado, o ser humano não é mais impróprio nem próprio, mas sim a possibilidade desses dois modos de ser: “*Mas só na angústia reside a possibilidade de uma assinalada abertura, porque ela isola. Esse isolamento resgata o Dasein do seu decair e lhe torna manifestas a propriedade e a impropriedade como possibilidades de seu ser*” (Heidegger, 2012, p. 533).

No angustiar o ser-aí é puxado e levado para “fora” do mundo, suspenso de um mundo que não lhe faz mais sentido e que não é mais familiar, “[...] *a cotidianidade mediana* [...] *é caracterizada por um ‘sentir-se em casa’* [...], *a angústia ao contrário, é um ‘não sentir-se em casa’* [...]” (Michelazzo, 2004, p. 235). A relação com as coisas e com os outros não significa mais o que significava. Portanto, o ser-aí se encontra privado das fontes de sentido que antes tinha. “*A angústia revela que nem o mundo nem o outro podem oferecer qualquer ajuda, qualquer sentido ou saída; o homem é então, lançado de volta sobre si mesmo, no mundo*” (Dias, 1984, p. 203). E mais, como o outro também perde o sentido que tinha para o ser-aí, na angústia o homem se encontra sozinho. A única fonte de sentido do ser-aí na angústia, portanto, é ele mesmo: “*O homem descobre que só tem, enquanto fonte de sentido, a si mesmo*” (Dias, 1984, p. 204).

Voltado sobre si mesmo, o ser-aí se descobre como responsável pela própria existência, isto é, como o ser-aí não é determinado como os entes do-interior-do-mundo e o seu ser sempre é uma questão, o ser-aí tem que cuidar do *sentido*¹⁵ da própria existência.

Assim sendo, segundo Dias (1984), na angústia é aberto para o homem que ele habita o inóspito e que nele se encontra isolado, “entregue a si mesmo”. De certo modo, ele se encontra vulnerável. Justamente o contrário do conforto e segurança que se procurava no a-gente. Quando a decadência é paralisada o movimento de fugir de si mesmo na impropriedade é cessado, então, cabe o ser-aí decidir quem ele é, cabe ao ser-aí curar (*sorgen*) de sua existência, e por ela se responsabilizar, achar novos sentidos, ou ficar com os antigos. Pois bem, depois de suspenso pela angústia pode ser que o ser-aí volte para a impropriedade do a-gente, mas isso cabe somente a cada um decidir. “*De dentro desse silêncio, na solidão a que se vê entregue, descobre-se como fundamento do sentido — mundo, coisas, de si mesmo. Como aquele ente que ‘cuida’ (Sorge) de seu próprio existir-mundo. E que existe como esse cuidado [Cura]¹⁶ (Sorge)*” (Dias, 1984, p. 204).

O ser-aí, como visto no capítulo anterior, enquanto possibilidades não é acabado, mas sim um projeto. O ser humano sempre se depara com dilemas e escolhas, e na medida em que toma decisões, vai, ao longo de sua vida, se determinando. “*O Dasein é o ente para o qual em seu ser está em jogo ser ele mesmo*” (Heidegger, 2012, p. 535). Por isso, o ser-aí, enquanto manifestação da Cura, tem a responsabilidade de zelar pelo próprio ser, isto é, cabe ao ser humano cuidar de seu vir-a-ser.

Em *Ser e Tempo* se encontra a seguinte fábula antiga:

Um dia em que ‘Preocupação’ [Cura] atravessa um rio, vê um lodo argiloso: pensativa, pega um tanto e começa a modelá-lo. Enquanto reflete o que fizera, Júpiter intervém. ‘Preocupação’ [Cura] lhe pede que empreste espírito ao modelo, no que Júpiter consente de bom grado. Mas, quando preocupação quis impor-lhe seu próprio nome, Júpiter a proíbe e exige que seu nome lhe deveria ser dado. ‘Preocupação’ [Cura] e Júpiter discutiam sobre o nome, Terra (Tellus) surge também a pedir que seu nome fosse dado a quem ela dera seu corpo. Os querelastes tomam, então, Saturno para juiz, o qual profere a seguinte decisão equitativa: ‘Tu, Júpiter, porque deste o espírito, deve recebê-lo na sua morte: tu, Terra, porque o presenteasse com o corpo, deves receber o corpo. Mas, porque ‘Preocupação’ [Cura] foi quem primeiro o formou, que ela então o possua enquanto viver. Mas, porque persiste a controvérsia sobre o nome, ele pode se chamar homo, pois é feito de humus (terra) (Burdach, 1923, apud. Heidegger, 2012, p. 551).

¹⁵ Posteriormente o tema do sentido será aprofundado.

¹⁶ Dias (1984) traduz *sorge* por cuidado. Neste trabalho este termo é utilizado a tradução Cura. A peculiaridade de cada autor em sua tradução será mantida.

Com está fabula é possível perceber que o homem é deixado para a Cura durante a sua vida, pois foi ela quem o criou (“*cura teneat quandiu vixerit*”). Já o nome dado ao homem (*homo*) não é oriundo de seu ser — este pertence à Cura —, mas sim de sua matéria: o *humus* (a terra). Segundo Heidegger (2012), a origem do homem, portanto, é a Cura: “Cura prima finxit: *esse ente tem a ‘origem’ de seu ser na preocupação [Cura]*” (p. 553). Michelazzo (2004) afirma:

O que Heidegger vê de fundamental nesta alegoria é o fato do Cuidado [Cura]¹⁷ possuir o homem enquanto ele viver e que este privilégio [...] aparece dentro da conhecida concepção de homem constituído por corpo e alma. Na narrativa, porém, fica claro que o homem não possui sua origem nesta constituição, mas no Cuidado [Cura] [...] (p. 238).

A preocupação [Cura], como totalidade-estrutural-originária, reside existencialmente [existencialmente]¹⁸ a priori ‘antes’, isto é, já sempre em cada ‘comportamento’ factual e ‘situação’ do Dasein [ser-aí] (p. 541)

Com essa fábula, também é mostrado que a Cura não é algo simplesmente ôntico, mas sim uma estrutura ontológica do ser humano. No cotidiano o ser-aí só pode cuidar de sua existência, pois a Cura é algo essencial que faz parte da constituição de ser. Portanto, a ocupação, o cuidado e o zelo do dia-a-dia são manifestações do existencial da Cura, isto é, a Cura é a “fundamentação” das atitudes cotidianas que expressam cuidado e preocupação. Até mesmo formas de não cuidado que no cotidiano encontramos, como, por exemplo a negligência e o maltrato, são possibilidades concretas, ou seja, ônticas da estrutura ontológica Cura. Nas palavras de Heidegger (2012):

[a Cura] não se refere a propriedades ônticas constantemente dadas, mas a uma constituição-de-ser que já cada vez as fundamenta. Só esta possibilita ontologicamente que esse ente possa ser designado ônticamente como cura. A condição existenciária [existencial] da possibilidade de ‘preocupação-da-vida’ e de ‘dedicação’ a algo deve ser concebida como preocupação em sentido originário, isto é, ontológico (p. 556-557).

Essa fabula também abre a possibilidade para se pensar a cura em relação a finitude e a temporalidade, pois o homem é dado à Cura no tempo de sua vida.

¹⁷ Michelazzo (2004) traduz *Sorge* por cuidado, mesmo o presente trabalho tendo adotado a tradução por Cura, a tradução de cada autor será mantida.

¹⁸ Na tradução de Fausto Castilho *existenziale* é traduzido como existenciário. Nesta pesquisa utilizaremos o termo existencial.

2.2.2 Ser-para-a-morte, temporalidade e Cura

O ser-aí em algum momento chegará a seu fim, ele não tem como viver para sempre, *ad infinitum*. Ser-aí é finitude. Ao longo de sua vida o homem caminha em direção à sua morte, que pode acontecer a qualquer momento. Entre as diversas possibilidades do ser-aí ser, existe a possibilidade mais extrema: a de não ser. “*O homem — como ‘cuidado’ [Cura] — cuida sempre de suas possibilidades de estar-no-mundo [ser-no-mundo]*¹⁹. *Nelas se inclui a sua mais radical e peculiar possibilidade: a de não mais estar-aí [ser-aí]*” (Dias, 1984, p. 210). Em outras palavras, ser ser-aí possui o risco de não ser mais quem ele é.

Segundo Heidegger (2012), a morte é uma das possibilidades mais próprias e inevitáveis do ser humano. Inevitável porque alguma hora a morte chegará para cada um. Própria porque a morte é um fenômeno que não é possível ser apreendido através da experiência dos outros. Ela é algo extremamente singular, não é possível alguém experimentar a morte pelo outro: “*Ninguém pode tomar pelo outro o seu morrer*” (Heidegger, 2012, p.663).

Ora, alguém poderia perguntar: se uma pessoa levar um tiro ao proteger outra, isto não seria morrer por alguém? Não. Nessa situação a pessoa quem levou o tiro não vivenciou a morte da outra que estava protegendo, mas experienciou a própria morte. Tal ato seria muito mais um sacrifício: “*Alguém pode muito bem ‘ir a morte por outro’*. *Isto significa sempre, contudo: sacrificar-se por outros [...]*” (Heidegger, 2012, p.663). Heidegger (2012) vai além, e ao continuar afirma:

Tal morrer por... nunca pode significar, no entanto, que assim se tomou o mais minimamente de um outro a sua morte. O morrer, deve assumi-lo todo *Dasein* [ser-aí] cada vez por si mesmo. A morte na medida que ‘é’, é essencialmente cada vez minha. E ela significa sem dúvida uma peculiar possibilidade-de-ser, na qual está pura e simplesmente em jogo o ser que é cada vez próprio do *Dasein* (p.663).

Antes do fim da sua existência, ser-aí é inconcluso e pendente: “*Portanto, na essência da constituição-fundamental do Dasein reside uma constante incompletude. A não-totalidade significa um alto-faltante no poder-ser*” (Heidegger, 2012, p. 653). Há algo a ser resolvido, há algo a ser escolhido, há caminhos a serem percorridos ao longo da vida. “*Pendente e inconcluso é o próprio ser de ser-aí, que na liberdade para ser, vai se determinando ao longo de sua existência*” (Fonseca, 2013, p. 78).

¹⁹ Nas traduções de Dias (1984), *In-der-Welt-sein* é estar-no-mundo. Neste trabalho será preservado a particularidade de tradução de cada autor, mesmo que neste trabalho seja utilizado a tradução ser-no-mundo.

Somente quando a existência do ser-aí é terminada é que ele deixa de ter-que-ser. No entanto, antes de seu fim possível sempre haverá possibilidades para serem escolhidas, “*enquanto o Dasein [ser-aí] é como ente, ele nunca alcançou seu ‘todo’*” (Heidegger, 2012, p. 655). Como foi visto, ao longo de sua vida ser sempre é uma questão para o ser-aí. O homem tem como tarefa ser quem ele é, isto é, tem como tarefa cuidar da própria existência. *Um dos motivos do ser-aí ser Cura é justamente este, ele tem a responsabilidade pelo próprio ser até o seu fim.* A morte é, ao mesmo tempo, ponto de partida e ponto de chegada do ser-aí. Ora, o homem ao se realizar que é mortal, também já se compreende como Cura, isto é, como responsável pelo seu poder-ser e também como ter-que-ser.

Michelazzo (2004), chama atenção para o seguinte paradoxo: a morte é a possibilidade mais própria do ser-aí, entretanto, ao mesmo tempo, ela é a possibilidade que impede a existência de continuar. Assim se mostra a relevância da morte no horizonte da existência de ser-aí. “[...] *A suprema impossibilidade ‘dá tônica à vida’, ou seja, banha todo o horizonte de nossa vida com os traços de finitude [...]*” (Michelazzo, 2004, p. 243).

Como finitude, também percebe-se o ser-aí como temporalidade. Se se afirma que o homem possui um fim, também se diz que ele é temporal: “*Existindo como ser mortal, frente à finitude que se inscreve e moraliza a sua própria existência, o homem se temporaliza*” (Dias, 1984, p. 211).

Mas, tempo aqui não é compreendido como o tempo cronológico dos relógios e dos calendários, nem como sequências de acontecimentos que ocorrem na ordem: passado, presente e futuro. Ser-aí também não se encontra em um tempo, mas ser-aí é tempo, é temporalidade. “*Ele [ser-aí] não vive num tempo, ele se faz tempo. Modaliza-se tempo. Temporalizando o existir, configura o sentido de ser*” (Dias, 1984, p. 212).

A temporalidade é ek-sática, ou seja, ela lança o homem para fora de si (Dias, 1984) no mundo, e o tempo se desdobra em *ekstase*. O ser-aí sendo temporalidade encontra-se projetado para um futuro adiante de si, ao mesmo tempo, traz consigo o seu passado, o que já aconteceu com ele. Portanto, passado, presente e futuro se encontram sempre em relação:

Ter-sido não é passado, mas uma espécie de unidade “passado-presente”: aquilo que se descobriu e ainda vigora, que se mantém na existência de *ser-aí* determinando seu modo de ser. Por-vir não é futuro, mas “presente-futuro”: a possibilidade que se mostra para a abertura, que está em vias de, mas ainda não se determina. O ter-sido e o por-vir não são antagônicos, mas se complementam uma vez que aquilo que já determina ser-aí está simultaneamente em jogo com as novas possibilidade de determinação, de tal modo que o ter-sido influencia o por-vir e o último influencia o primeiro (Fonseca, 2013, p. 75).

O ser humano no presente é o que ele já vivenciou e o que ele projeta ser. “*O homem existe como esse cruzar e recuzar do que será, do que projeta ser, do que deixou de ser [...]*” (Dias, 1984, p. 212). Pode-se argumentar que o futuro seja mais privilegiado do que o passado e o presente, pois ele ainda está por acontecer: “*Apesar de sua recíproca implicação o futuro é uma ekstase privilegiado, pois somente através do advir pode o homem realizar aquilo que lhe é prometido no seu ‘poder ser’*” (Michelazzo, 1997, p. 110).

O momento primário da preocupação [Cura] — ‘o ser-adiantado-em-relação-a-si’ — significa, com efeito, que o *Dasein* [ser-aí] existe cada vez em vista de si mesmo. ‘Enquanto ele é’ até o seu final, ele se comporta relativamente a seu poder-ser (Heidegger, 2012, p. 653)

Portanto, o horizonte da finitude possibilita mostrar que o ser-aí é responsável pela própria existência até a sua morte. Já a temporalidade permite mostrar que o homem, enquanto ser temporal, carrega o seu passado e se lança no futuro em direção ao seu poder-ser. Isto é, o ser-aí é temporalizado diante de sua finitude e do seu ser-para-a-morte, e ele antecipa as suas possibilidades de ser, inclusive, a de não mais ser-aí. Por conseguinte, enquanto Cura, o ser-aí ao zelar pela própria existência antecipa-se do que está por vir. Heidegger (2012) afirma:

O Dasein em seu ser já é, cada vez para si mesmo, adiantado em relação a si mesmo. O Dasein já está sempre ‘além de si’, não como comportamento relativo a outros entes que ele não é, mas como ser para o poder-ser que ele mesmo é (p. 536-537).

Existe um movimento de antecipação do ser-aí em relação as possibilidades e ao seu poder-ser. O ser-aí como Cura é muito mais um se prevenir, um se pré-ocupar com o sentido de sua existência e o seu horizonte de possibilidades do que consertar algo que já aconteceu. Segundo Marcello (2012):

Dasein se pre-ocupa em relação aos outros, se lançando à percepção de sua finitude que é, também, comum ao co-ser-aí. Uma vez que o ser-aí é um constante poder-ser, a finitude se apresenta como possibilidade de compreensão de um sentido que necessita o cuidado prévio e não apenas reparador de algo já ocorrido (p. 83-84).

Para ilustrar pode-se pensar da seguinte maneira: trazendo o futuro para o presente, antecipando-se de seu vir-a-ser, o ser-aí em seu cotidiano se projeta. Por exemplo, as pessoas, na maioria das vezes, planejam a vida e aonde querem chegar, pensam em aspectos como: a carreira profissional, relações amorosas e familiares, entre outros. Ao longo da vida os seres humanos zelam pelo

sentido da existência antecipando aspectos de suas vidas que estão no futuro como possibilidades de ser.

3 O âmbito da terapia Daseinsanalítica e o existencial da Cura

Até este ponto, a Cura foi analisada a partir de uma perspectiva ontológica, ou seja, como uma estrutura originária de ser-aí. Foram vistos três principais aspectos do existencial da Cura: Primeiramente, no capítulo um foi possível ver que um dos desdobramentos da Cura é a ocupação com o mundo, as coisas ou os instrumentos com que o ser-aí se depara no cotidiano; no segundo capítulo, foi possível aprofundar a compreensão da Cura, na medida em que ela foi pensada como preocupação-com-os-outros, seja uma preocupação que substitui o outro; ou como liberadora que ajuda o outro a cuidar de si. E, por fim, também foi visto o ser do ser-aí como Cura, portanto, o homem como responsável pelo próprio ser, ao longo de sua vida tem como responsabilidade o fato de cuidar de seu por-vir e das possibilidades que ele pode ser. Neste capítulo, o objetivo é discutir a relação entre o existencial da Cura (ontológico) com a prática clínica da *Daseinsanalyse* (ôntico). Faz-se necessário primeiramente tornar mais familiar a clínica daseinsanalítica (3.1), para depois discutir a terapia como um espaço no qual a Cura é privilegiada (3.2).

3.1 A Clínica Daseinsanalítica

Antes de se entrar no objetivo deste capítulo será preciso contar um pouco sobre a história desta prática (3.1.3), e contextualizar como é a clínica (ou a terapia) para a *Daseinsanalyse* (3.1.2), para se compreender o que é esta clínica e, assim, tornar possível relacioná-la com o existencial da Cura.

3.1.3 O início da *Daseinsanalyse*

Este item tem como intenção contextualizar a entrada do método fenomenológico na psicologia, como também mostrar como a *Daseinsanalyse* começou a se desenvolver. Esta contextualização é importante, pois permite ampliarmos e aprofundarmos a compreensão da clínica Daseinsanalítica, entretanto, a discussão desta temática não será alongada, visto que o objetivo deste trabalho não é pesquisar a história da *Daseinsanalyse*.

O método fenomenológico foi, pela primeira vez, empregado no campo da psiquiatria pelo psiquiatra alemão Karl Jaspers (1883-1969). Ao utilizar a metodologia de Edmund Husserl (professor e mestre de Heidegger), Jaspers tinha como principal objetivo estudar a psicopatologia. A partir

de descrições detalhadas e cuidadosas das vivências de seus pacientes, o médico publica em 1913 um tratado denominado de *Psicopatologia Geral* (Cardinalli, 2002; Novaes de Sá, 2006). Percebe-se, então, que quando a fenomenologia foi “importada” para o campo psiquiátrico o objetivo não era desenvolver um método terapêutico, mas sim compreender modos patológicos de funcionamento do homem.

Ludwing Binswanger, psiquiatra suíço, em um primeiro momento também se utiliza das ideias de Husserl. Entretanto, em um segundo momento ele entra em contato com o pensamento de Heidegger (Cardinalli, 2002). Nesse período o exercício da psiquiatria era predominante influenciado pelas ciências naturais. Preocupado com problemas epistemológicos no campo da psiquiatria, Binswanger procurou com a leitura de Heidegger ultrapassar problemáticas como, por exemplo, a dicotomia sujeito (*res-cogitans*) e objeto (*res-extensa*), já que o homem começa a ser visto por ele como ser-no-mundo. Esse horizonte compreensivo, “[...] permitiu que Binswanger elaborasse [...] sua insatisfação com a metodologia científica, herdada das ciências naturais, que se afirmava na psiquiatria” (Novaes de Sá, 2006, p. 331). Binswanger tinha como objetivo desenvolver uma compreensão das vivências dos pacientes a partir das estruturas ontológicas do homem descritas por Heidegger em *Ser e Tempo* (Novaes de Sá, 2006).

Outra contribuição de Binswanger foi o nome *Daseinsanalyse*, que tem como significado: análise do ser-aí (*dasein*). Porém, por questões relacionadas a um diferente entendimento das estruturas ontológicas de *Ser e Tempo*, que aqui não serão aprofundadas, ele acaba abandonando a denominação *Daseinsanalyse* e adota “Fenomenologia antropológica” para a sua perspectiva de trabalho. (Cardinalli, 2002; Novaes de Sá, 2006).

Se Jasper foi primeiro que observou a possibilidade de aplicar o método fenomenológico no estudo da psiquiatria, Binswanger foi quem abriu o caminho para o pensamento heideggeriano. Desse modo, possibilitou estudos no âmbito patológico a partir de um outro método que não o das ciências naturais. “*A compreensão da existência humana elaborada na analítica existencial, em função da ontologia fundamental, e os diversos existenciais nela elaborados serviram de base para uma crítica da tradição médica e psicológica [...]*” (Sebit, 2012, p. 209).

Merdad Boss ao continuar a *Daseinsanalyse* foi quem procurou utilizar as idéias filosóficas de Heidegger de uma maneira mais direcionada para o âmbito terapêutico, para uma compressão clínica, diferentemente de Binswanger.

Boss e Heidegger chegaram a desenvolver uma relação próxima tanto no âmbito profissional, como no pessoal. O que acabou culminando em seminários proferidos pelo filósofo a psiquiatras

que eram colegas e alunos de Merdad Boss. Tais seminários, que posteriormente foram publicados como *Seminários de Zollikon*, ajudaram no pensamento de uma terapia a partir das idéias filosóficas do próprio Heidegger.

A entrada do método fenomenológico na psiquiatria e na psicologia permitiu um novo olhar para os fenômenos estudados por estas áreas. O homem deixa de ser visto a partir de constructos teóricos influenciados pelo método das ciências naturais e pela tradição cartesiana, nos quais se tentava encaixar os homens em teorias explicativas e generalizantes. “*Entre psiquiatras abertos para a fenomenologia, o pensamento de Heidegger passou a repercutir, pois viram nele uma nova possibilidade de compreender seus pacientes*” (Sapienza, 2013, p. 49). Uma nova maneira de se pensar a psicologia é inaugurada. Abre-se, então, um novo horizonte para o trabalho clínico.

3.1.2 Fundamentos da Daseinsanalyse

Com vistas ao objetivo desta pesquisa, é importante compreender a clínica daseinsanalítica, e, para um melhor entendimento dela, é necessário falar sobre as bases dessa prática terapêutica.

A *Daseinsanalyse* não possui uma teoria genérica do “sujeito” na qual tenta explicar os acontecimentos e comportamentos apresentados pelas pessoas. Ao contrário, ela busca compreender o paciente a partir dele mesmo. “*Como proposição fenomenológica, a Daseinsanalyse revela sua especificidade ao priorizar o entendimento do paciente a partir dele mesmo na maneira como ele vive*” (Cardinalli, 2000, p. 12). É a partir da peculiaridade da existência de cada ser-aí que a terapia acontece. Portanto, o foco nessa perspectiva de prática terapêutica é a existência fática de cada paciente, conforme Sapienza (2013): “*o foco do nosso trabalho [trabalho da terapia daseinsanalítica] é a facticidade da existência da pessoa que nos procura no consultório*” (Sapienza, 2013, p. 28).

Poder-se-ia perguntar, então: nessa perspectiva, o foco da terapia é o homem? Não. Diferentemente de uma teoria humanista, a *Daseinsanalyse* tem como prioridade o homem enquanto manifestação de sua abertura originária, ser-no-mundo, ser-com, entre outros existenciais que podem ser destacados em *Ser e Tempo*. “*A Daseinsanalyse veio a priorizar, isso sim, o entendimento e a compreensão do paciente a partir dele mesmo e de suas manifestações enquanto ser-no-mundo; na sua (como) existência*” (Marcello, 2014). Não é o homem puro e isolado que é o objetivo do trabalho na terapia, mas sim ele enquanto existência.

Concebemos que o que temos diante de nós é uma existência, ou seja, nada mais e nada menos do que aquilo que caracteriza o ser daquele ente chamado homem. Em nossa concepção

podemos dispensar o conceito de psiquismo, mas não há como ignorar que ali, diante de nós, alguém existe (Sapienza, 2013, p. 17).

Este aspecto diferencia a *Daseinsanalyse* das outras teorias, na realidade, mais do que isso pois, segundo a autora (2013), a *Daseinsanalyse* não é uma teoria psicológica porque não há a tentativa de se criar uma psicologia sobre a existência, como não existe a tentativa de se teorizar sobre o paciente ou o seu aparelho psíquico. Também se deve considerar que o alicerce das diferentes linhas teóricas de psicologias e dessa prática são epistemologicamente diferentes: a proveniência da *Daseinsanalyse* “[...] é de um modo de pensar para o qual existir é ser-no-mundo. Partir dessa concepção heideggeriana de ser-no-mundo significa partir de algo totalmente diferente do que [...] tem sido o fundamento filosófico e epistemológico das teorias psicológicas” (Sapienza, 2013, p. 29).

Para se acessar a existência de cada pessoa nos atendimentos, é recomendável que o terapeuta daseinsanalítico suspenda os seus conhecimentos oriundos de teorias psicológicas, como também valores morais. De acordo com Cardinalli (2012), Boss “propõe que o psicoterapeuta dispense, em sua compreensão clínica, as teorias explicativas, no caso a metapsicologia, e procure na situação de atendimento [...] a compreensão imediata daquilo que aparece” (Cardinalli, 2012, p. 72). Isso possibilita conhecer e compreender o paciente a partir das experiências concretas e singulares dele mesmo e não de teorias gerais. Teorias que até podem dizer algo a respeito do homem; porém, não diz especificamente a respeito da pessoa que se encontra com o terapeuta. Portanto, enquanto as teorias tradicionais da psicologia, “[...] quer encaixar o particular do paciente no geral da teoria” (Sapienza, 2013, p. 16), a *Daseinsanalyse* adota uma postura diferente, nessa prática se procura “[...] fazer o caminho oposto: nós nos despreocupamos com o geral da teoria e vamos em busca da diferença peculiar que identifica aquele paciente” (Sapienza, 2013, p. 16).

Ora, a compreensão da existência como ser-no-mundo, ser-com etc. não seria algo que também deveria ser suspenso?

Heidegger (2012) descreveu estruturas originárias do homem que são possibilidades de ser, mas como cada ser-aí concretiza tais possibilidades é diferente. Então, se “[...] compreende o existir humano como Dasein [ser-aí] — isto é, como abertura, ser-no-mundo, ser-com-o-outro, espacialidade, temporalidade, corporiedade etc. — e o existir concreto de um Dasein [ser-aí] específico segundo seus modos de ser” (Cardinalli, 2012, p. 83). O terapeuta ao atender não busca uma teoria para entender o seu paciente, mas têm a intenção de tentar compreender como o ser-aí, que está em seu consultório, concretiza suas possibilidades — que são ontológicas — em seu cotidiano.

Não se pode esquecer que ser-aí é ôntico-ontológico. Portanto, respondendo à questão, os atendimentos buscam compreender as experiências do dia-a-dia dos pacientes, isto é, o trabalho se dá em um âmbito ôntico; embora, sempre se tenha em vista a ontologia fundamental do ser-aí descrita por Heidegger. De acordo com Sapienza (2013), o filósofo se detém à análise do ser-aí enquanto ente quem tem o ser como questão e “*a partir daí, [...] podemos compreender os caracteres básicos da existência, os existenciais. Esses servem de referência para a nossa compreensão de quem é, ontologicamente, o nosso paciente*” (p. 49). Enquanto teorias psicológicas fecham a compreensão do ser-aí, a ontologia fundamental permite perceber o homem como possibilidades de poder ser.

Observa-se, assim, que na prática clínica daseinsanalítica o terapeuta, a partir da suspensão de teorias e julgamentos prévios, tenta ter uma postura de escuta e abertura em relação ao seu paciente para, desse modo, acessar o outro a partir dele mesmo. “*Conhecer é algo mais fundamental do que coletar e elaborar dados e informações. Para conhecer o outro [...] precisamos aproximá-lo, não no sentido espacial, mas no da familiaridade*” (Spanoudis, 1977, p. 78). Conhecer o outro não para tentar explicá-lo, mas para compreendê-lo.

A diferença entre explicação e compreensão é um aspecto importante para a terapia daseinsanalítica. Dilthey (1883-1911), segundo Bueno (2012), separa as ciências em naturais e humanas. As primeiras teriam o intuito de explicar os fenômenos que estudam através de um plano lógico racional, evidenciando uma cadeia de causas e efeitos. Diferentemente, as ciências humanas visam compreender o sentido dos fenômenos que estudam:

Os fenômenos das ciências humanas não possuem por detrás de si nenhuma forma universal absoluta, nenhuma essência intrínseca que permita sua captação, mas as coisas elas mesmas seriam compreensíveis a partir do sentido que estas apresentam na facticidade da história humana, que se dá diariamente por meio da vivência do mundo ao redor. (Bueno, 2012, p. 26)

Desse modo, a intenção na clínica não se encontra na explicação, isto é, não é chegar a uma cadeia de causa e efeito para tentar explicar o paciente. Ao contrário, busca-se compreender a totalidade da existência fáctica daquele indivíduo que se encontra no consultório querendo realizar terapia. Com isso também se implica que nas ciências que estudam o homem, diferentemente das que estudam a natureza, a motivação é mais adequada do que a causalidade. Heidegger (2001; 2009) afirma que a causalidade segue regras e faz parte das ciências que estudam a natureza. Já o motivo, diferentemente, não determina como o homem deve agir, mas solicita o homem a agir, portanto, há um certo grau de liberdade: “*o motivo faz surgir o livre arbítrio; ele não o limita. O motivo não*

obriga. A pessoa não é obrigada, é livre. Ele me solicita fazer algo” (Heidegger, 2009, p. 52). Boss (1997) diz que o vento ao fechar uma janela não a compreende como algo que tem a possibilidade de ser fechada, por outro lado, uma pessoa já compreende a janela como algo que pode ser fechada, se este indivíduo, por exemplo, estiver incomodado com o barulho de crianças brincando e o estão atrapalhando no seu estudo. A janela fechada pelo vento pode ser explicada através de uma relação de causa e efeito; mas a ação da pessoa fechar a janela não, pois ela não é obrigada a fechá-la, se escolhe fechar somente se o barulho estiver incomodando. Nas palavras do autor (1997): “*o motivo é o barulho das crianças, mas para que este seja um motivo é preciso que eu perceba o barulho como algo que perturba*” (Boss, 1979, p. 16). O ser-aí pode ver sentido ou não em fechar a janela, pode estar frio, quente, chovendo ou sol, e etc., já os entes que não são seres-aí não têm a possibilidade de ver sentido ou não em se fechar a janela.

É necessário ressaltar que *compreensão (Verstehen)* no pensamento heideggeriano possui um sentido diferente do que é comumente usado. Para Heidegger (2012) a compreensão é uma estrutura ontológica que abre para o ser-aí suas possibilidades de ser em seu ser-no-mundo, como se vê no seguinte trecho: “*o entender [compreensão]²⁰ como abrir abrange sempre o todo da constituição-fundamental do ser-no-mundo. Como poder-ser, o ser-em é cada vez poder-ser-no-mundo*” (Heidegger, 2012, p. 411). A *interpretação (Auslegung)*, para Heidegger (2012), funda-se na estrutura ontológica da compreensão. Diferentemente do que normalmente se pensa, interpretar não é atribuir significados ou valores sobre os entes. Interpretar, na realidade, é desvelar a articulação de *sentido*: “*denominamos sentido o que é articulável no abrir que entende. O conceito de sentido compreende o arcabouço formal do que pertence necessariamente ao articulável pela interpretação entendedora [que compreende]*” (Heidegger, 2012, p.429). Assim sendo, na clínica o terapeuta ao tentar compreender e interpretar as falas do paciente tenta chegar ao sentido da existência fática do seu paciente, de tal maneira que, ao se devolver o sentido para o indivíduo no consultório, ele “[...] *se torne mais transparente para si mesmo em seu ser. Pois é o seu ser que está em jogo, é pelo sentido de sua vida que ele pergunta*” (Sapienza, 2013, p. 28).

Outro aspecto importante é que a terapia se dá através da linguagem. Segundo Cardinalli (2000), a clínica daseinsanalítica habitualmente acontece através da comunicação verbal, não usando, na maior parte das vezes, outros recursos como massagens, relaxamentos, dramatizações e etc. — no entanto, essas outras formas de expressão não são menos validas do que o verbal, e elas não

²⁰ Fausto Castilho traduz *Verstehen* por entender. No presente trabalho se optou por utilizar a tradução por compreensão.

devem ser menosprezadas. “[...] *É pela linguagem que terapeuta e paciente se engajam na psicoterapia*” (Canello, 1991, p. 15).

De acordo com Duarte (2005), a linguagem no pensamento heideggeriano não é pensada como um instrumento que o homem possui para poder, por meios de sinais, comunicar mensagens. O ser-aí, enquanto ser-no-mundo e ser-com-os-outros, pelo discurso (*Die Rede*) articula sentidos e significados. A linguagem é fundamentada pela abertura, o *aí* do ser-aí:

Em *Ser e Tempo*, Heidegger já argumenta que a base fundamental da linguagem não se encontra na lógica nem na gramática, e muito menos nas potencialidades do aparelho fonador do animal racional, mas radica na constituição existencial do ser-aí, isto é, na abertura do ser-no-mundo (Duarte, 2005, pp. 134-135, grifo nosso).

Ainda segundo Duarte (2005), ao refletir sobre o discurso como base existencial da linguagem, Heidegger o pensa como uma estrutura existencial-ontológica do ser-aí, portanto, como algo originário. O homem não possui a linguagem, todavia, é por ela que a existência é possibilitada:

Em linhas gerais, trata-se da diferença entre pensar o homem como o ente que “tem” linguagem, no sentido de ser ele possuidor da capacidade de falar, e a concepção ontológica que pensa o homem como “sendo” por meio da linguagem, concepção que permite entender a linguagem não apenas como veículo de transmissão de informações, mas como o modo no qual se manifesta o próprio existir humano (Duarte, 2005, p. 131).

Assim, pode-se dizer que pela palavra é como o terapeuta, conjuntamente ao seu paciente, pode acessar a manifestação da existência, visto que, para Heidegger (2012), é no *discurso (rede)* que o ser-com-o-outro pode ser partilhado. O mundo é compartilhado com os co-seres-aí ao se discursar. Em outras palavras, acessa-se o mundo dos outros, inclusive do paciente, através da linguagem, é ela que permite o entendimento da trama de sentidos e significações do mundo do outro.

É importante ressaltar que para Heidegger (2012) é a totalidade de sentido que acede à palavra, e não o contrário, isto é, as palavras não contêm em si o que significam. Para Cardinalli (2000):

Nesta perspectiva, as palavras não são entendidas como dotadas de significado em si. Pois é da significação que brotam as palavras e não é o ser humano isolado que atribui os significados a tudo que está à sua volta, nem o mundo externo que determina a significação das coisas. É no entre o homem e o mundo [...] que se articula como uma trama significativa, onde se situa o viver e o falar humano” (p. 15)

Também é importante notar que o *escutar* e o *silêncio* somente são possíveis enquanto manifestações do discurso. Somente a partir do escutar que é possível se compreender o discurso; e o

escutar somente é possível a partir do silêncio. Quando ouvimos o discursar de alguém não escutamos simplesmente conjuntos de ruídos, mas sim o que eles significam. Dito de outro modo, quando uma pessoa fala, entende-se o sentido que ela quer expressar e não palavras isoladas, outro exemplo: ao escutar barulho de água em uma trilha penso no meu destino que é a cachoeira, e não em um ruído isolado do mundo; “*é preciso uma atitude já muito artificial e complicada para ‘ouvir’ um ‘barulho puro’*” (Heidegger, 2012, p. 461). É importante que o terapeuta saiba escutar, e que ele esteja disponível para esta escuta do seu paciente, pois “*é na escuta em sentido próprio, que pressupõe o silêncio atencioso [...] bem como se abre de maneira mais própria ao outro, compreendendo-o [...] enquanto o outro ser-aí que ele é*” (Duarte, 2005, pp. 140-141). Para mostrar a importância do falar, do ouvir e do silenciar no processo terapêutico destaca-se este trecho de Sapienza (2004):

[no processo terapêutico das análises] o que se faz é ouvir e falar? Mas, então, é só uma conversa! É mesmo só uma conversa, muito especial, em que se exercita o essencial do conversar: ouvir, falar, silenciar. E olhe que isto não é fácil! Não é fácil ouvir uma coisa até o fim, sem ficar interrompendo, sem querer antecipar o que outro pretende falar; não é fácil achar a linguagem apropriada ao falar; não é fácil silenciar nem suportar o silêncio (p. 46).

3.2 Vínculo e sentido: o processo do encontro terapêutico

Para se ouvir, para se falar, para se compreender é necessário o outro. Tem que haver um encontro entre, pelo menos, duas pessoas para possibilitar o processo clínico. Dizer que para a terapia acontecer se precisa de um terapeuta e um paciente pode parecer óbvio, mas essa relação é fundamental para o processo e ela necessita de um aprofundamento (3.2.1). Isso nos levará para a terapia como o lugar que prioriza o zelo pelo sentido (3.2.2).

3.2.1 A relação terapeuta-paciente

Primeiramente, é importante refletir sobre a palavra relação. Segundo Cytrynowicz (1997b): “*A origem da palavra RELAÇÃO — o verbo latino FERRO, FERRE — o que significa **levar diante de si** nos alerta para a condição fundamental da terapia que é o aproximar*” (p. 37). Quando alguém se relaciona com outra pessoa, ambas se aproximam uma da outra, isto é, para se existir uma relação é necessário conhecer alguém, se aproximar dele, e entrar em contato com ele. Deve-se colocar que a relação no contexto clínico não é algo que se deve procurar objetividade. Mesmo se alguém fosse à procura de tal, dificilmente encontraria, pois por mais que se tente ter uma relação neutra com o

outro, o terapeuta já se encontra envolvido com a pessoa em seu consultório, ambos já se afetam. *“Psicoterapia é um acontecimento onde estão envolvidos duas pessoas. Justamente por este envolvimento, elas não se encontram à distancia necessária para a constituição da objetividade”* (Canello, 1991, p. 16).

Como foi visto no item 1.5 do primeiro capítulo, o ser-aí é ser-com-os-outros. O homem já se encontra em um mundo, e o compartilha com os seres-aí que co-habitam o mundo com ele. Somente porque o ser-com é uma estrutura ontológica-existencial é que a relação terapeuta-paciente pode acontecer. Na realidade, todas as relações concretas do cotidiano somente se realizam, pois o ser-aí é coexistente. É importante ressaltar que o encontro que acontece na terapia não é ontológico, mas sim ôntico-ontológico, ou seja, ela é uma concretização ôntica de uma possibilidade ontológica. *“[...] Podemos dizer que a terapia, de imediato, é um modo existencial da preocupação com o outro se dar no mundo”* (Jardim, 2003, p. 23).

O ser-aí, como foi visto no primeiro item do segundo capítulo, encontra-se preocupando-se com os outros, isto é, o modo como o homem interage com os seus pares no dia-a-dia é a preocupação. O que intermedia a relação entre os co-seres-aí é a Cura enquanto preocupação-com-os-outros. Portanto, quando uma pessoa está em contato com outra, são exercidas nesta relação formas ônticas da Cura, sejam estas formas cuidadosas ou de descuidos, e negligências. Dito com outras palavras, em qualquer forma de relação a Cura já esta incluída, o ser-aí sempre se encontra preocupando-se ou não-preocupando-se (que também é uma modo possível da Cura) do outro. Ora, se qualquer relação já é cuidado, a terapia também é! Quando o terapeuta se relaciona com o seu paciente, a preocupação já se encontra presente. Mas como se dá a relação terapeuta-paciente? Como a preocupação deve ser exercida?

Existem diversas maneiras de como o modo de se relacionar com os outros pode ser concretizado no cotidiano. Como foi visto no item 2.1, Heidegger (2012) descreve dois modos básicos da preocupação-com-o-outro entre os quais as relações diárias podem ser dar: a preocupação-com-o-outro dominadora e a libertadora. É preciso considerar que na dominadora é renegado ao outro a responsabilidade pelo ter-que-ser; e na libertadora o outro é percebido como responsável pela sua existência, pelo seu ser. A terapia encontra-se dentro da preocupação dominadora, ou da preocupação libertadora?

Ora, não é tarefa da terapia dar respostas ou ditar o modo de ser das pessoas que a procuram, de tal modo que a preocupação que é exercida na clínica se encontra dentro do âmbito da libertadora e não da dominadora. No processo clínico, o terapeuta deve pressupor o outro como capaz de ser

responsável pela própria vida, como também responsável pela escolha dos caminhos que quer seguir. De tal maneira que o paciente seja livre para fazer as próprias decisões e ser quem ele é. Não cabe ao terapeuta retirar a Cura (a responsabilidade do ser-aí com o próprio ser) do paciente, todavia, cabe restituir a Cura “[...] *propriamente como tal. Essa preocupação-com que concerne em essência à preocupação [Cura] 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 [Cura] e a ser tornar livre para ela*” (Heidegger, 2012, p. 353, grifo nosso). Heidegger, filósofo, não tinha como objetivo escrever sobre a relação terapeuta-paciente, no entanto, a citação anterior demonstra como tal relação deveria ocorrer.

Heidegger (2012) observa que ser-si-mesmo-próprio refere-se ao ser-aí enquanto aquele que decide e que se apropria de uma escolha, ou seja, aquele que toma para si a responsabilidade sobre si-mesmo. Se cada um é responsável pela própria existência não é tarefa da terapia tirar esta responsabilidade do paciente. É importante perceber que o que se encontra em questão no processo clínico é a existência do paciente, não a do terapeuta. E não há como ele se responsabilizar pela existência da pessoa que o procura, é o paciente quem sabe mais sobre a própria vida e não o clínico.

Segundo Pompéia (2000), um equívoco feito a respeito da terapia é que ela seria o lugar no qual as pessoas aprenderiam valores e normas, além de receberem dicas de como resolver problemas complicados; todavia, se a terapia acontecesse para tal fim ela estaria dentro do âmbito da preocupação dominante. Assim sendo, o terapeuta não pode ser visto como detentor do conhecimento nem como aquele que sabe, pelo contrário, “[...] *talvez o elemento mais fundamental do trabalho de um terapeuta consista [...] no fato de que ele ‘não sabe’*” (Pompéia, 2000, p. 21), a terapia não é o local onde se prescreve como alguém deve se comportar, de acordo a uma norma ou um saber, mas é onde a pessoa tem a possibilidade de aproximar de si mesma. A primeira vista colocar que o mais fundamental do clínico é o “não saber” pode parecer estranho. Contudo, principalmente “*não é o terapeuta quem deve indicar o que é o próprio de cada paciente [...]*” (Cytrynowicz, 1997a, p. 69), mas o paciente ele mesmo.

Se o terapeuta possuir uma atitude na qual ele ache que sabe como resolver os problemas das outras pessoas, pode acabar tentando dar resoluções e respostas para o seu paciente, e assim, possivelmente, criar uma relação de dependência com os seus pacientes, que sempre irão à ele na busca solucionar o que fazer, o que ser e como ser. Desse modo, o outro deixaria de ser responsável pelo seu vir-a-ser porque ele é, de certa forma, substituído pela pessoa que tenta ajudá-lo. O paciente é impedido de ser quem ele é. Muitas vezes os pacientes podem ir à terapia na busca de de-

terminações e repostas prontas — mesmo que não percebam isso —, enquanto, na realidade, é necessário levar os pacientes para um movimento no qual eles consigam se responsabilizar e cuidar do próprio horizonte de possibilidades. O terapeuta deve mostrar ao paciente como ele está sendo e, assim, ampliar o horizonte de possibilidades daquele indivíduo, possibilidades que talvez ele não tinha percebido. No entanto, essas novas possibilidades que são abertas não necessariamente serão escolhidas pelo paciente, talvez ele decida permanecer em seu modo de ser antigo.

Na relação terapeuta-paciente é importante que a formação de vínculo aconteça. Para isso, é importante a confiança. Mas o que é confiar? Segundo Canello (1991), confiar (co-fiar) é seguir junto o mesmo fio, de tal modo que “*assim confia: seguindo, no correr do tempo, o discurso do outro. Participando, a seu modo, da trama que as palavras vão tecendo. Ouvindo muito, às vezes falando com o paciente*” (Canello, 1991, p. 43). De certa forma, na confiança, o outro ganha presença através do discurso. Com visão semelhante, Pompéia (2004) afirma que uma das vertentes para se caracterizar a confiança é o acolhimento, o terapeuta a partir de uma disposição afetiva de confiança para com o seu paciente permite um espaço no qual o outro pode ser abrigado.

Percebe-se, então, que a Cura já esta presente na relação entre terapeuta e paciente. Esta forma de se relacionar (a preocupação libertadora) com o paciente permite, portanto, um espaço de acolhimento onde o outro pode ser recebido, possibilitando o desvelamento dos sentidos da existência daquele que “pró-cura” a terapia.

3.2.2 A terapia como dedicação ao sentido

Nesse item do trabalho, procura-se desenvolver uma reflexão a respeito da relação entre existencial da Cura com o sentido na terapia. Para isso, primeiramente, buscar-se-á compreender como o sentido se relaciona como a terapia, e entender o que sentido quer dizer. Depois, será realizada uma discussão sobre a Cura, o sentido e a terapia.

Pompéia (2000) no texto *Uma caracterização da psicoterapia*, afirma que: “[...] **terapia é a procura, via poiesis, pela verdade que liberta para a dedicação ao sentido**” (p. 29). Para se entender como o sentido se relaciona com a terapia se optou, como fio condutor, seguir o caminho empreendido pelo autor (2000) nesse artigo. Assim sendo, é necessário se deter em cada elemento de tal assertiva, que são: *terapia é a procura; via poiesis; verdade que liberta; dedicação ao sentido*.

Para o autor (2000) *a terapia é procura*, ou seja, ela é pró-cura, pois é o lugar voltado para o cuidado; “[...] *uma vez que, no latim cura tem o significado de cuidar*” (Pompéia, 2000, p. 21).

Desse modo, quando se pensa em tratamento, a partir da perspectiva da *Daseinsanalyse*, não se deve compreendê-lo como “curar” no sentido médico. Em outras palavras, o entendimento de “cura” deve ser diferente do remediar uma doença ou um sintoma na tentativa de eliminá-los, todavia, a clínica deve ser pensada como “[...] *o exercício do cuidado*” (Pompéia, 2005, p. 35). Tal cura, ou tal cuidado, na prática clínica é uma possibilidade ôntica do existencial da Cura. Na terapia ao se cuidar do paciente — a partir de um modo da preocupação libertadora — o terapeuta se encontra exercendo uma das possibilidades de tal existencial como forma de ajudar a pessoa que o busca.

Também foi afirmado que esse cuidado acontece é *via poiesis*. Mas, o que tal afirmação quer dizer? Para Pompéia (2000), isso quer dizer que o modo pelo qual a terapia ocorre é pela (via) linguagem, como foi visto anteriormente²¹. No entanto, por que o autor (2000) utiliza *poiesis* e não linguagem para mostrar o modo que a clínica da *Daseinsanalyse* ocorre? Isso dá porque tal palavra, de origem grega, faz referência a um produzir que leva à luz o fenômeno: “*É poiesis, seja o que acontece na natureza, seja na obra do artesão [...]. Poiesis leva do oculto para o des-ocultamento*” (Pompéia, 2000, p. 22). Pela linguagem é possível se chegar ao des-ocultamento, isto é, à verdade.

Portanto, o que se procura via linguagem é a *verdade*. É importante mostrar que a verdade no pensamento heideggeriano possui um sentido diferente do que foi usado normalmente pela tradição metafísica. De acordo com Heidegger (2012), tradicionalmente, verdade quer dizer adequação do discurso com fatos que acontecerem, ou seja, uma concordância entre o dito e o fato; por exemplo: “a parede é azul” se essa afirmação corresponder com a real cor da parede, tal afirmação seria verdadeira; já se a parede fosse vermelha, tal afirmação não seria verdadeira porque a frase não estaria adequada à realidade. Diferentemente desse pensamento tradicional, verdade aqui é entendida como algo mais originário. Para o filósofo (2012), verdade é pensada como *aletheia* (*ἀλήθεια*):

Verdade significa, portanto, desvelamento; os gregos, esses seres que filosofaram apaixonadamente, têm no conceito daquilo que é tido como o maximamente positivo e como bem supremo, isto é, no conceito de verdade, uma determinação negativa, um a-privativo. Se esse roubo pertence ao conceito de verdade, então isso quer dizer que o ente, antes de mais nada, precisa ser arrancado do velamento, ou que dele, do ente, seu velamento precisa ser tomado (Heidegger, 2009b, p. 82).

²¹ Ver item 2.1.2.

O *a* (ἀ) de *a-letheia* (ἀ-λήθεια) tem como sentido uma negação, ou uma privação, já o *letheia* (λήθεια) vêm de *lethe* que significa esquecido, ou esquecimento (Inwood, 1999). Entende-se, então, *aletheia* como tirar algo do esquecimento, ou o não-esquecimento. Portanto, verdade é aquilo que não se encontra velado. Em outras palavras, a verdade tira o ente da ocultação, coloca-o à luz. Segundo Heidegger (2008), verdade e liberdade se encontram relacionadas²². Mas na clínica como ambos (verdade e liberdade) se encontram?

Para Pompéia (2000), na terapia a *verdade pode libertar* o paciente de algo que coloca seu existir em alguma determinada privação: “*reencontramos a idéia da verdade como libertadora, no momento em que a psicoterapia nasce, no seguinte enunciado: A descoberta da verdade liberta o paciente do jugo do sintoma*” (p. 25).

Antes de se continuar a discussão a respeito da verdade e liberdade na terapia é necessário abrir um parênteses, para esclarecer o conceito de enfermidade. A doença, na *Daseinsanalyse*, é vista como uma privação de liberdade; nas palavras de Heidegger (2009): “*a doença é um fenômeno de privação. Toda privação indica a co-pertinência essencial de algo a quem falta algo, que carece ou necessita algo*” (p. 79). Enquanto enfermo, a abertura do ser-aí se encontra, de certa forma ou de outra, restrita. As possibilidades de poder ser se encontram limitadas. Pode-se pensar em uma pessoa com transtorno obsessivo compulsivo, após um pensamento obsessivo de morte iminente, tal pessoa só vê como possibilidade, por exemplo, lavar as mãos realizando um determinado ritual. Por mais que o pensamento dessa pessoa não tenha fundamento algum e que ele não irá se concretizar, a única possibilidade que, naquele momento, tem sentido para ela é o de realizar o seu ritual. Assim sendo, a pessoa desse exemplo se encontra privada de realizar a própria existência com maior liberdade. Pode-se pensar em um outro exemplo: quando alguém quebra um dos braços ela se encontra privada de usá-lo, portanto, sua liberdade de usar o seu corpo está reduzida. Então, “[...] *o estar doente é caracterizado pelo prejuízo na habilidade de realização das possibilidades, e que com tal prejuízo ocorre a interferência direta na liberdade do ser humano para realizar suas concretas possibilidades [...]*” (Cardinalli, 2012, p. 99).

A terapia tem como um dos seus objetivos ajudar o paciente a recuperar a liberdade que se encontra prejudicada pela enfermidade. Desse modo, “[...] *terapeuta e paciente buscam juntos alguma forma de verdade que possa colocar o paciente outra vez em liberdade; liberdade que foi perdida pela doença, pela neurose, pela angústia ou pela culpa e que ao ser reinstaurada,*

²² Este tema não será aprofundado neste trabalho de conclusão de curso, para um maior aprofundamento entre verdade e liberdade, a partir do pensamento heideggeriano, ver: *A essência da Verdade* de Heidegger (2008).

liberta” (Pompéia, 2000, p. 26). A partir da verdade existe a possibilidade do paciente se tornar mais livre para realizar a sua existência — ressalva-se que devolver a liberdade não necessariamente consiste em eliminar as limitações que uma doença pode trazer, mas sim em como lidar com essas restrições, tentando mostrar ao paciente outras possibilidades que estão abertas à ele, contudo, ele não as enxerga. Mas, também existe um outro modo de liberdade no processo terapêutico.

Até este momento, a liberdade foi vista como a não privação, entretanto, é importante ressaltar que não há somente tal forma de liberdade. Segundo Inwood (1999), a liberdade²³ para Heidegger pode ser negativa ou positiva — positivo e negativo, não devem ser pensados, respectivamente, como bom e ruim. Na liberdade negativa, algo que privava alguém é retirado e, assim, permitindo maior liberdade, ou seja, a pessoa se livre *de* algo; um exemplo seria retirar as algemas de um prisioneiro, que com tal ação tem como agir mais livremente. Já na liberdade positiva, o ser-á não se encontra simplesmente livre de algo, mas sim livre *para* algo; por exemplo, alguém é livre para praticar um culto religioso, para realizar uma determinada atividade e etc. . Todavia, a liberdade negativa não possui muita utilidade sem a liberdade positiva, pois não adianta de nada ser livre de algemas e correntes se a pessoa não realizar as diversas atividades que poderia no cotidiano (Inwood, 1999). A terapia não tem somente como função a liberdade negativa (retirar a privação do ser-á frente à doença, por exemplo), como também visa restaurar a liberdade positiva, possibilitando que o paciente possa se dedicar ao sentido.²⁴

Chega-se, portanto ao último elemento da frase do Pompéia (2000) que está sendo analisada: *a dedicação ao sentido*. Primeiramente, deve-se esclarecer como a palavra sentido é compreendida dentro do contexto clínico daseinsanalítico. Ou seja, o que se quer dizer com tal termo?

Sentido é, neste trabalho, compreendido como um para quê, um propósito, e não como sinônimo de significado. Tal termo deve ser entendido do mesmo modo quando ele é empregado para expressar direção. Ora, quando alguém pergunta: “onde fica a Estação da Luz?”, responde-se que ela fica em um determinado sentido, em uma determinada direção. “*Tomamos [...] o termo sentido não como expressão sinônima de significação. Sentido é, para nós, o mesmo que destino, rumo, a direção do existir*” (Critelli, 2007, p. 57). Deste modo, na clínica daseinsanalítica, sentido é visto como o propósito, o sentido que o paciente quer dar a sua existência, isto é, a direção na qual a pessoa quer seguir em sua vida, os rumos que quer tomar, o destino que chegar. O propósito não pode ser dado, pois o ser-á é quem deve descobri-lo, trata-se aqui do propósito da sua própria existência.

²³ Para um maior aprofundamento na noção de liberdade no pensamento heideggeriano, ver Inwood (1999) p. 74.

²⁴ Ambas possuem igual importância dentro do processo clínico da *Daseinsanalyse*.

Propósito vem do termo latim *proponere*, o prefixo *pro* significa “à frente”, já o termo *ponere* tem como significado “colocar, por”. Portanto, tal termo significa “por à frente”. Propósito é antecipar-se, o ser-aí coloca à frente o projeto de seu existir, dando para tal uma direção — percebe-se aí uma relação com o existencial da Cura que, como foi visto no capítulo dois, é caracterizado por um antecipar-se do que está por vir.

Para ilustrar a concepção do sentido como propósito, será usada a produção cinematográfica do ano de dois mil e onze, *A Invenção de Hugo Cabret (Hugo)*, do diretor Martin Scorsese — e que foi baseado no livro, de mesmo título, do escritor norte americano Brian Selznick. Tal produção se passa durante a década de trinta do século XX. O filme é centrado na história do garoto de doze anos de idade, Hugo Cabret. O protagonista, após a morte de seu pai vai viver com o seu tio em uma estação de trem em Paris. Hugo ajuda na manutenção dos relógios da estação. Seu pai havia lhe ensinado a mexer e consertar objetos mecânicos, como os tais objetos que marcam as horas. A história desse garoto cruza com a do dono de uma loja de brinquedos (localizada na mesma estação de trem), que se descobre ser um dos primeiros cineastas, Georges Méliès²⁵ e sua sobrinha Isabelle. O personagem Georges (que tinha como profissão criar filmes), durante a primeira guerra mundial, teve que vender o seu estúdio de cinema, pois não conseguia mantê-lo, já que o interesse pelos filmes foi perdido no período da guerra; também por questões financeiras Méliès teve que vender as películas de seus filmes para fabricantes de sapatos. Georges Méliès, amargurado com perda de seu estúdio e com a destruição da guerra, tenta se esquecer de seu passado brilhante como cineasta. É mostrado no filme que ao tentar negar o passado e se recusar a lembrá-lo, sua existência se torna restrita, de certa forma ele deixa de enxergar outros rumos, outros sentidos tão vigorosos quanto aquele que ele havia perdido. Georges se tornou uma pessoa amarga triste e infeliz. Aparentemente Georges tem agora como propósito de vida cuidar da loja de brinquedos, contudo, não parece ser feliz com isso. Hugo e Isabelle, ao descobrirem o passado do *papa* Geroges²⁶, tentam ajudá-lo a retomar o sentido pela vida. No filme, encontra-se o seguinte diálogo, que mostra o que se quer aproximar a respeito do sentido, propósito:

Hugo Cabret: O Monsieur Labisse [um livreiro que têm um loja de livros na estação de trem] me deu um livro outro dia.

Isabelle: Ele vive fazendo isso: “mandado livros para um bom lar” [...].

²⁵ Por mais que o filme em questão se trata de uma obra de ficção, Georges Méliès (1861-1938) realmente existiu, e muitos dos fatos que foram mostrados no filme são inspirados em fatos biográficos do vida do produtor de cinema.

²⁶ Como o chamavam no filme.

Hugo Cabret: Ele tem um... propósito.

Isabelle: Como assim?

Hugo Cabret: Tudo tem um propósito. Até as máquinas. Os relógios dizem as horas. Os trens levam a lugares. Elas fazem o que foram feitas para fazer. Como o Monsieur Labisse.

Por isso máquinas quebradas me deixam tão triste. Tais não podem realizar a função para que foram feitas. Talvez seja o mesmo com as pessoas. Se você perde o seu propósito é como se você estivesse quebrado.

Isabelle: Como o papa Geroges.

Hugo Cabret: Quem sabe consertamos ele.

Nesse diálogo temos um belo exemplo do entendimento do sentido como propósito. Hugo consegue perceber a importância que o sentido tem para a vida dos seres humanos, pois é a partir dele que as pessoas fazem escolhas, realizam opções, tomam um rumo. Sem o sentido ou sem o propósito o homem pode perder a sua direção, ou mesmo sua vontade de viver; como acontece com o personagem Georges Méliès que, após parar de produzir seus filmes, parece ter perdido o seu sentido, tornando-se alguém que não tem vitalidade. Nas palavras das crianças, ele se encontra quebrado; todavia, esta quebra não deve ser entendida como o quebrado de um ente do interior-do-mundo, mas sim como uma falta de Méliès com o próprio ser, isto é, uma falta dele com a sua existência. Para ele falta sentido, um propósito.

Hugo e Isabelle, ao mostrarem o curta metragem *Viagem à lua (Le voyage dans la lune)* (1902) do próprio Méliès, ajudam-no a se desvincular do sofrimento que os acontecimentos de seu passado, como a guerra e a venda do seu estúdio, causava-lhe. Além disso, lembram-no sobre os bons momentos que tivera fazendo seus filmes. Dessa forma, possibilitam, portanto, que Georges Méliès pudesse se dedicar a um sentido que ele havia esquecido, o de fazer cinema. Após a ajuda dos garotos, a mudança na fisionomia e da maneira do personagem se comportar é visível. Percebe-se que Méliès se liberta de um modo restrito de olhar para o seu passado, tal modo que o privava de viver de forma mais livre (liberdade negativa); como também o liberta para a dedicação a um novo sentido (liberdade positiva), pois ele volta a se envolver na arte de fazer cinema. Portanto, o horizonte de possibilidades do personagem foi ampliado, ele pode escolher se dedicar a novos caminhos; tais caminhos que antes não lhe foram apresentados como possibilidade, já que se encontrava preso na tentativa de *superar* o seu passado.

Deve-se fazer uma importante ressalva a respeito da palavra *superar* que muitas vezes é usada no campo da psicologia e terapia. “*A superação, assim vista, visa deixar para trás aquilo que já foi pensado, [...] superando-o*” (Colpo, 2007, p. 34), isto é, uma tentativa de esquecimento, contudo, como é possível alguém se esquecer de algo de seu passado, que faz parte de sua história e de

quem ela foi e está sendo? Não é. Ao se abordarem acontecimentos passados, dentro do processo clínico, deve-se trabalhar na tentativa de o paciente re-significar esses acontecimentos, e não negá-los. Então, quando Hugo e sua amiga ajudam Geroges Méliès, eles não o ajudam a esquecer o que o cineasta não queria mais lembrar. Eles o ajudam, na realidade, a relembrar o seu passado e a re-significar a sua história passada, possibilitando a ele continuar construindo sua história presente e futura, mas isso dentro de uma totalidade:

A tarefa da terapia daseinsanalítica é libertar o paciente para a sua tarefa de se aproximar de sua história. Assim, ela não cura, naquele sentido de eliminar um mal; ela trata o paciente, com o propósito de ampliar a liberdade dele para que ele possa fazer a sua própria história. Não o passado, não o presente, não o futuro, não a conduta, não o sintoma, mas a totalidade de sua história [...] (Pompéia, 2005, p. 42)

É possível realizar um paralelo entre o que Hugo e Isabelle fizeram e a terapia. No processo clínico, o terapeuta ajuda o seu paciente a se libertar de um modo de ele existir, que, na maior parte das vezes, está limitado, como por exemplo, ultrapassar um acontecimento do passado (como no caso de Georges Méliès). Após essa liberdade ser restituída ao paciente, é como se um “nada” fosse aberto, porque os sentidos que ele tinha são perdidos. Daí decorre que o paciente possa reencontrar e se dedicar a um novo propósito em sua vida.

A terapia, como dito anteriormente, tem como uma de suas funções restituir, pela verdade, a liberdade do paciente que estava privado em sua enfermidade, tal função é caracterizada pela liberdade negativa, todavia, a terapia também tem como característica a liberdade positiva. Isso se dá pelo fato de que, no processo clínico o paciente também pode adquirir liberdade para se dedicar ao sentido. Quando o paciente se desprende de algo que o impedia de realizar sua vida de forma mais livre, são abertas a ele novas possibilidades de poder ser, em outras palavras, a pessoa se encontra livre para se dedicar a um novo sentido. “*Quando, rompendo com aquilo que impedia a liberdade, reencontramos um **sentido**, uma para quê, começamos a compreender onde está o lado positivo da liberdade [...] libertos para caminhar na direção de alguma coisa nova*” (Pompéia, 2000, p. 26). Encontra-se, então, a ligação entre sentido e a clínica, o paciente a partir da do cuidado pelo sentido pode reencontrar um rumo para a sua vida.

Pode ter ficado a impressão que ao se achar um novo sentido tudo fique melhor, quase como: ter um sentido é sinônimo de felicidade. Pode ser que um sentido traga felicidade; contudo, zelar pelo sentido é uma tarefa árdua, pois o que se encontra em jogo é a existência de cada um. Todo homem tem-que-ser, isto é, está sob sua responsabilidade de ter que ser e poder ser, assim a existência sempre está em risco e cuidado do sentido é sempre um empenho. Pode-se dizer que o ser-

aí nunca alcança um estado de permanência e estabilidade. Isso pode ser angustiante, na medida em que: “ [...] *a vida humana está em perpétuo deslocamento. Viver como homens é jamais alcançar qualquer fixidez. [...] Ser-no-mundo como homem é habitar esta e nesta inospitalidade*” (Critelli, 2007, p. 17). O ente homem é muito mais um não ser, pois ele nunca se encontra acabado. Para o ser-aí seu ser, até sua morte, não deixa de ser uma questão: “[...] *essencialmente o homem se caracteriza por um não ser. O ser humano é aquele que carrega consigo o vazio do seu próprio ser, esse vazio que é o espaço daquilo que ainda não é, [...] que ainda não se tornou real, mas pode ser, pode se tornar real*” (Pompéia, 2005, p. 39).

E justamente por não se alcançar uma fixidez, tem-se o empenho de zelar pelo sentido da própria existência. É nesse horizonte de compreensão que a Cura, o ser do ser-aí, se torna fundamental e o fundamento da vida de cada homem. A vida necessita de um constante cuidado (Cura), sendo que muitas vezes, o humano não consegue dar conta sozinho de se dedicar pelo sentido do próprio existir, ou mesmo de encontrar um sentido para si. A terapia pode ser um lugar para a abertura dessa possibilidade. Um local onde a pessoa pode ser acolhida, e com o terapeuta (a partir da formação do vínculo terapeuta-paciente²⁷) gesta-se condições possíveis para libertar o paciente daquilo que lhe aprisiona e para poder desvelar e cuidar de outros possíveis propósitos, a dedicação ao sentido é então devolvida para o paciente:

É bem verdade que podemos decidir alguns aspectos dos rumos da existência, mas quando existimos estamos condenados ao desenvolvimento, **habitando o sentido ao qual nos dedicamos na efetivação da liberdade, radicada na verdade que liberta, pela via da *poieses*, e que nós procuramos. Às vezes nós o perdemos e então temos, na terapia uma forma de reencontrá-lo** (Pompéia, 2000, p. 29-30).

A Cura no processo clínico, ontologicamente, não é diferente do que nas outras situações ônticas do cotidiano. Todavia, a terapia se apresenta como um espaço privilegiado para tal existencial. O que predomina em tal processo é o cuidado do paciente em relação a si mesmo, existe nesse processo clínico uma aproximação dele com o seu projeto. A Cura pode estar se concretizando em seu dia-a-dia em modos de descuido e negligência. Assim, com o terapeuta realizando uma função de mediação, ajuda a pessoa, que vai até o seu consultório, perceber como o cuidado com ela mesma está acontecendo. Dessa maneira, ajuda o paciente a reencontrar a dedicação ao sentido, isto é, reencontrar o cuidado — que está fundamentado no existencial da Cura — por si mesma. Portanto, a Cura, o sentido e a terapia se encontram estritamente ligados: na terapia o terapeuta tem como tarefa aju-

²⁷ Ver item 3.2.1.

dar o paciente a re-significar a sua história, dando a ele maior liberdade para ser quem ele é, como também ampliando o seu horizonte de possibilidades. Permite, desse modo, que o paciente consiga exercer diferentes modos (ônticos) da Cura, para que ele consiga ser livre para zelar pelo propósito de seu existir.

4 Considerações Finais

Neste trabalho de conclusão de curso se buscou compreender a relação do existencial da Cura com o processo terapêutico daseinsanalítico. O trabalho se desenvolveu em três partes. Primeiramente, foi necessário entender alguns aspectos da filosofia de Martin Heidegger, pois o pensamento heideggeriano possui diferenças fundamentais com a tradição da filosofia e do conhecimento. Depois, a compreensão do existencial da Cura foi aprofundando. Para assim, na terceira parte, após se especificar a clínica daseinsanalítica, poder fazer a relação entre a Cura e a terapia.

Com o intuito de terminar a presente pesquisa, o caminho percorrido será retomado (4.1), para depois, realizar uma discussão sobre a finalidade da terapia (4.2).

3.1 A retomada do caminho

O trabalho filosófico de Martin Heidegger foi inovador em diversos aspectos. Tal influenciou não só a filosofia como também outras ciências. Tais, diferentemente do trabalho de Heidegger, não se dá no âmbito ontológico, mas no âmbito ôntico. Por mais que as ciências, como a psicologia, se atêm os entes, tais sempre se encontram relacionadas com uma totalidade ontológica. Desse modo, pode-se pensar que o fundamento da clínica da *Daseinsanalyse* (ciência ôntica) parte da ontologia fundamental de Heidegger.

As visões de homem e mundo, no pensamento heideggeriano, são diferentes da tradição metafísica. Para Heidegger o ser do homem é ser-aí, o “aí” tem como sentido uma abertura, na qual o homem tem a possibilidade de compreender ser — diferentemente dos entes do interior-do-mundo que não tem como acessar o próprio ser. Isso significa que o ser humano tem como questão o próprio ser, em outras palavras, ser-aí é ser responsável pelo seu vir-a-ser. E o ser-aí só existe a partir da sua relação com o mundo, ou seja, ele também é ser-no-mundo. Tal é um fenômeno deve ser visto como uma unidade, na qual não se pode pensar ser humano sem mundo, nem mundo sem ser humano.

Nesse mundo no qual o ser-aí é imerso, os entes do interior-do-mundo vem-de-encontro à ele como instrumentos. Esses se encontram dentro de uma trama de remissões na qual um instrumento já se encontra remetido a outro dentro de uma totalidade. Com esses entes o ser-aí se encontra ocupando deles. A *ocupação* (*Besorgen*) é a forma como o ser-aí se relaciona com os instrumen-

tos. Tal é um fenômeno ontológico que se encontra dentro do âmbito da Cura. Pois, o ser-aí, de alguma forma ou de outra, sempre se ocupa das coisas, isto é, está em uma relação de cuidado (lembrando que a Cura pode se concretizar em formas ônticas de cuidados, mesmo que tais sejam o do não-cuidado, o da negligência) com os instrumentos.

Da mesma forma que o ser-aí já se encontra sempre em relação aos instrumentos, ele também já se encontra compartilhando o seu mundo com os outros seres-aí. E se a *ocupação* (*Be-sorgen*) é o modo como o ser-aí se relaciona com as coisas, a *preocupação-com-o-outro* (*Für-sorge*) é o desdobramento da Cura na relação do ser-aí com os co-seres-aí.

A Cura pela angústia é desvelada como o ser do ser-aí. Então, tal é descoberta como algo fundamental, pois ela é justamente a tarefa do ser-aí de cuidar pelo seu ser. A Cura sempre está presente na existência, mesmo que esse cuidado seja na forma da negligência. O zelo pelo próprio ser cabe a cada homem no período de sua vida. Enquanto ser-para-morte e finitude, ser-aí é sempre ter em jogo o próprio ser, e até a sua morte sua existência (ser) está em risco. Temporal, o homem enquanto Cura se apresenta como um antecipar a si mesmo, trazer para o agora suas possibilidades de poder-ser, inclusive a possibilidade mais radical, a de não mais ser-aí.

Por isso, na maior parte do tempo o ser-aí em seu cotidiano busca no a-gente um refúgio de ser quem ele é, porque assim a tarefa de ter que ser é esquecida. Já a angústia o lembra dessa tarefa, pois coloca o próprio ser e o sentido da vida em questão; o a-gente, o mundo, os outros perdem o sentido que tinham, escancarando para o ser-aí que é ele quem decide o próprio existir. Mas muitas vezes o ser-aí não dá conta de zelar pelo próprio ser. A terapia tem como um de seus objetivos acolher a pessoa que está com essa dificuldade.

A *Daseinsanalyse* não possui uma teoria geral do sujeito. Ela tem como foco a existência fáctica de seu paciente. A partir do discurso, do ouvir e do silêncio, o terapeuta busca compreender e interpretar o existir daquele que está em seu consultório. Não é tarefa do terapeuta dar respostas à pessoa em seu consultório, mas sim ajudá-la perceber quem ela é, possibilitando que ela seja livre para tomar as próprias decisões. Então, na clínica, terapeuta e paciente devem construir um vínculo, no qual não seja ditado para o cliente o modo como ele deve viver. Porque assim a relação terapeuta-paciente se daria em um âmbito da preocupação dominadora, quando, idealmente, tal deveria pender mais para o pólo da preocupação libertadora. Somente com essa preocupação é possível estabelecer um relação na qual a Cura ganhe um espaço de destaque na clínica. O terapeuta a partir desse vínculo com o seu paciente buscará entender a existência de seu paciente, para assim ajudá-lo a se compreender melhor.

Assim sendo, o paciente, conjuntamente com o terapeuta, vai na terapia em procura de um cuidado para consigo. Pela verdade encontrada no que o discurso desvela, a pessoa pode se libertar de restrições que a impediam de existir de forma mais livre. Com esse movimento, o paciente também é libertado não só de algo, mas para algo. Esse algo é a dedicação ao propósito, em outras palavras, a dedicação ao ser quem ele é. Tal dedicação dá um rumo para a vida da pessoa, para que ela, então, se empenhe no cuidado pelo próprio ser, tarefa que é só dela.

Portanto, percebe-se que a Cura é algo que permeia a vida de todos, a todo momento o ser-aí se encontra zelando pelo próprio ser, na tarefa de ser. Mas muitas vezes ele precisa de ajuda para essa tarefa. No vínculo, formado no espaço terapêutico, o sentido da existência fáctica do paciente ganha voz. Não é só o terapeuta que exerce algum modo ôntico da Cura para com o paciente, como também o paciente vai alterando suas formas de cuidado com o próprio ser. Em outras palavras, o vínculo terapêutico cria um solo fértil no qual o paciente pode se torna mais livre para realizar e cuidar de seu existir no mundo.

3.2 Novos caminhos

A presente investigação chegou na terapia como espaço privilegiado do cuidado — enquanto forma ôntica da Cura — para com o sentido da existência. A partir disso, e do trabalho como todo, é possível levantar algumas questões para discussão que estão direta ou indiretamente relacionadas com a presente investigação, no entanto, não tiveram espaço para serem discutidas nessa pesquisa porque criaria um distanciamento com o objetivo que foi proposto se trabalhar. O intuito de tal levantamento é mostrar novos caminhos que podem ser seguidos em investigações futuras. Não ter-se-á o compromisso de responder as questões que aqui forem levantadas, até porque para tais serem respondidas seria necessário trabalhos de mesma extensão do que este, se não de maior extensão.

Poder-se-ia perguntar, qual é a finalidade da terapia? A partir do que foi discutido nessa pesquisa, poderia se responder que a finalidade de um processo terapêutico é a Cura enquanto o cuidado do terapeuta para com o paciente, e do paciente para com o seu existir. Todavia, será que deve ser exigido de tal tratamento uma “cura” no sentido médico?

Ora, a pessoa que busca a terapia procura uma melhora, ela chega com um problema e espera que com o tratamento consiga se livrar dele. O clínico não possui nenhuma varinha mágica e não consegue fazer milagres, mas ele pode oferecer a aquele que busca a sua ajuda uma maneira diferente de se aproximar do problema, mostrar, talvez, que há outras possibilidades de se enfrentar tal.

Ampliando como o paciente está aberto para o mundo, as pessoas e as coisas; a terapia, então, possibilita que o paciente veja o seu problema a partir de uma outra perspectiva e dele lide de maneira diferente. Portanto, será que o que se encontra em questão não é o problema em si — até porque problemas sempre vão aparecer, já que ter que ser é um “problema” —, contudo, como o paciente compreende a si mesmo ao enfrentar os problemas?

O problema que alguém trouxe para o processo terapêutico pode com o tempo deixar de ser um problema, ou porque no processo se aprendeu a lidar com ele de modo diferente, ou porque ele deixou de ser um. Todavia, a terapia deve consistir apenas em tratar de problemas pontuais? Existem diversas práticas terapêuticas, inclusive a de aconselhamento terapêutico, ou psicoterapia breve que visam dar conta de assuntos pontuais em poucas sessões. Mas será que isso é indicado para todos os casos? Será que a razão de um problema pontual de determinada pessoa não tem um sentido mais amplo? Por exemplo, uma pessoa que busca em terapia resolver somente como terminar um namoro. Será que o que está em questão é simplesmente como realizar o término da relação? Ou há um motivo mais amplo para a dificuldade de se acabar com esse namoro? E será que em poucos encontros teria como ser trabalho? Não há a intenção de se criticar o aconselhamento e a psicoterapia breve, nem a terapia “convencional”. Mas parece que seria interessante investigar as indicações para cada situação, principalmente dentro da perspectiva da psicologia fenomenológica-existencial porque dentro dessa abordagem a bibliografia em tal tema ainda é escassa.

O terapeuta não pode obrigar o paciente a realizar uma “terapia longa” se ele não quiser. No entanto, isso não quer dizer que o clínico não tenha como ajudar a pessoa que o procura. O terapeuta em uma terapia focal ao formar um vínculo com o seu paciente possibilita um ambiente em que seja possível se aproximar do problema de maneira diferente. Todavia, o modo como o clínico realiza esse trabalho focal deve ser do mesmo modo que na “terapia longa”, isto é, a partir de um modo dentro do âmbito da preocupação libertadora; através da linguagem; a procura da verdade que liberta, entre outros aspectos tratados por esse trabalho que podem ser destacado. Em outras palavras, o método se mantém o mesmo em ambas terapias, o que difere é o conteúdo trabalhado que se encontra focado em um determinado aspecto da existência do paciente. Talvez seja importante no final de um processo focal indicar, se necessário, a continuação da terapia (com o mesmo ou com outro clínico) quando o terapeuta percebe que existem outros aspectos que são importantes de serem trabalhados com aquele paciente, mas a palavra final de continuar ou não o tratamento é da pessoa que o procura.

O que está sendo colocado em questão aqui é: A terapia tem somente como objetivo “curar”, isto é, eliminar sintomas, problemas das pessoas; ou ela possui uma finalidade mais ampla que é a de ajudar o paciente a ser quem ele é de forma mais livre para se dedicar ao sentido? A partir deste trabalho se percebe que a dedicação ao sentido é uma das finalidades da terapia. Porém, o “curar” deve ser uma consequência do processo ou um objetivo em si?

Portanto, podem ser sugeridas novas pesquisas a partir dessas provocações expostas nesse item. Não é proposto que se chegue com tais investigações a um único modo de se realizar a terapia, a uma maneira “correta” de se fazer terapia. Porém, sim pensar quais modos, formatos, espaços são ou não coerentes com um pensamento fenomenológico. Como isso, é possível realizar uma ampliação da compreensão da clínica *daseinsanalítica* e da psicologia fenomenológica-existencial. Existem diferentes maneiras de uma terapia *daseinsanalítica*, por exemplo, acontecer, mas é necessário que uma identidade se mantenha; e talvez essa identidade seja a compreensão clínica, o método, que pode ser aplicado em diferentes espaços e em diferentes maneiras de se fazer terapia²⁸.

²⁸ No caso deste trabalho a psicologia fenomenológica-existencial, mais especificamente, a *Daseinsanalyse*, mas esse movimento também pode ser possível com outras abordagens.

Referências Bibliográficas:

BOSS, M. Encontro com Boss. **Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse**. São Paulo, pp. 5–21, 1997.

BOSS, M. Prefácio à primeira edição. *In*: Heidegger, M. **Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos e cartas**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitárias São Francisco, 2009, pp. 9-16.

BUENO, R. R. **Um estudo a respeito do existencial compreensão na obra Ser e Tempo de Martin Heidegger**. São Paulo, 2012. 108f. Dissertação – Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

CANCELLO, L. A. G. **O fio das palavras: um estudo de psicoterapia existencial**. São Paulo: Summus, 1991.

CARDINALLI, I. E. Daseinsanalyse e Psicoterapia. **Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse**, n. 9, p. 11–18, 2000.

CARDINALLI, I. E. A Psiquiatria Fenomenológica: um breve histórico. **Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse**. São Paulo, n. 11, p. 72–84, 2002.

CARDINALLI, I. E. **Daseinsanalyse e Esquizofrenia**. São Paulo: Escuta, 2012.

CASANOVA, Marco A. **Comprender Heidegger**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

CRITELLI, D. M. **Analítica do Sentido: Uma aproximação a interpretação do real de orientação fenomenológica**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2007.

CYTRYNOWICZ, D. Psicoterapia: Uma aproximação daseinsanalítica. **Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse**. São Paulo, pp. 63-70, 1997a.

CYTRYNOWICZ, M. B. A relação analista-analisando: Uma abordagem daseinsanalítica. **Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse**. São Paulo, pp. 31-38, 1997b.

COLPO, Marcos. O. **Idéias para uma Pedagogia da Desconstrução: Desdobramentos da Ontologia de Martin Heidegger**. São Paulo, 2007. 251p. Tese (de doutor em Filosofia da Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo.

DARTIGUES, André. **O que é fenomenologia?** 10. ed. São Paulo: Centauro, 2008.

DUARTE, A. Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 7, n. 1, pp. 129-158, 2005.

DUBOIS, C. . **Heidegger: Introdução a uma leitura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

DIAS, Elsa O. **Ser e Tempo em Augusto Matraga: Veredas de Hora e Vez**. São Paulo, 1984. 294p. Dissertação (Mestrado em filosofia) - Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

FONSECA, R. F. **Liberdade para a filosofia: considerações a partir do pensamento inicial de Martin Heidegger**, 2013 94f. Dissertação – Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

GIACOIA JÚNIOR, O. **Heidegger Urgente: Introdução a um novo pensar**. São Paulo: Três estrelas, 2013.

HEIDEGGER, M. **Zollikon Seminars: protocols, conversations, letters**. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

HEIDEGGER, M. A Essência da Verdade. *In: Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, M. O que é a Metáfísica. *In: Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, M. **Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos e cartas**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitárias São Francisco, 2009a.

HEIDEGGER, M. **Introdução à Filosofia**. 2. ed. . São Paulo: Editora WFM Martins Fontes, 2009b.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. 1. ed. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

INWOOD, M. **A Heidegger Dictionary**. Oxford: Blackwell, 1999.

JARDIM, L. E. F. **A preocupação liberadora no contexto da prática clínica**. São Paulo, 2003. Trabalho de conclusão de curso - Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde, curso de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

MARCELLO, G. C. **Do falar, do ouvir, do calar: sobre a linguagem no pensamento de Martin Heidegger**. São Paulo, 2012. 92p. Dissertação (de mestre em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

MARCELLO, G. C. **Daseinsanalyse psicológica: surgimento e método**. Disponível em <<http://www.redepsi.com.br/2009/08/04/daseinsanalyse-psicol-gica-surgimento-e-m-todo/>> Acesso em 10 de abril de 2014.

MICHELAZZO, J. C. **O círculo restaurador: o resgate da experiência da totalidade originária no primeiro Heidegger**. Campinas, 2004. 294 p. Tese (doutorado em filosofia) - Universidade Estadual de Campinas.

MICHELAZZO, J. C. **Do um como principio ao dois como uni-dade: A passagem do paradigma metafísico ao pensamento originário em Martin Heidegger**. São Paulo, 1997. 94f. Dissertação – Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

NOVAES DE SÁ, Roberto. As influências da fenomenologia e do existencialismo na psicologia. *In*: JACÓ-VILEL, A. M.; FERREIRA, A. A. L.; PORTUGAL, F. T (organizadores). **História da psicologia: rumos e percursos**. Rio de Janeiro: Nau Ed. 2006.

NUNES, Benedito. **Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger**. São Paulo: Edições Loyala, 2012.

POMPÉIA, J. Daseinsanalyse e a Clínica. **Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse**, São Paulo, nº 14, p. 26-42, 2005.

POMPÉIA, J. Uma caracterização da psicoterapia. **Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse**, São Paulo, nº 9, p. 19-30, 2000.

POMPÉIA, J. Aspectos emocionais na terapia Daseinsanalítica. **Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse**, São Paulo, p. 05-20, 2004.

SAPIENZA, B. T. **Conversa sobre terapia**. São Paulo: EDUC; Papulos, 2004.

SAPIENZA, B. T. **Do desabrigo à confiança: Daseinsanalyse e terapia**. São Paulo: Escuta, 2013.

SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. Lisboa: Presença, 1978.

SEBIT, C. L. O pensamento de Heidegger na psicologia existencial de Boss e Binswanger. **Temas de Psicologia**, Ribeirão Preto, vol. 20, nº 1, p.203-212, 2012.

SPANOUDIS, Solon. Conhecer o outro na Entrevista. **Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse**, p. 77-79, 1977.

SPANOUDIS, Solon. A todos que procuram o próprio caminho. *In*: HEIDEGGER, M. **Todos nós... Ninguém**. São Paulo: Moraes, 1981.