

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

CAMILA REIS BEZERRA

**DIÁLOGOS COM MEDARD BOSS - Uma reflexão acerca do cuidado na era
contemporânea**

SÃO PAULO
2018

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

CAMILA REIS BEZERRA

DIÁLOGOS COM MEDARD BOSS - Uma reflexão acerca do cuidado na era contemporânea

Trabalho de conclusão de curso como exigência parcial para a graduação no curso de Psicologia sob orientação do Prof. Dr. Marcelo Sodelli.

SÃO PAULO

2018

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, aos meus pais, Guilherme e Rosário, por sempre investirem em mim sem hesitações, em todos os sentidos da palavra. Obrigada pelo amor incondicional de sempre e pelo empurrãozinho à aventura. Criando minhas próprias asas, alço vôo por novos caminhos – sem nunca esquecer o caminho de volta para casa. Se hoje escrevo sobre cuidado, a inspiração parte primeiramente de vocês;

Aos meus irmãos, Vitor e Bruna, pela parceria de sempre. Obrigada pela compreensão e suporte em tantos momentos dessa vida;

Ao meu amigo André Mello, que se dispôs a ler o meu trabalho com cuidado, devolvendo-me dicas valiosas. Obrigada pela atenção nesse e em tantos outros momentos da vida, alguns mais prazerosos, outros nem tanto. A vida já vale a pena ser vivida só por amizades como a sua;

À minha grande amiga Mariana Lichtsztejn, hoje psicóloga que muito admiro. Mesmo do outro lado do mundo, interessou-se desde o começo pelo desenvolvimento deste trabalho e o acompanhou, com seu olhar aguçado e delicado, contribuindo com minha motivação e envolvimento na escrita;

Às minhas amigas Helena Gonçalves e Daniela Cordeiro, pelos cafés e conversas na reta final. Que bom é ter vocês como colegas de profissão e companheiras de vida;

Aos amigos e companheiros da graduação, que tornaram esses últimos anos muito mais do que uma faculdade a ser concluída, mas um ambiente acolhedor e transformador de crescimento. Agradeço pelos caminhos cruzados;

Aos professores da graduação, em sua maioria, exemplos no cuidado como psicólogos e como educadores. Obrigada por perpetuarem o conhecimento, que acredito ser uma das ferramentas mais valiosas no mundo;

E por último, mas não menos importante, ao meu orientador Marcelo Sodelli, que me acompanhou não só na trajetória desse trabalho, mas ao longo de toda a graduação; ora como professor, ora como supervisor de estágio, e hoje como orientador de TCC. Agradeço pelo empenho na orientação, por toda a paciência e compreensão no processo de escrita.

Desconfiai do mais trivial, na aparência singelo. E examinai, sobretudo, o que parece habitual. Suplicamos expressamente: não aceiteis o que é de hábito como coisa natural, pois em tempo de desordem sangrenta, de confusão organizada, de arbitrariedade consciente, de humanidade desumanizada, nada deve parecer natural, nada deve parecer impossível de mudar.

Brecht

Título: Diálogos com Medard Boss – uma reflexão acerca do cuidado na era contemporânea

Autora: Camila Reis Bezerra

Ano: 2018

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Sodelli

7.07.01.01-6 - História, Teorias e Sistemas em Psicologia

RESUMO

O trabalho buscou provocar reflexões sobre o cuidado na contemporaneidade, pelo método desconstrutivo-constutivo da fenomenologia existencial, realizando um estudo teórico. Tal método se apoia na concepção de homem da filosofia de Martin Heidegger, que rompe o dualismo cartesiano corpo-mente. Essa concepção pode contribuir para compreender a saúde e a doença nos dias de hoje; foi utilizada como referência de base a obra “Existential Foundations of Medicine and Psychology”, de Medard Boss. Como essa contribuição pode ser fundamental para compreendermos o homem contemporâneo? A fenomenologia existencial de Heidegger é centrada sobre a questão do Ser, esquecida ao longo da história do pensamento ocidental. Retomá-la é, para ele, essencial para debruçar-se sobre os problemas da sociedade atual. Nesse sentido, o presente estudo busca retomar essa pergunta, re-colocando a questão do Cuidado (em seu sentido ontológico heideggeriano) como desvelar do Ser. Na medida em que se explora essa noção de Cuidado como central no Ser do ser-aí, entendemos a dimensão de sua importância para a área da saúde. Assim, também é discutida a questão da técnica inserida no campo da saúde, que define o pensamento ocidental para Heidegger, resumindo-se em prever e calcular os fenômenos estudados via ciência. O perigo disto é deslocar essa postura ao lidar com o fenômeno humano – que pode encadear crises na sociedade, como a crise ética vivida hoje na área da saúde. Portanto, também é realizada uma reflexão sobre ética, cuidado e saúde, tendo em vista a atual conjuntura do país e o desmonte do SUS – época que nos convoca a reflexões.

Palavras-chave: fenomenologia existencial; saúde; crise ética.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	8
2. MÉTODO	15
3. O que faz do ser humano, ser humano?	16
3.1 A espacialidade da existência humana	18
3.2 A temporalidade na existência humana	23
3.3 A corporeidade	29
3.4 Memória e historicidade da existência humana	34
4. Cuidado, ética e saúde	37
4.1 Cuidado: o desvelar do Ser	38
4.2 A coexistência humana em um mundo compartilhado: ser-com	40
4.3 A questão do humor: a afinação	41
4.4 A morte: finitude da existência humana	43
5. DISCUSSÃO	45
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	52
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	54

1. INTRODUÇÃO

No momento atual, há um contexto de consumismo e hiperindustrialização, cujo ritmo é acelerado: o auge do capitalismo. Neste contexto, vivemos um fenômeno de “superficialização” da vida. É o paradoxo do homem moderno: embora avancemos cada vez mais tecnologicamente, a priori com o intuito de melhorar nossa qualidade de vida, isso não quer dizer que vivamos melhor. Na área da saúde, isso se torna preocupante, pois a medicina ocidental desenvolveu-se de forma que o cuidado, essencial na cura, é frequentemente deixado de lado em detrimento da tecnologia. Se toda patologia revela algo de sua época, e os males do nosso século são a ansiedade, a depressão e o pânico, é necessário olhar para o patológico da vida em sociedade e ouvir o que ele diz de nossa época. Sofremos de distúrbios ditos da ordem “psíquica”, o que nos leva a questionar o estilo de vida, isto é, nossa relação com o mundo e a compreensão de homem que levamos nos dias de hoje.

Em “Existential Foundations of Medicine and Psychology” (Fundamentos existenciais da Medicina e da Psicologia, 1979)¹, Medard Boss parte da crise na medicina para tratar de aspectos essenciais que foram negligenciados pelo homem moderno. Essa obra, ainda não traduzida para o português, foi utilizada como base para o presente trabalho, em um constante diálogo com Boss e Heidegger, que se amplia para outros autores buscando uma reflexão sobre cuidado na era contemporânea. Como entendemos saúde e doença nos dias de hoje? Quais as bases epistemológicas da medicina convencional, a medicina moderna? Ela ainda responde às questões vigentes da nossa sociedade?

Nessa obra, Boss (1979) não foca na medicalização ou em dilemas como a eutanásia, por exemplo; sua preocupação está em uma crise mais fundamental, que se desdobra nestas outras questões. Essa crise não estaria só na medicina, mas na nossa cultura de um modo geral; é o esquecimento, o velamento da definição de ser-humano. Então, o que significa ser humano?

¹ Embora seja uma obra de suma importância, ainda não foi traduzida para o português. A versão utilizada para esse trabalho está em inglês.

Os métodos de pesquisa das ciências naturais acessam seus objetos de estudo somente por estruturas mensuráveis e calculáveis, para que seja possível manipular os experimentos em laboratório. Ou seja, no processo de investigação os componentes são quantificados e limitados em determinadas condições ambientais restritas, para estudar o objeto em questão. Embora o progresso da ciência seja contínuo e crescente, as taxas de mortalidade aumentaram, ao contrário do que se esperaria; novas doenças apareceram, doenças que as terapêuticas convencionais não têm conseguido tratar (BOSS, 1979).

Durante um certo tempo, afirma Boss (1979), os médicos ansiavam por um futuro no qual o desenvolvimento tecnológico permitisse a explicação orgânica dessas novas doenças. Porém, com o passar dos anos, tornou-se cada vez mais evidente que as origens dessas doenças não poderiam ser compreendidas por uma base científica natural, pois estão relacionadas ao modo como o paciente se orienta em relação a seu entorno, às outras pessoas, e a si mesmo. Diante disso, uma distinção tornou-se necessária: as doenças somáticas, cujas causas primárias seriam orgânicas, e os distúrbios primariamente psíquicos.

Foi Sigmund Freud quem abriu as portas para a medicina do século XIX, apontando observações do comportamento psíquico de seus pacientes e reconhecendo a importância de suas concepções de mundo para a descoberta da origem de suas doenças. As concepções que a pessoa tem de bem e mal, de bonito e feio, o contato mais ou menos aprofundado com sentimentos de culpa, que podem abrir caminhos para a liberdade, mostram-se essenciais para a cura de certas patologias segundo ele. Além disso, Freud ensinou aos médicos da época a ver o valor terapêutico do modo que lidavam com seus pacientes. Ele apontou a necessidade de tratar pacientes não só a partir de uma posição prescrita de distância, na qual organismos são pensados como objetos. Ele os fez ver que uma relação específica entre terapeuta e paciente que seja humana, próxima e envolvida reciprocamente é potencialmente terapêutica por si só (BOSS, 1979).

Nos dias de hoje, há uma valorização do uso da tecnologia em detrimento das interações humanas; isto é, os recursos tecnológicos, ao invés de meios, passam a ser tomados como fins em si mesmos. De acordo com Schraiber (1997), essa mudança

acaba por resultar em rupturas na relação entre profissional de saúde e paciente, além de uma impessoalidade no cuidado em saúde, onde os vínculos encontram-se enfraquecidos. “Essa mudança no caráter das relações imputa à medicina moderna uma dupla perda: como valor ético humano e como necessidade técnica” (AGUIAR; D'OLIVEIRA; SCHRAIBER, 2013, p. 2289). Se na área da saúde de modo geral há uma automatização nas práticas profissionais, o que parece estar em falta é justamente uma reflexão acerca do sentido dessas práticas; há que repensá-las.

Podemos pensar no sistema privado dos planos de saúde como exemplo, por limitarem a consulta médica a uma certa duração com o intuito de garantir uma quantidade mínima de atendimentos e manter - ou aumentar - a rentabilidade. Esse quantificar do cuidado, tão presente em todas as outras interações humanas na era da técnica, compromete uma *compreensão* do ser humano, possível mediante um olhar mais longo. Sobretudo em tempos líquidos, em que os laços humanos estão enfraquecidos (BAUMAN, 2004), muitas vezes basta uma presença, uma escuta, um olhar cuidadoso para abrir caminhos de cura com o paciente. É por isso que estabelecer um vínculo entre médico/terapeuta e paciente é tão importante no tratamento. Esse vínculo é um desdobramento ôntico de uma das formas de cuidado para Heidegger, em alemão *Fürsorgen*: “a cura como tomar cuidado de algo, ou de alguém; e como preocupação, ocupar-se de algo ou alguém, tratar dele e com ele” (GIACOIA, 2013, p. 79).

A medicina antropológica foi outro método de pesquisa que deixou para trás as concepções de mundo naturais e científicas para a psicologia. Eugene Minkowski, V. E. von Gebattel e Ludwig Binswanger foram alguns dos representantes dessa medicina, que abandonou a noção de calculabilidade do fenômeno humano (BOSS, 1979). Binswanger criticava com força particular as limitações que a medicina colocou em seu objeto de estudo; no lugar de calculabilidade, ele e outros viam a liberdade como primeiro plano no fenômeno humano. Na liberdade (abertura do Dasein), eles viam a base para o tema central de “tornar-se”, “vir-a-ser” (do inglês *becoming*), colocando como oposto “des-tornar-se” (*disbecoming*), o que predominaria em estados patológicos (BOSS, 1979).

Boss (1979) compara a pesquisa de Freud, interessado somente em estruturas e mecanismos internos da mente, e outros autores europeus que surgiram na época, que deram origem à noção de que o homem vive em um constante diálogo (*in-between of dialogue* em inglês). Martin Buber seria um deles, nomeando tal diálogo como o meio-termo entre o “eu” e o “tu”, unindo os dois. O “eu”, o “tu” e seu meio-termo foram designados como a “relação-nós” essencial para o ser humano. (BOSS, 1979). Em uma retomada histórica da visão das ciências naturais na psicologia, Boss (1979) ainda retoma as hipóteses da psicologia ao longo da história. Ele discute a questão de que alguns autores da época começaram a introduzir uma compreensão integrada na psicologia, possibilitando vagamente um rompimento de paradigmas, mas ainda assim a psicologia com base causal, proveniente das ciências naturais, permanecia muito forte no pensamento da época. Segundo ele, Jean Piaget é um exemplo disso ao afirmar que na psicologia e na sociologia (assim como na matemática, biologia ou linguística), só se pode chegar à verdade através de deduções que correspondem a critérios de lógica matemática, ou através de experimentos cujos resultados podem ser verificados sem equívocos.

Retomemos um exemplo trabalhado por Heidegger (2001) para melhor compreender o ponto de vista da fenomenologia existencial: o fenômeno corpóreo das lágrimas de uma pessoa em luto está intimamente ligado ao fenômeno dos sentimentos de perda e saudade. Do mesmo modo, o rubor no rosto de uma pessoa está relacionado à vergonha, e os músculos quando contraídos, referem-se ao medo. As lágrimas da pessoa em luto podem ser avaliadas em seus aspectos químicos, no entanto, não serão jamais as mesmas lágrimas de uma pessoa que chora de alegria, assim como o rubor da vergonha não é o mesmo da febre. Assim, fenomenologicamente falando, a tentativa científica de mensuração dos estados emocionais já transgride o sentido do próprio fenômeno da emoção. “Uma emoção só pode ser compreendida na abertura de seu instante”, como descreve Ribeiro (2007).

Quando o psíquico, o subjetivo e o pessoal tornaram-se áreas distintas da realidade na área do conhecimento, a antiga controvérsia corpo-alma ganhou importância novamente na medicina. Freud foi, novamente, pioneiro ao fundar uma teoria psicossomática sistematizada, com base em sua experiência clínica. Através de um aparelho psíquico,

psique e soma exerceriam influência mútua uma sobre a outra. Assim, quantias de excitações psíquicas que, por alguma razão, não encontraram saída - escape - suficiente para o consciente da pessoa e suas ações, poderiam tornar-se danosas dentro da inervação do próprio corpo. O resultado disso são os denominados sintomas de histeria de conversão ou distúrbios neuróticos orgânicos (BOSS, 1979). É aqui que surge o problema a ser resolvido na psicossomática moderna. Segundo Boss (1979), a única hipótese dentre tantas produzidas na época que possibilitou o esclarecimento desse problema foi a de Uexküll, na obra "Questões básicas da medicina psicossomática". A questão de como os processos somático e psíquico podem influenciar e mudar um ao outro, segundo ele, não pode ser respondida nem por um método psicológico, tampouco por um método fisiológico. Cada um desses métodos olha apenas para seu próprio domínio e é incapaz de reconhecer as afinidades existentes entre eles. Colidimos aqui em um dilema filosófico, que não pode ser resolvido enquanto partirmos da ideia tradicional de que a realidade é composta por elementos psíquicos e somáticos. Há de se ir além dessa dualidade; devemos reconhecer que tanto o método psíquico quanto o somático não passam de tentativas para encontrar nosso caminho em uma realidade desconhecida, intrigante e complexa. Ambos os métodos formam partes desta realidade e, dependendo do que supomos a respeito delas, interpretam o que é visto ou como processos físico-químicos, ou como eventos psíquicos (BOSS, 1979). Seria necessário rever todo o sistema conceitual da medicina no ocidente, de modo a romper a oposição psíquico-somático, com métodos que permitam uma diferenciação do psíquico e do físico, sem uma divisão deles; isto é, uma compreensão para além do paradigma mente-corpo. O que estamos chamando de "corpo"? E "mente"? De que "mundo" estamos falando? É a partir de questões como essas que Boss funda princípios para uma medicina e psicologia existenciais, que levam em conta o ser humano para além do dualismo cartesiano mente-corpo.

Assim, Uexküll (apud BOSS, 1979) caminha na tentativa de uma instância nova, fenomenológica, em oposição a conceitos tradicionais. Ele sugere a "ação" como o "novo modelo que permitirá o fenômeno humano a ser interpretado". O que realmente é uma ação, enquanto fenômeno independente? "Ação é a ligação com o mundo", e é este conceito de ação que o levará a uma "nova concepção de motivação". Tais motivações,

segundo ele, e nunca o ego humano, é que são primariamente responsáveis - são as forças e potencialidades que nos confrontam. Logo, pela ótica de Uexküll, “mundo” não é algo dado cuja presença aqui é independente de nós (BOSS, 1979). Ao pensarmos em “ação”, podemos pensar na descrição fenomenológico-existencial do fenômeno em questão, isso é, olhar o ente tal como ele é, ir ao encontro do ente.

Desta forma, para Heidegger (2001) a questão não é pensar numa integração do psíquico e do somático, tal como faz a leitura psicanalítica da psicossomática, em que a pessoa “somatizaria” questões psíquicas. A proposta aqui é pensar um modo próprio de aproximação do ser humano que possibilite um olhar em toda sua complexidade, desde o princípio. O dualismo cartesiano presente na concepção de homem compartimenta seu todo, e conseqüentemente empobrece o homem em sua humanidade. É necessário um olhar que contemple o ser humano em sua inteireza já desde o início, e não separando para depois agrupar; ou seja, uma metodologia que contemple o ser-homem existencialmente-no-mundo (RIBEIRO, 2007). Ribeiro (2007) explicita, ainda: “Os fenômenos somáticos e psíquicos se diferenciam, não podem ser tomados como iguais, mas em sua diferenciação, devem ser compreendidos quando remetidos a sua realidade comum. Portanto psíquico e somático são dois modos diferentes pelos quais se dá o acontecimento da existência humana”. Logo, vale concluir com uma afirmação de Boss (1979) que resume essa proposta: “O todo é não somente maior do que a soma das partes, mas também as precede, já que o modo pelo qual as partes são percebidas depende da *Gestalt*, depende do todo” (p. 69).

Em vista disso, este estudo pretende des-velar as considerações de Medard Boss, principalmente, que se relacionam à concepção de saúde e de cuidado, entendendo o homem como *Da-sein* (ser-aí). Nessa compreensão existencial, há uma questão que escapa à leitura psíquica, e é sobre essa questão que esse estudo pretende se ater: de que modo a contribuição da fenomenologia existencial para a psicologia é essencial para compreender o homem moderno?

O problema das psicologias até então era pensar o homem dotado de um aparelho psíquico envelopado dentro de si mesmo. Mesmo ao começar a olhar para as relações desse homem, nomear-se-ia essas relações como “relações intersubjetivas” e

“interações”. A crítica da fenomenologia existencial é radical no sentido de que pretende romper com o dualismo cartesiano de tal forma que considera já equivocadas nomenclaturas como essas. São equivocadas pois quando falamos em “relações intersubjetivas” e “interações”, estamos pressupondo que há dois elementos separados na relação, que se ligam de algum modo, ou que interagem entre si. Isto é, o homem seria um sujeito que se relaciona com os objetos. Ou ainda, a mente e o corpo seriam dois pólos que viriam a interligar-se. A Daseinsanalyse - análise do Dasein - rompe com esse paradigma ao afirmar que o dilema filosófico sobre o qual colidimos, do qual deriva a crise nas ciências, não mudaria até que a ciência descobrisse as *condições* que tornam as relações possíveis.

É por isso que essa entrada da filosofia nas ciências naturais constitui uma contribuição marcante na história, pois coloca em questão paradigmas postos do conhecimento tradicional que transformarão o modo como fazemos ciência e o modo como nos relacionamos. A filosofia, do grego *philos* (amor, amizade) e *sophia* (sabedoria), quer dizer na etimologia da palavra “amor à sabedoria”, amor ao saber. A filosofia é, portanto, um convite a pensar, e re-pensar aquilo que está posto, aproximando-se do conhecimento enquanto amigo, com amor; para Heidegger (2007), “o questionar é a devoção do pensamento” (p. 396).

2. MÉTODO

O presente estudo se caracteriza por uma aproximação teórica entre a concepção de homem para a fenomenologia existencial (Dasein) e a questão do Cuidado no que tange ao modo de compreender saúde e doença na contemporaneidade. Para realizar essa discussão teórica do cuidado, o método desconstrutivo-constutivo foi o caminho escolhido, pois viabiliza uma atitude crítica fenomenológica, dando ao trabalho a forma de uma reflexão sobre a contemporaneidade. Como estrutura, o trabalho se organiza do seguinte modo: nos primeiros capítulos, busquei descrever as características fundamentais constituintes da existência humana que são mais relevantes para a questão aqui colocada, com base na obra de Boss (1979). No primeiro capítulo, situam-se a espacialidade, a temporalidade, a corporeidade e a historicidade; no segundo, o Cuidado, o ser-com, a afinação e a finitude. O critério de divisão em blocos se deu por uma aproximação temática entre as características, além de uma questão de organização do trabalho, buscando uma coesão do começo ao fim. Segundo Bruns e Trindade (2001),

“Podemos entender então como o homem é em si mesmo hermenêutico, pois ele existe já em um movimento de compreensão de sua própria existência. Nesse sentido, esta abordagem teórico-metodológica pode ser utilizada como uma possibilidade de buscar a compreensão e a interpretação de um fenômeno que se mostre ao pesquisador, uma vez que o que se busca nesta perspectiva é desvelar aspectos da existência humana que se encontrem velados. Assim, sua utilização em pesquisa mostra-se possível em estudos que tenham esta visão de homem como perspectiva.” (p. 78)

Por fim, na discussão são trazidas as questões da saúde e da doença na contemporaneidade, bem como uma reflexão ética na era da técnica, dentre outros desdobramentos na área da saúde, aspectos da existência humana que se encontram velados nos dias de hoje.

3. O que faz do ser humano, ser humano?

Ao pensarmos na existência humana tal como aqui pretendemos, deixaremos de lado noções clássicas de corpo, mente e saúde, para explorar o modo do Dasein de ser-no-mundo. Como o ser humano é no mundo? O que é constituinte desse ser? Trata-se, portanto, de uma discussão filosófica e epistemológica, que dará as bases para a reflexão sobre cuidado na atualidade. Afinal, como falar de cuidado entre os homens sem falar primeiramente de homem?

Em “Ser e Tempo”, Heidegger (1989) questiona o ser dos entes, chegando à conclusão de que um instrumento, um utensílio (do alemão *Zeug*), é sempre algo *para*; nunca é só. O ser dos entes se descobre no uso: o que faz de um martelo, martelo? Para adentrar esse questionamento, o caminho é olhar para o uso da coisa em relação à primazia da percepção sensorial ou racional. Ou seja, com um martelo, martelamos algo. Assim, é o martelar que faz do martelo, martelo. No entanto, se uso o martelo como um peso de porta, por exemplo, já que está ventando muito e a porta não pára de bater, ali ele se torna ainda uma outra coisa - seu uso é outro. O martelo usado como peso de porta impede que a porta se feche; é isso que faz dele um peso de porta. Já quando o martelo é usado para instalar um prego na parede, ele martela - ali, não impede que a porta se feche. Seu “para que” é outro.

Ora, se é o “para que” que nos desvela o ser dos entes, qual seria então o ser do ser humano? O que faz dele ser o que é? Para Heidegger (1989), o ser humano é ocupação, inquietação (do alemão *Sorge*), no sentido de que estamos sempre nos ocupando de algo na nossa existência. Essa ocupação se dá na forma de cuidado, de zelo para com o nosso existir: seja em relação aos outros seres-ai - Dasein - (*Fürsorge*), em relação aos outros entes como o martelo (*Besorge*), ou em relação a nós mesmos (*Sorge*). Se o que faz de nós seres humanos é o nosso existir, será necessário então debruçarmo-nos sobre o que constitui a existência humana, isto é, como ela se manifesta como tal. A seguir, adentraremos então nas características da existência humana que Boss (1979) julgou fundamentais para uma outra compreensão de homem na medicina e na psicologia: a espacialidade, a temporalidade, a historicidade, a corporeidade, a coexistência humana (ser-com), a afinação, e a finitude. Também pretendemos

debruçarmo-nos aqui sobre o Cuidado, constituinte fundamental do Ser do Dasein para Heidegger (1989), mas em um primeiro momento, analisaremos as quatro primeiras condições citadas.

3.1 A espacialidade da existência humana

Tudo que está no mundo está presente no espaço - somos todos cientes disso. Essa concepção de espaço que temos hoje proporcionou um bom ponto de partida para a perspectiva geométrica e matemática de espaço, concebida pela ciência natural moderna e pensada, a princípio, exclusivamente para objetos inanimados. Tal representação geométrica do espaço, muito adequada aos objetos inanimados, foi deslocada para a espacialidade da existência humana, o que se tornou um problema na compreensão da nossa existência (BOSS, 1979).

Um homem, ao ir ao mercado, percebe muitas coisas em seu trajeto: as placas de trânsito, outras pessoas que cruzam seu caminho, os prédios e a paisagem em volta. Digamos que construímos um robô que faça exatamente o mesmo percurso do homem em sua ida ao mercado, passando pelas mesmas placas, pessoas e prédios. Ainda assim, os dois fenômenos continuam incomparáveis por inúmeros motivos; nenhum robô conseguiria tal desempenho sem ter sido programado a priori por um ser humano que, por sua vez, já tomara consciência da existência do mercado *como* mercado. Computadores não são nada mais que produtos do ser humano que podem entender contextos de significado e referências de fenômenos que aparecem a eles (BOSS, 1979).

Mas acima de tudo, o mundo de diferenças entre um robô deslocar-se e as ações de um ser humano se dá ao fato de que os dois são espaciais de modos fundamentalmente diferentes. Um computador, quaisquer que sejam suas capacidades, é um objeto inanimado. Só está presente em um ponto específico do espaço que é pré-concebido como um contêiner vazio, e que ocupa apenas a parte do espaço que corresponde a seu volume material e seu campo elétrico. Ele termina nessas bordas físicas e elétricas, de modo que sua distância em relação a outros objetos pode ser medida com precisão, como com uma régua.

A condição essencial da ida do ser humano ao mercado é que ele não existe no espaço tal como o robô, que se estende somente aos limites de seu corpo material ou campo energético. Todos os entes não-vivos, das placas de trânsito aos computadores, são espaciais somente neste sentido. Assim, não importa o quão perto deles eu esteja geometricamente, nunca estou *aí - da* em alemão, *there* em inglês, *là* em francês - para

eles. Em outras palavras, nem o computador mais moderno tem um *mundo*², em cuja abertura outros entes podem aparecer, revelar-se, e serem recebidos. Não importa quantos ou quão intensos sejam os impulsos do campo energético do computador, ele nunca está aberto ao ponto de poder perceber esses impulsos como tais, compreender sua significância e responder apropriadamente ao que foi compreendido deles. O que quer que esteja no espaço como a matéria não-viva está não percebe nada de sua própria presença no “espaço”, nem da presença de outros entes, tampouco da significância e contexto referencial que constitui o caráter específico do que está presente. Isto se dá de tal forma que os seres inanimados, em contraste com os seres humanos, são simplesmente fechados à percepção de sua própria presença e da presença de outros entes. Tal fechamento (*closedness* em inglês; há aqui um trocadilho do autor, pois *close* significa tanto “próximo” quanto “fechar”). Desta forma, ele estaria referindo-se tanto à proximidade espacial quanto ao fechamento da abertura existencial) acontece apenas como fenômeno privativo da abertura. A presença de uma placa de trânsito próxima a uma lâmpada significa apenas que esses dois pontos no espaço ocupados por estes entes estão separados por um dado intervalo que é curto. Sua relação espacial é a distância curta entre eles, que pode ser medida por um ser humano e entendida por ele como uma distância curta (BOSS, 1979).

Meu espaço e o espaço de um amigo, como espacialidade de seres humanos que existem, são fundamentalmente diferentes. Na língua alemã, o substantivo “espaço” (do alemão *Raum*, próximo ao sentido de *room* do inglês) é derivado do verbo *räumen*. *Räumen* significa clarear, abrir espaço a, talvez para instalar (*einräumen*) algo neste espaço clareado, para dar-lhe um lugar habitável no mundo na abertura clareada (*aufgeräumt*). Uma pessoa pode não só instalar (*einräumen*) uma peça de mobília em um quarto livre (*aufgeräumt*). Pode também estar em uma frequência expansiva (*augeräumt*), afinado então a uma abertura, liberdade, serenidade, pronta para que outros entes apareçam. Uma pessoa também pode abrir espaço (*Raum geben*, em inglês *make room*) para a opinião dos outros, para permitir que um outro também esteja certo.

² Para Heidegger (1989), *mundo* é uma totalidade significativa, uma estrutura de sentidos, em seu sentido ontológico.

Isso demonstra como a espacialidade não se trata unicamente de uma questão espacial ou material, mas diz respeito a uma dimensão da existência humana.

Räumen tem primariamente o sentido de clarear (*lichten* ou *clearing* em inglês). Esse *lichten* é fundamentalmente diferente da mera iluminação de um quarto antes escuro com luz física (*Licht* ou *physical light*). Em vez disso, *lichten* como *räumen* (como clarear, dar espaço a), corresponde mais exatamente ao que acontece às estantes de livro quando alguém tem sido descuidado ao emprestar seus livros. Isso se dá como uma clareza que vai acontecendo gradualmente. Na língua alemã, é comum dizer que o cabelo está “clareando-se” (*sich lichten*), isto é, caindo para abrir espaço para a calvície. Da mesma forma, uma clareira (*Lichtung*) é aberta na floresta quando todas as árvores dentro de uma certa área foram derrubadas e levadas embora (BOSS, 1979).

Como no nosso exemplo, a espacialidade do mundo humano é aberta, desobstruída e clareada ao ponto que os fenômenos podem nos abordar através dela com seus significados e contextos de referência. Mas se essa abertura, essa clareira, é o caráter fundamental da espacialidade no mundo humano, então logicamente essa espacialidade não pode ser ela mesma abertura e clareza (*clearness*). Da mesma forma que um carvalho não é “arvoreidade”, embora sua essência seja “arvoreidade”, abertura e clareza não podem ser derivados secundários da espacialidade humana. Nada que se assemelha à espacialidade humana poderia vir a ser em um mundo particular sem que a abertura e a clareza já estivessem ali. Abertura e clareza constituem a verdadeira natureza da espacialidade no mundo humano (BOSS, 1979).

A presença humana não está de modo algum confinada ao ponto no espaço em que se encontra seu corpo físico. Se, na minha ida ao mercado eu percebo a placa de trânsito com as regras para estacionar, o poste, outros pedestres, e os prédios à minha direita, então minha presença espacial deve ser radicalmente diferente da presença de objetos inanimados.

Agora, concebido como corpo humano, eu não posso andar aqui e ali simultaneamente no mercado; nenhum objeto físico pode ocupar duas posições no espaço simultaneamente. Mas enquanto ser humano, assim como a abertura e a abrangência de um domínio pela minha habilidade de perceber, eu *estou* tanto aqui quanto ali. Eu só posso perceber o que já alcancei ou ao que já cheguei; como mais eu

poderia ter a menor noção de que qualquer coisa no mundo existe e que é o que é? (BOSS, 1979). Como mais eu poderia aproximar-me de qualquer coisa na abertura do meu mundo se já não tivesse acessado isso na circunvisão (HEIDEGGER, 1989), e, portanto, já estivesse *estado* com isso?

Não é que a existência *possua* a abertura como uma dentre suas propriedades distintas, e sim que ela é nada mais do que estar aberta para perceber e compreender as coisas que encontra pelo que são. A existência humana está continuamente aberta à reivindicação de cada coisa que encontra, e é inerentemente aberta para compreender a possibilidade de seu ser-algo, ao invés de não ser nada. Essa receptividade é a única explicação para a capacidade do homem de estar simultaneamente aqui e ali com o que quer que esteja percebendo. Seres humanos são essencialmente espaciais pois habitam desde o início *com* o que quer que esteja acessível à sua percepção, e de um modo adequado ao significado que percebem. Para as pessoas, proximidade e distância tratam-se de se e como o que encontramos importa para nós (BOSS, 1979).

Um amigo pode estar a milhares de quilômetros de distância de mim, mas é incomparavelmente mais próximo de mim do que o concreto sobre o qual estou pisando agora, mesmo se não há de modo algum uma distância física mensurável separando-o da sola dos meus sapatos.

“Ser”, em seu uso tradicional, significa “presença” e “persistência”. Para efetuar a presença, e, portanto, ser, um ente requer algum tipo de abertura, na qual presença e persistência possam acontecer. Assim, o poder-ser como acontece na existência humana é o único ser que torna o ser possível (BOSS, 1979).

As coisas podem aparecer diante dessa abertura a partir de várias perspectivas. Por exemplo, uma pessoa caminhando em direção a nós é vista pela sua frente. Ao campo estritamente ótico da visão, suas costas não estão presentes de forma alguma. Isso não muda o fato de que a figura é percebida como o todo que é, e não como uma forma humana mutilada, sem costas. Evidentemente, então, a expressão “visão” é ambígua. Em uma instância, “visão” refere-se unicamente ao que acontece no campo ótico; em outra, “visão” significa perceber um ser como o todo que ele é (BOSS, 1979).

Esse processo de “conclusão”, no qual uma visão puramente ótica torna-se um fenômeno integralmente percebido, era uma inquietação primária para os fisiologistas da

sensação. Mas quando mesmo a percepção ótica não pode ser completamente explicada via processos fisiológicos cerebrais, as hipóteses fisiológicas sobre a “conclusão” subsequente estão condenadas ao fracasso. Como “ser-com esta coisa ou aquela”, a visão humana ordinariamente significa ver algo que está presente fisicamente e, portanto, perceptível aos sentidos. Além disso, todos nós nos envolvemos em um tipo de “visão” de algo que não está fisicamente presente toda vez que visualizamos alguma presença física que já percebemos anteriormente – o que seria a circunvisão, em termos heideggerianos. Podemos até visualizar algo que não está de modo algum disponível aos sentidos pois na realidade não existe. Nós podemos, por exemplo, visualizar uma montanha dourada. Agora, a psicologia tradicional caracterizaria a visualização de algo fisicamente ausente, como uma casa de veraneio, dizendo que a pessoa envolvida “na realidade” ficou no quarto em que estava sentado fisicamente. No máximo, ele estaria na casa de veraneio “em pensamento”. Mas o próprio fato que podemos visualizar algo distante mostra que somos capazes de ter algo que não é oticamente perceptível a nossos olhos, e que podemos facilmente estar em algum lugar além de onde estamos fisicamente (BOSS, 1979).

Ao visualizar algo distante, a existência humana como abertura é/está com o que visualiza e com os objetos de seu entorno imediato. Isso significa, em relação ao nosso exemplo, que uma pessoa “estando aqui”, como abertura que ele é, também implica “estar ali” na casa de veraneio distante no litoral, também como abertura, como poder-ser (BOSS, 1979).

Estamos lidando aqui com dois modos de ser que estão acontecendo, ambos, ao mesmo tempo. Na verdade, o “estar aqui” receptivo da existência, a presença física na cidade, é também, *por sua própria natureza*, e em sua capacidade de visualizar, o receptivo “estar ali” na casa de veraneio (BOSS, 1979). Da mesma forma que a espacialidade é uma dimensão da existência humana, a temporalidade também o é; é nossa temporalidade que pauta nosso poder-ser. Como isso acontece?

3.2 A temporalidade na existência humana

Compositor de destinos
 Tambor de todos os ritmos
 Tempo, tempo, tempo, tempo
 Entro num acordo contigo
 Tempo, tempo, tempo, tempo

Caetano Veloso

Para falar do tempo para o ser humano, Boss (1979) introduz seu pensamento com um questionamento interessante: “nos dias de hoje, relógios são nossa conexão mais comum com o tempo. Mas será que o tempo realmente pode ser lido por um relógio? Será que o tempo está num relógio, ou está em nós? ”. Para ele, o primeiro passo a dar para sair dessa confusão é perceber que olhar para o relógio não nos permite olhar para a natureza do tempo. Além disso, toda medida de tempo confirma que nós já entendemos tempo como algo dado, mesmo essa percepção sendo nebulosa ou indefinida.

Será que sempre é “agora”? Todo “agora” é um agora diferente? De que maneira? A diferença é, a rigor, que um “agora” é antes ou depois do que o outro. Para referir-se ao presente, passado e futuro, há outras expressões além das utilizadas quando olhamos o relógio ou usamos números. Quando dizemos “hoje”, “ontem” e “amanhã”, desenvolvemos ainda uma outra relação com o tempo, mais elementar do que as medidas numéricas do relógio, segundo Boss (1979).

O tempo é dividido em passado, presente e futuro, enquanto que o espaço geralmente é pensado com três dimensões simultâneas (altura, profundidade e largura).

No caso do tempo, apenas uma das dimensões é entendida como presente: na contemporaneidade, o modelo de pensamento dominante é o científico-natural, e as “dimensões” do tempo não são simultâneas. É como se a história fosse entendida como uma sucessão de “agoras” pontuais, já que é sempre “agora”, sempre presente. A primazia do “agora”, no entanto, tem base somente na ideia de que ser é presença, ideia esta evidente desde os primórdios da filosofia ocidental (BOSS, 1979). “Em correspondência a essa noção física de presença está a concepção de tempo: a única coisa presente em relação ao tempo é o “agora””.

Assim, todos que postulam o tempo dessa forma julgarão estranho ouvir que o tempo tem três dimensões, ainda mais quando se diz que essas dimensões são simultâneas, e não sucessivas. Por exemplo: é comum recusarmos convites por “não ter tempo para isso”. Mas ao dizer que não temos tempo para tal coisa, estamos de fato dizendo que há uma intenção de passar esse tempo fazendo uma outra coisa. Ao indicar que o tempo é sempre tempo *para* algo, chegamos à primeira característica fundamental do tempo, que Boss (1979) nomeia *significância*. Essa característica é nada mais que o aspecto do tempo que nos faz atribuir-lhe sempre um significado, um “para que”. Dessa forma, ao negarmos um convite dizendo “não ter tempo”, a negação não é do tempo mesmo, mas do “ter tempo para algo em particular”.

No entanto, o tempo não é meramente “tempo para algo”. Ao usarmos expressões como “agora”, “naquela época” ou “quando eu fizer isso”, estamos expressando a dita segunda característica fundamental do tempo: a *databilidade* (BOSS, 1979). Trata-se do aspecto do tempo que diz respeito a situá-lo na nossa história, ou seja, o tempo sempre está situado de alguma forma em relação ao Dasein. Expressões linguísticas como as acima citadas são formas de colocar minimamente esse lugar na linguagem. Tal “localização” do tempo em questão pode vir a ser entendida como uma sucessão de “pontos”, mas não se trata disso.

“O tempo consistentemente mostra uma certa expansividade. Alguém pode muito bem dizer que reservou sua tarde para o teatro, e que passou o inverno trabalhando nos planos para sua casa. Essa extensão do tempo durante toda uma tarde ou ao longo de um inverno inteiro manifesta a

terceira característica fundamental do tempo: a *expansividade*” (BOSS, 1979).

Por fim, o tempo nunca é tempo só para mim. Quando falo para minha irmã que estou ocupada escrevendo agora, esse “agora” é imediatamente compreendido por ela, pois também lhe é compartilhado. Ao dizer “agora”, não só ela entende instantaneamente a que estou me referindo, como qualquer outra pessoa que estiver na sala e me ouvir dizendo isso, também entenderá. Não há necessidade de explicações para que o outro compreenda as referências de tempo, pois “nenhum ‘agora’ está enraizado completamente em um único indivíduo humano. A quarta característica do tempo, assim sendo, é seu *caráter público*” (BOSS, 1979).

Todas as indicações de tempo que a linguagem nos permite expressar têm não só uma natureza quantitativa (como em “faltam 15 minutos para as 9 horas”), mas também uma natureza qualitativa, que caracteriza o tempo como significativo, datável, expansível e público. O tempo *kairós*, diferente do tempo *chronos*, é o tempo vivido, tempo experienciado, que nos traz impressões. Cinco minutos na fila do banco e cinco minutos com o seu amor não são os mesmos cinco minutos: no primeiro, os segundos custam a passar... olha-se no relógio o tempo todo, e só se passaram dois minutos. Já no segundo, passa um piscar de olhos e já acabou... no abraço e no beijo do cumprimento, já se passaram mais de cinco minutos. E quando olhamos no relógio, *chronos* nos confirma: ambos foram cinco minutos. Essas duas palavras são de origem grega e têm conotações muito diferentes uma da outra, mas em português traduzimos ambas para a palavra “tempo”.

Para melhor ilustrar o quão restritiva é uma noção de tempo sequencial, Boss (1979) traz o exemplo de um cientista em relação com o tempo no seu trabalho e em sua vida pessoal: “Um pesquisador das ciências naturais interpreta o tempo como uma sucessão homogênea de pontos de “agora”, mas somente quando ele está conduzindo experimentos em seu laboratório. Se essa noção de tempo, que reduz as quatro características a uma sucessão de “agoras” fosse a única forma que ele experienciasse o tempo em sua vida, ele sem dúvidas enlouqueceria. Na verdade, isso não seria sequer possível”.

Quando questionamos o tempo interpretado como uma mera sucessão de pontos de “agora”, vemos que ele não poderia nunca contribuir na compreensão do fenômeno humano; talvez interpretá-lo em condições específicas pode ajudar a entender fenômenos da física e experimentos laboratoriais, mas isso não vale para o ser humano. Trata-se de um fenômeno muito mais complexo e singular, para o qual é exigido de fato um novo olhar das ciências, para que possa realmente ser compreendido tal como ele é.

Não se trata, aqui, de descartar tudo que concerne às ciências naturais e à metafísica, isto seria um grande engano. A crítica trata de pensar propriamente o fenômeno da ciência e seu caráter de verdade absoluta no nosso mundo, e a partir daí, construir um pensar que diz respeito à nossa época e que contempla suas necessidades, como separar o joio do trigo.

A relação do homem com o tempo é de fato uma relação emblemática, que tece uma trama de sentidos desde os primórdios da história da humanidade. “Tempo, tempo, tempo, tempo/ Apenas contigo e comigo/ (...) Tempo, tempo, tempo, tempo/ Num outro nível de vínculo”, descreve Caetano Veloso em sua música “Oração ao Tempo”. Nessa música, Caetano conversa com o tempo fazendo-lhe uma prece, entendendo o Tempo como um Deus. Uma outra expressão popular a respeito do tempo é chamá-lo de “tempo rei”. O pensamento contemporâneo, assim, evidencia conflitos que habitam nessa relação, descrevendo-a como algo complexo, conflituoso e mesmo misterioso, poderíamos dizer. O problema do tempo, explica Boss (1979), manifesta-se até na forma como ele é colocado: falamos em “noção de tempo”, “consciência de tempo”, dentre outras expressões que dualizam essa interação, mantendo uma separação cartesiana no pensamento. Ao falar em “tempo objetivo” e “tempo subjetivo”, também nos mantemos na lógica metafísica. As pessoas podem ou “ter tempo” ou “não ter tempo”, e em meio a esse emaranhado que é o homem e o tempo, deve-se tomar o cuidado, alerta Boss (1979), de não cair na tentadora - porém errônea - compreensão de que o tempo é de alguma forma espacial, como uma espécie de contêiner no qual as coisas estão.

Os objetos de nosso mundo são constituídos por diferentes materiais, e, portanto, diferentes texturas, cheiros e propriedades físico-químicas. Isso quer dizer que têm um tempo de duração. Cotidianamente, ao falarmos de pilhas de grande duração, fala-se até em “pilhas longa vida”, como se estes objetos fossem dotados então do que chamamos

de “vida”. Ora, o que define então a “vida” de cada objeto, se é que podemos usar esta palavra? O que faz com que um objeto dure mais ou menos nesse mundo? Será que eles precisam de algo em específico para persistir? Será que podemos encontrar esse “algo”, contido nos objetos? E o que nos interessa talvez ainda mais aqui: o que acontece com um objeto quando não há mais ninguém diante dele? O objeto continua durando, isto é, “sua vida” continua?

Boss (1979) nos convoca a provocações como essas para pensarmos, a partir da interação do tempo com outros entes, a interação do tempo com o Dasein. Ele exemplifica:

“Digamos que ao limpar a mesa, um copo de água é quebrado. Temos, assim, apenas os cacos de vidro do copo quebrado. Se esses fragmentos vão parar no lixo, eles serão separados um do outro e se tornarão, então, apenas pedaços de vidro isolados. Enquanto cacos de vidro eles continuam a subsistir, mas eles não mais subsistem enquanto copo de água. Seu tempo não é simplesmente subsistência vazia, mas subsistência *para*. Seu tempo tem a ver com seu uso, e seu uso com o homem, que tem tempo *para* coisas. O homem dá tempo para o copo. E, poderíamos perguntar-nos, se o homem cessar de existir, haveria ainda aí algum copo de água? A resposta é não, claro, já que só o homem pode manufaturar copos de água. Objetos como o copo entram no tempo em virtude do fato de que foram fabricados. E no caso da montanha? Sim, ela também tem seu tempo, continua a subsistir. Já estava ela no tempo antes do homem chegar na área? Ninguém hoje hesitaria um momento sequer para dizer que sim. Embora até o tempo ao qual nos referimos quando dizemos “antes do homem” é inequivocadamente relacionado ao homem como o tempo que se revela para *ele*, o ser humano, como um passado longínquo. É por isso que não poderemos nunca saber o que estava aqui quando o homem ainda não havia chegado. Não podemos sequer decidir se os Alpes já estavam aqui antes dos seres humanos. Rigorosamente falando, não podemos dizer o que *era* antes do homem.” (p. 97)

Aqui percebemos que a relação do homem com o tempo é, sem dúvidas, algo além do modo como um copo d'água está no tempo. As expressões linguísticas que estamos habituados a usar para o tempo, no entanto, não dão conta dessa relação complexa. Estamos acostumados a dizer que estamos “em” tempo, ou que “temos” tempo, como se fosse algo que possuímos. Da mesma maneira expressamos relações de posse de bens materiais: nós “temos” carros, casas, roupas - mas não o tempo. Também “temos” certas coisas que nos afetam diretamente, e que assim fazem parte de nós (BOSS, 1979). Nós “temos” medo, “temos” vergonha, “temos” orgulho. Eu “tenho” o prazer de estudar o que amo, eu “tenho” a honra de estudar em uma boa faculdade. Eu tenho o “poder” de escrever um trabalho de conclusão de curso em um país em que apenas 15,3% da população tem acesso ao ensino superior (IBGE, 2017).

Embora utilizemos o mesmo verbo “ter” para essas coisas e para o tempo, há uma diferença fundamental entre eles: a honra, o orgulho ou a vergonha não nos afetam inevitavelmente a todo momento - diferentemente do tempo. Uma outra semelhança entre eles é que, da mesma forma que ter muito medo é ser medroso e ter honra é estar honrado, ter tempo é estar em expectativa pelo futuro, estar consciente do presente, e reter o que passou (BOSS, 1979).

Em qualquer momento, estamos constantemente trazendo o passado, presente e futuro à tona de uma maneira única. Habitamos no mundo estendendo-se sempre nessas três dimensões - mas isso não quer dizer que elas estejam igualmente abertas para cada existência, de modo natural. Em alguns momentos, uma dimensão ou outra pode se sobressair, e então entramos nela mais do que nas outras. Podemos mesmo estar aprisionado em uma delas; mas o mais importante é que, ainda assim, as outras duas nunca são negadas ou destruídas, apenas privadas ou ocultas (BOSS, 1979).

Tanto no espaço quanto no tempo, há um corpo que somos que nos situa no mundo. Como compreendemos esse corpo existencialmente?

3.3 A corporeidade

A tradição científica da medicina moderna define o corpo como o único aspecto da constituição humana que poderia ser considerado como uma estrutura físico-química, e assim investigado e manipulado. Somente quando definida como tal é que a corporeidade se torna acessível ao método das ciências naturais, sendo essa definição a realidade da existência humana para tal método (BOSS, 1979).

Ao colocar o corpo humano como algo material contido em si mesmo, as ciências naturais desprezam tudo que é especificamente humano da nossa corporeidade. Do mesmo modo poderiam interpretar obras de arte: diante de uma coleção de Picasso, como exemplifica Boss (1979), esse método veria apenas objetos materiais cujo comprimento e espessura podem ser medidos, cujo peso pode ser determinado, e cuja substância pode ser analisada quimicamente. No entanto, nada do resultado destes dados em seu conjunto nos diria o que faz dessas obras o que elas são; seu caráter de obra de arte não é considerado por essa abordagem.

Toda nossa experiência nos diz que somente quando o Dasein está existindo em seu modo mais caracteristicamente humano, é que ele não toma consciência alguma de seu corpo como tal. Existir de um modo caracteristicamente humano quer dizer estar envolvido, corpo e alma, por algo que reivindica ser uno, e que responde a esse pedido. Isto é, o ser humano perde completamente a consciência de sua corporeidade enquanto corpo físico justamente quando age de modo mais genuinamente humano. Por exemplo: ao atravessar a rua para encontrar seu amado, uma menina apaixonada não está consciente ali de que possui um corpo. Sua corporeidade está completamente envolvida em seu desejo de estar com seu amor e em sua pressa de acabar com a distância entre eles. O fato de que ela não estava consciente de sua corporeidade não quer dizer, no entanto, que esta desapareceu. Tal “falta de consciência” acontece com frequência na existência humana sadia, mas de forma alguma implica que esse modo de existência particular não é corporal.

Boss (1979) vai afirmar que não há nenhuma manifestação humana que não seja corporal. Tudo o que vemos pelos olhos da mente é visto, em seguida, com os nossos sentidos, é visto corporalmente. No entanto, não o vemos como fisicamente presente.

Ao contrário, o vemos como re-presentado, presentificado novamente.

Para compreender a corporeidade, que é inerente a todo fenômeno existencial humano, é necessário distinguir a corporeidade humana da matéria natural dos objetos inanimados. O primeiro ponto é a diferença absoluta entre os *limites* da nossa corporeidade e os limites materiais dos objetos inanimados. O segundo ponto é a diferença fundamental entre o caráter geográfico dos seres humanos e o dos objetos inanimados, os diferentes jeitos em que suas localizações são determinadas em um dado período no tempo.

Se pensarmos na corporeidade humana como um corpo físico e material, então seus limites seriam a pele. No entanto, o fato é que não importa onde estejamos, estamos sempre nos relacionando de alguma forma com algo fora - para além - da nossa pele. Será que deveríamos concluir, assim, que estamos constantemente além dos limites físicos do nosso corpo, e nunca completamente no interior dele? Tal conclusão é de fato tentadora, como argumenta Boss (1979), mas é também decepcionante; cairíamos em uma compreensão errônea do fenômeno da corporeidade e do *Da-sein*. Não é possível alcançar o fenômeno da corporeidade se continuamos imaginando-o como uma estrutura física contida em si mesma, que existe isolada do mundo. Isso nos permite determinar que os limites do corpo humano se estendem além dos limites do corpo físico, e que, conseqüentemente, a diferença entre os dois tipos de limite é simplesmente quantitativa. Mas acontece que a corporeidade e seus limites não se diferem dos limites do corpo físico de um modo quantitativo, e sim qualitativo.

Quando aponto com a mão direita para a janela, minha existência corporal como ser humano não acaba na ponta do meu dedo indicador. Ao perceber a janela e meu interlocutor com meus olhos, eu me estendo corporalmente muito além da ponta do meu indicador para a janela. Na verdade, corporalmente eu alcanço ainda mais do que isso ao tocar todo o fenômeno do meu mundo, seja presente ou meramente por representações visualizadas, mesmo se muitos deles permanecem vagos ou atemáticos no plano de fundo do momento. Também não se trata de um processo de duas etapas

no qual ver materialmente e perceber existencialmente acontecem uma após a outra. Toda minha experiência me diz que eu estou inerentemente colocado no espaço aberto do meu mundo ao ponto que eu, com tudo que sou, realmente *habito* em minha relação de percepção desta janela.

A essa relação pertence tanto minha percepção ótica do objeto quanto, imediata e simultaneamente, meu gesto em direção a ele. Ambos poderiam ser melhor designados como o corporar (do inglês *bodying forth*) dessa relação existencial. A corporeidade humana está *sempre* corporando os modos de ser nos quais habitamos e os quais constituem a nossa existência em qualquer dado momento. Portanto, assim como não é possível um tempo que exista por si mesmo, não é possível uma corporeidade contida em si mesma, que seja fundamental e final. E assim como a temporalidade momentânea do homem emerge apenas nos modos particulares de sua existência, sua corporeidade ocorre exclusivamente na medida em que corpora sua morada existencial entre outros entes, que se dirigem a qualquer tempo dada a sua percepção - e requerem dele uma resposta apropriada.

As bordas da minha corporeidade coincidem com as bordas da minha abertura ao mundo. Elas são, na verdade, a todo momento idênticas, embora estejam sempre mudando com a fluida expansão e contração da minha relação com o mundo.

Pelo fato de pertencer ao ser-no-mundo, o corporar é inerentemente situado no espaço. Desse modo, está sujeito a todo tipo de relações espaço-temporais que o homem encontra. Mas nossa relação com o que percebemos varia de acordo com quais sentidos estão operando.

Retomemos mais um exemplo de Boss para ilustrar a importância da especificidade de cada sentido. Quando olho para um copo não percebo meus olhos, mas quando pego o copo, sinto não somente ele, como também a mão com a qual estou tocando-o. Será que é de fato minha mão que é percebida nesse processo? Não seria, ao invés disso, que eu não tenho consciência alguma da minha mão como parte distinta do meu corpo, mas que estou me percebendo como uma entidade por inteiro, uma pessoa segurando um copo? Enquanto que tocar não traz uma consciência da mão enquanto tal, proporciona de fato a sensação de uma proximidade tangível. Não é o caso

dos olhos. Além disso, só posso ver o que está diante de mim. Mas minha visão, assim como a audição, opera em distâncias maiores do que as do tato.

O fato da visão se estender para muito além do tato apenas confirma que ambos estão enraizados nas relações espaciais do ser-no-mundo. Assim, a existência humana não é espacial por ser corporal, mas a corporeidade só pode se dar pois a existência é em si mesma espacial (como ao entrar em relações próximas ou distantes dos objetos). Não é a existência dos nossos órgãos sensitivos corporais que nos permite ver, ouvir, cheirar, degustar e tocar. Na verdade, só podemos tê-los e usá-los como órgãos sensitivos graças ao fato de sermos criaturas essencialmente receptivas (que olham, ouvem, cheiram, tocam e degustam). Em outras palavras, a abertura perceptiva geral, que é o traço ontológico essencial do nosso ser-corpo em si, caminham no modo ôntico distinto pelo qual vemos, ouvimos, degustamos, cheiramos e tocamos as coisas.

Um ser humano está sempre “aqui” em relação a algum lugar, e a corporeidade parece cumprir um papel essencial nesse “estar-aqui”. A questão é: que papel é esse? Quando dizemos que alguém “está aqui”, estamos geralmente referindo-nos à localização específica do seu corpo no espaço, pensando em sua presença como essa localização confinada no volume do espaço delimitado por sua pele. Por outro lado, há uma ambiguidade ao afirmar que todo ser humano está sempre “aqui” em relação a algum lugar. Eu estou sempre “aqui”, mas “aqui” não é sempre o mesmo lugar; para o ser humano, “aqui” é sempre onde ele habita naquele momento; e as pessoas habitam na relação com o que encontram, com o fenômeno que está “ali”. Em qualquer dado momento o meu “aqui” é definido pelo “ali” dos entes em que habito, indo de encontro a eles onde estão. Esse “estar-aqui” é fundamentalmente diferente do tipo de presença que as ciências naturais delegam aos corpos, pois ela não considera o “aí”, que muda constantemente de acordo com os entes em relação com o Dasein.

Portanto, qualquer que seja o ângulo pelo qual abordamos a corporeidade, descobrimos que o corporar pressupõe perceber e agir a existência. Existência é a direção na qual o corpo se move. Desta forma, a corporeidade é fenomenologicamente secundária, embora nossos sentidos nos digam que é primária.

Boss (1979) afirma que quanto mais nossa descrição dos traços de uma existência saudável aderir estritamente ao caráter humano, mais sólidos serão os fundamentos de

uma medicina existencial, ou psicologia, como é o caso desse estudo. Assim, nossa análise desses traços é tudo menos uma divagação filosófica; é uma consideração de tudo em relação ao atual modo de existência humana que foi até então ignorado pela ciência natural, ou que é inacessível a ela. *De que modo e como o que o homem se manifesta?*

3.4 Memória e historicidade da existência humana

Boss (1979) introduz a questão da memória afirmando que, assim como qualquer um consegue aprender a partir de sua própria experiência, pensar é tomar consciência de alguns dos fenômenos do nosso mundo. Para ele, pensar seria permitir que o que se endereça a nós, pela abertura do tempo-espaço do nosso mundo, surja de novo tematicamente. Nesse sentido, a lógica das ciências naturais é apenas uma maneira particular de deixar os entes aparecerem, a meu ver reducionista, por compreender que os entes tendem a revelar-se somente como correntes de efeitos causais, calculáveis e presumidos (BOSS, 1979).

A maioria do que fixamos na memória rapidamente retorna a um plano de fundo de presença atemática. Mas mesmo uma presença atemática é presença, e pode dirigir-se à pessoa que a retém como algo de um significado particular. Segundo Boss (1979), quando a noção de “retenção” (o ato de fixar algo na memória) não é compreendida existencialmente, a memória permanece como fenômeno inacessível à investigação científica.

Podemos compreender a memória primeiramente como uma habilidade para visualizar algo que uma vez foi percebido, mas, em seguida, retorna a uma presença de fundo, não contemplada. De uma perspectiva fenomenológica, há uma grande diferença entre esse modo e de fato lembrar eventos passados. Se visualizo minha casa de campo nas montanhas, não estou apenas lembrando dela, e sim existindo em uma dada relação com ela, neste modo de ser onde ela está, visualizando-a (BOSS, 1979). Lembrar é visualizar algo do passado como algo experienciado *naquele momento*. É por isso que toda memória é ressignificada pelo momento atual, pelo presente. Para compreender a memória, no entanto, é necessário que nos debrucemos sobre o que seria sua falta, ou seja, o que chamamos “esquecimento”. Por exemplo: quando, no fim de uma noite divertida, esqueço meu guarda-chuva na casa de um amigo, a maioria das pessoas dirá que a culpa é minha de tê-lo esquecido. Mas a partir do momento em que esquecer é definido por ter perdido a presença do guarda-chuva para a coleção de objetos no meu mundo, não o esqueci de maneira alguma. Eu posso pensar nele e visualizá-lo para mim mesmo a qualquer momento que eu quiser. Isso não seria possível se o guarda-chuva

não tivesse ficado no meu mundo, embora sua presença seja atemática. O guarda-chuva seria, na verdade, uma presença de fundo distante enquanto estou despedindo-me de meu amigo, já que permaneço envolvido, corpo e alma, com meu amigo e o assunto de nossa conversa. A presença do guarda-chuva torna-se, portanto, tão distante para mim que não me ocorreria de pegá-lo e levá-lo comigo de volta para casa (BOSS, 1979).

Aqui chegamos a uma noção fenomenológica de esquecimento: o esquecimento, tal como ilustrado no exemplo de Boss supracitado, refere-se simplesmente ao fato de que algo não mais é considerado tematicamente em sua presença, embora remanesça atematicamente presente. O seu modo de estar presente para mim mudou.

Uma leitura psicanalítica diria que o esquecimento do meu guarda-chuva pode estar relacionado à repressão de um desejo de voltar para visitar meu amigo, por exemplo, utilizando inconscientemente buscar o guarda-chuva como pretexto para revê-lo. Tal suposição inconsciente, no entanto, pretende investigar a causa do fenômeno do esquecimento, mas nada diz do esquecimento mesmo. Em outras palavras, trabalha-se com a suposta causa do acontecimento, porém, essa causa nada explica do fenômeno propriamente dito, e o que demanda investigação é justamente o fenômeno-mesmo. Enquanto estou despedindo-me de meu amigo, estou com ele, não com meu guarda-chuva. Assim, há mais sentido em investigar a presença do meu amigo no meu mundo naquele momento, do que supor implicações do esquecimento com meu guarda-chuva, ente presente apenas de modo atemático no meu mundo ali (BOSS, 1979). Dessa forma se dá o método fenomenológico-existencial: olhar e compreender as coisas tal como elas são; aproximar-se do fenômeno tal como ele é.

Um outro tipo de esquecimento é, ainda, quando esqueço o nome de alguém que conheço e não consigo lembrar de modo algum, não importa o quanto eu tente. É o que chamamos popularmente de “deu branco”. Neste caso, a coisa-mesma (o nome da pessoa) me escapa de alguma forma. Boss (1979) levanta o questionamento: mas de que o nome escapa? “Evidentemente da minha capacidade de associá-lo com a pessoa, de quem eu ainda lembro”. Esse tipo de esquecimento refere-se, portanto, a uma deficiência da minha capacidade de associar o nome de tal pessoa a ela, constituindo ali uma relação com essa pessoa cujo nome tenho dificuldade de lembrar.

Assim, Boss (1979) afirma que esquecer-se não se trata de uma atividade mental à parte de lembrar-se ou fixar certo conteúdo. Na verdade, a abertura da existência humana consiste na capacidade de perceber a presença e significado do que aparece – circunvisão -, a capacidade de responder com sentido ao fenômeno e seu significado percebidos, de uma maneira que corresponda com o significado do próprio ser humano. A existência humana é igualmente receptiva ao que foi percebido no passado e que foi mantido.

Quer ele tenha consciência disto ou não, todo ser humano mora na tradição e na história. A memória humana é essa constante morada, esse constante habitar na tradição. É isso que constitui a característica fundamental do homem que Boss denomina historicidade (1979).

A existência humana também é histórica no sentido de que sempre, a todo momento, é sua história de vida inteira. A existência de uma pessoa sempre se estende de seu nascimento até sua morte. Se a morte é o último limite da história da existência de certa pessoa, então sem dúvidas pertence a essa existência, já que todo limite pertence àquilo que está delimitando. O que permanece borrado entre as bordas é a maneira na qual a vida e a morte humanas são parte uma da outra.

À morte é dada tamanha importância na medicina que poder-se-ia dizer que a ciência está permanentemente orientada em direção à morte: a medicina quer ou afastar a morte, ou adiá-la o máximo possível. Por isso, é essencial pensar e discutir o sentido da mortalidade humana ao falar de um modelo de cuidado. No próximo capítulo, abordaremos o Cuidado, a mortalidade, a afinação e o ser-com.

4. Cuidado, ética e saúde

Existirmos, a que será que se destina?

Caetano Veloso

Como pensar a ética do cuidado de um ponto de vista fenomenológico? Ora, para isso é necessário partir da compreensão de homem como ser-no-mundo e ser-com. Isto quer dizer que o ser-aí está sempre se dirigindo a outros entes, interagindo com eles, sejam eles objetos materiais ou outras pessoas. É na relação com o outro que queremos aqui debruçar-se.

Ao engajar-se com outros seres-aí (Dasein), não nos encontramos em um relacionamento nem de cognição, como é o caso do processo de aprendizagem do conhecimento, nem o de lida prático-instrumental, referente aos utensílios do dia-a-dia (GIACOIA, 2013). Com outras pessoas, trata-se de uma relação pessoal, independentemente do âmbito em que se dá essa relação: seja ela profissional, familiar, amorosa, ou entre paciente-psicoterapeuta, etc.

Essa relação é, para Heidegger, um desdobramento da relação que criamos conosco, um tipo originário de Cuidado de si. Trata-se de um Cuidado ontológico, onde o que está em jogo é o constante poder-ser da existência humana, nossa abertura constituinte. Giacoia (2013) nos explica que “Existir significa, em sentido radical, cuidar de poder ser no mundo, que é também (e não menos essencialmente) ser-com-os-outros” (p. 74). Em outras palavras, é como se a nossa relação com os outros pautasse a nossa existência como um todo, posto que deriva do Cuidado que nos é ontológico. Não há ser humano sem um outro semelhante; nós constituímos nossa identidade a partir da alteridade, a partir de um outro, tomando-o como referencial.

4.1 Cuidado: o desvelar do Ser

Esse Cuidado também se desdobra na nossa relação conosco, ou seja, do como estamos ocupando-nos de nossa própria existência. E o que significa ocupar-se de sua própria existência? Somos possibilidades sempre abertas de ser, e somos também poder-não-ser; a finitude nos constitui. É essa simultaneidade de poder-ser e poder-não-ser que forma como que um jogo, um movimento nosso de Cuidado para com a nossa existência. É a partir do poder-não-ser que cuidamos do nosso poder-ser, singular a cada um de nós.

Nesse sentido, somos todos cura do mundo, cuidado do mundo. Ao dizermos que é “cuidado do mundo”, estamos dizendo também que é cuidado de si, bem como cuidado dos outros. Em *Ser e Tempo*, Heidegger (1989) afirma:

“(...) em sua essência, o ser-no-mundo é cura, pode-se compreender, nas análises precedentes, o ser junto ao mundo como ocupação e o ser como co-presença dos outros nos encontros dentro do mundo como preocupação. O ser-junto a é ocupação porque, enquanto modo de ser-em, determina-se por sua estrutura fundamental que é a cura” (p. 257)

Não há homem sem mundo, nem mundo sem homem; um não é sem o outro, por isso dizemos que somos ser-no-mundo. Para Giacoia (2013), “a fenomenologia existencial de *Ser e Tempo* é também uma ética originária do cuidado de si e do cuidado do mundo” (p. 74). A ontologia fundamental de Heidegger é uma ética originária do cuidado tendo em vista que, ao descrever fenomenologicamente o que constitui a existência humana, tal constituição se converge no Cuidado, origem primordial do *Dasein*. Conforme nos damos conta da nossa finitude, situamo-nos na historicidade, na temporalidade, com uma pergunta que poderia guiar nossa existência: se meu tempo de vida não é muito quando comparado à história da humanidade, o que quero fazer da minha vida? O que quero fazer da minha existência? Casanova (2015) explicita melhor como se dá esse cuidado:

“Ao cuidar de si, o ser-aí está cuidando, em outras palavras, do mundo fático que é o dele, pois tudo o que ele é ele já o é a partir de um tal mundo fático e enquanto possibilidade desse mundo; o que traz à tona simultaneamente o ponto de conexão entre o ser-aí e a historicidade de seu mundo. (...) Existindo, o ser-aí é o seu aí. Dizer isto é o mesmo que afirmar que o ser-aí conquista as suas determinações enquanto ser-aí a partir do mundo que é o dele.” (p. 133)

Assim, no presente estudo, tomamos a noção heideggeriana de Cuidado como constituição ontológica do ser humano, para demorar-se sobre um de seus desdobramentos ônticos: o cuidado entre seres humanos (*Fürsorgen*). Esse cuidado, pensando aqui mais especificamente na relação entre um profissional de saúde e seu paciente, pode ser problemática na medida em que o caráter de *Fürsorgen* dá lugar a *Besorgen*, ou seja, a lida do homem com utensílios. Em outras palavras, isso se torna problemático quando um médico olha para seu paciente como um corpo, e não um ser humano, constituído de toda a complexidade de que aqui falamos. Ao tratar uma perna quebrada ao invés de uma pessoa que quebrou a perna, perde-se o que é fundamental do homem: o que faz do ser humano, ser humano. Essa relação humana que foi sendo enfraquecida não é exclusiva da área da saúde: trata-se de uma característica da nossa época, da modernidade líquida de Bauman (2004) que se estende na contemporaneidade. Para compreender esse sentido das relações humanas, exploraremos a característica fundamental do Dasein no que diz respeito a viver em um mundo compartilhado: o ser-com, sua relação com outros seres-aí (Dasein).

4.2 A coexistência humana em um mundo compartilhado: ser-com

Para compreender a coexistência dos seres humanos em um mundo compartilhado, a qual lhes é inerente, um bom ponto de partida é debruçar-se sobre a capacidade do homem de estar só. “Ninguém consegue ser só se o seu ser é ordinariamente marcado por estar-junto com outros de sua espécie”, afirma Boss (1979). A própria solidão só é possível a partir de uma convivência anterior com outros seres humanos. Logo, a solidão sempre apontará para algo além de si própria, para algum tipo de coexistência, já que só existe enquanto privação da união primordial do homem com seus semelhantes.

O que é fundamental do “ser-com” aparece em sua sustentação, sua manutenção conjunta da abertura de mundo que clareiam em comum. A coexistência é realizada quando se compartilha modos de perceber e responder ao que surgir do encontro com o outro. Tal coexistência, que nos é essencial, é não somente a base de nossos empreendimentos conjuntos com as coisas de nosso mundo, mas de todo tipo de relação entre seres humanos, quer estejam lidando entre si como se fossem objetos úteis/funcionais, ou expressando uma forma de amor e ódio em direção ao outro. A forma como lidamos com os outros também está relacionada à disposição afetiva na qual nos encontramos, isto é, na *afinação* em que estamos sintonizados em determinado momento.

4.3 A questão do humor: a afinação

A existência humana é, por natureza, aberta e clareada de compreensão. Por isso, ela é inerentemente *afinada* a um tom ou outro. O que estamos chamando, aqui, de afinação? Em sua obra “Heidegger urgente”, Giacoia (2013) descreve:

“O ser-o-aí se encontra no mundo em determinadas disposições e estados: instalado em um lugar (em São Paulo, por exemplo); afinado nessa ou naquela modulação do afeto (alegre ou triste, por exemplo). A abertura para o mundo implica sempre um estado de ânimo, não um tipo particular de sentimento, como estado psicológico determinado, mas um *tônus* afetivo geral, um modo de viver o relacionamento com o mundo em suas diferentes modalidades.” (p. 75)

Então, segundo Giacoia (2013), a afinação é uma das três modalidades originárias da abertura existencial do ser-aí (*Dasein*). As outras duas são a compreensão (*Verstehen*) e a linguagem (*Rede*). Ser-aí é essencialmente “ser ao modo da *abertura* - abertura para seu próprio ser e para os demais entes que, como ele, habitam o mundo” (GIACOIA, 2013).

É o que chamamos cotidianamente, onticamente, de humor. Um outro termo utilizado para a afinação é a disposição afetiva (*Befindlichkeit*), como citado anteriormente. Quando se fala em afinação, poderíamos até fazer uma analogia com o mundo da música, aproximando-se do conceito de frequência. Do mesmo modo que os timbres se encontram em uma determinada frequência dependendo de sua tonalidade, de mais aguda a mais grave, também a afinação como abertura existencial do ser-aí situa ontologicamente o tom, ou humor, da pessoa em questão. Assim, a afinação ontológica é a condição de abertura existencial do ser-aí para perceber e lidar com os entes que vêm ao nosso encontro. A afinação, o estar-disposto, é, portanto, a frequência na qual nossa existência está vibrando, sendo a existência um conjunto de relações com objetos, conosco mesmos e com outras pessoas.

Se a afinação ontológica são as possibilidades de ser-aberto, os modos concretos em que elas se dão são: os humores, os sentimentos, os afetos, as disposições, as emoções, os estados. São também, ao mesmo tempo, modos nos quais essa abertura perceptiva pode ser estreitada, distorcida ou fechada.

Segundo Boss (1979), “A abertura, ou receptividade, só pode existir juntamente à restrição. Um é predicado do outro”. Podemos, assim, concluir que toda restrição é privação de uma abertura anterior.

As tonalidades afetivas fundamentais são a Culpa, a Angústia e o Tédio; as superficiais seriam todas as outras.

4.4 A morte: finitude da existência humana

A morte é a única certeza que temos na vida. Ao tomarmos consciência disso, entramos em contato com uma angústia existencial que nos é essencial, pois é a partir dela que construímos nossa existência tal como a queremos. Podemos dizer que é aproximando-se da morte que nos aproximamos também da vida, podendo exercer a liberdade de fazer escolhas mais autênticas e assumir a responsabilidade pelas renúncias delas decorrentes. Para Heidegger, o ser humano é sempre ser-para-a-morte, pois vive em função da morte; ao tomar consciência de sua finitude, o ser humano se abre para uma existência mais própria.

Tomar conhecimento de que vai morrer deixa o homem sem escolha, compelido a existir em relação com a morte de alguma forma, já que é impossível não se relacionar com algo uma vez que ele foi percebido (BOSS, 1979). Ao longo de nossas vidas, o contato com a morte aparece em diversas maneiras, mas o reconhecimento da mortalidade humana propriamente dita costuma ser primeiro apreendida pela morte de outros. Ao saber de um conhecido que morreu, vivenciamos o mistério da morte; isso se dá de maneira mais intensa quando se trata de um ente querido, sempre com um processo de luto envolvido, pois não é só a pessoa quem morre: morre de certa forma a possibilidade de novos momentos com ela, novas relações a serem estabelecidas, a própria presença física da pessoa, e tudo o que ela significa para nós.

Por ser intrínseca ao Dasein, a morte é presente em todas as culturas, e cada uma se relaciona com ela de uma maneira diferente, manifestando as infinitas possibilidades de poder-ser do Dasein. Embora a morte seja compreendida de tal modo a parecer simplesmente a transição de ser vivo para não mais existir, quando um ente querido falece, ela é muito mais do que um corpo físico inanimado que permanece no mundo para seus próximos. No processo de elaboração do luto, onde lembra-se constantemente da pessoa, com carinho e tristeza, de certa forma ainda se está com a pessoa que morreu. Nesse momento, ela está muito presente na vida das pessoas, talvez até mais do que em outros momentos quando ainda viva. Para Boss (1979), “Essa relação com aquilo que morre é a base para todos os sentimentos de reverência, medo, temor, fascínio, pesar e respeito diante de algo maior e mais poderoso” (p. 120).

A mortalidade está intrinsecamente ligada à temporalidade. Boss (1979) descreve que:

“(...) ao aceitar a mortalidade como sua possibilidade existencial mais característica, final, isolada e - exceto para o próprio momento da morte - certa, o homem percebe pela primeira vez sua responsabilidade por cada instante de sua existência. Se o homem não fosse finito e mortal, ele nunca perderia nada. Sempre seria possível recuperar o tempo perdido e fazer algo positivo. Mas para um mortal, nenhuma situação ocorre do mesmo jeito duas vezes. Se o que ele faz não está sintonizado com o momento, aquele momento será irrevogavelmente perdido para ele; sua consciência o lembrará que ele ficou para trás na realização de sua existência” (p. 121)

Aqui, a reflexão sobre a morte nos interessa justamente por ser também reflexão sobre a vida. Movimentos de vida e morte nos guiam, assim, para pensar o Cuidado: cuidado com a vida, com nosso corpo, com o mundo, com os outros, e com nossa existência. Afinal, o que o cuidado tem a ver com isso?

Os tópicos até aqui trabalhados se configuram, para Boss (1979), como as características do Dasein mais relevantes para a medicina e a psicologia, todas de igual importância. Todo fenômeno humano é, dentro de sua infinidade de possibilidades, inerentemente constituído de cada uma dessas características, também chamadas “Existenciais” com letra maiúscula.

5. DISCUSSÃO

Aqui, pretendemos realizar uma discussão de como se dão as relações humanas na área da saúde, nos dias de hoje, e como uma concepção fenomenológico-existencial de homem pode contribuir para compreender as doenças do nosso tempo. Dialogando com Medard Boss, exploramos nos primeiros capítulos tal concepção, com base em sua obra “Existential Foundations of Medicine and Psychology” (1979), em que ele discorre sobre cada uma das características aqui descritas, bem como outras questões do surgimento da Daseinsanalyse.

Se até no campo destinado a cuidarmos uns dos outros somos atravessados pela automatização característica da nossa época, há que repensar o sentido das práticas em saúde. Como dito no começo, vivemos uma crise ética na saúde no que tange ao vínculo fragilizado entre profissional de saúde e paciente, em meio à era da técnica. Acontece que, diferentemente de um carro ou um computador, somos seres humanos, de condição ontológica radicalmente diferente de qualquer outro ente. Nossa constituição é de tamanha complexidade que se fez necessário, neste estudo, debruçar-se sobre as características fundamentais do que nos faz humanos para, então, chegar à problemática da saúde. O sentido de explorar a constituição humana a fundo é também por compreender a crise vivida na contemporaneidade como uma crise mais fundamental, relacionada ao velamento do Ser. Essa é a grande busca de Heidegger em sua obra e, a meu ver, a grande contribuição da fenomenologia existencial para a psicologia: tanto o rompimento do dualismo cartesiano, como uma crítica radical ao pensamento moderno, buscando a pergunta esquecida: qual o sentido do Ser?

Se a ética é a face da filosofia que olha para as relações humanas (RIOS, 2008), ao refletir sobre elas, estamos pensando uma ética. Nesse sentido, a concepção de homem fenomenológico-existencial heideggeriana constitui uma ética originária, pois ao realizar a analítica do ser-aí, Heidegger coloca o Cuidado como desvelar do Ser.

O que compreendemos por saúde e doença hoje? Seria a saúde, ausência de doenças? A OMS (Organização Mundial de Saúde) entende a saúde como “um estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não consiste apenas na ausência de doença ou de enfermidade.” (1946). Mas sabe-se que tal estado de completude é

inatingível; ninguém se encontra nesse estado durante muito tempo. Todos estaríamos doentes então?

Popularmente, dizemos que a saúde é quando não temos nenhuma doença ou debilitação... mas se uma pessoa que é paraplégica e paratleta trabalha, e tem sua vida como todos nós, seria ele doente por ter essa limitação a mais em relação ao resto de nós? Alguém que tem a mobilidade completa do corpo, mas não consegue ficar em nenhum emprego, por problemas de relação com os colegas e chefe, por exemplo. Seria essa pessoa saudável? Primeiramente, é importante delinear que qualquer modo de ser doente só pode ser compreendido a partir do modo de ser sadio, pois o primeiro é sempre uma condição privativa do estado sadio. Para compreender a doença, portanto, há de compreender que é a saúde.

Antigamente, saudável era aquela pessoa com sobrepeso; hoje em dia, uma pessoa considerada saudável é mais magra, esbelta. Vemos, assim, que o que se entende por saúde não está determinado exclusivamente pelo bem-estar da pessoa em questão, e sim ligado a uma série de fatores próprios da época.

Os exemplos trazidos nos provocam algumas reflexões, como a importância da historicidade da pessoa para pensar o que se apresenta como saúde ou doença para ela. Tais concepções também são singulares a cada Dasein. Assim, o sadio e o patológico estão mais relacionados ao quão restrita ou limitada a pessoa se encontra em dado momento, tendo em vista suas possibilidades singulares. Saúde também é compreender nossas limitações e exercer nosso poder-ser dentro de tais restrições. A doença seria, assim, uma limitação do poder-ser do Dasein, isto é, um estreitamento da abertura existencial que nos é constituinte. Chegamos a compreensão de que estar doente ou saudável envolve não só questões “psicológicas” ou “fisiológicas”, tampouco somente questões energéticas; vemos que há uma dimensão existencial do Dasein que é essencial para compreendê-lo em sua totalidade, e, portanto, cuidar de sua vida – no âmbito da saúde, por exemplo. Como dito anteriormente na introdução, saúde e doença também teriam a ver com as concepções de bem e mal da pessoa, belo e feio, bom e ruim, agradável ou não, bem como sua relação com o outro, sentir-se em casa ou não, etc. Tais compreensões constituem o mundo de cada um, mundo em seu sentido heideggeriano, como totalidade significativa.

Em sua obra “A questão da técnica”, Heidegger (2007) se debruça sobre as peculiaridades da nossa relação com a técnica, em que somos tomados pela automatização dos processos. Ele discorre sobre as implicações e perigos decorrentes de cair nessa automatização. Se nos deixamos ser pensados pela técnica, fluindo na trama do Impessoal, não nos questionamos sobre as patologias de nossa época, por exemplo. Tampouco nos questionamos acerca das práticas em saúde e suas implicações; radicalmente, não nos questionamos o que é próprio de nosso Ser ou não, ou mesmo que é ser humano nos dias de hoje – nos falta reflexão.

A elaboração de manuais diagnósticos como o DSM V (Manual de Diagnóstico e Estatística dos Transtornos Mentais) e o CID 10 (Código Internacional de Doenças) representaria uma coisificação do ser humano no âmbito da saúde. Na medida em que o sofrimento humano, ou mesmo modos de ser que fogem da curva da normalidade, são classificados em um manual, corremos o risco de rotular a complexidade humana em números – tentação da era da técnica. Diante disso, há que repensar nossas práticas. Embora esses manuais tenham um sentido quando criados, a crítica em relação ao modelo posto é necessária para que pensemos as ditas patologias e os manuais – ao invés de sermos pensados por eles. Esse é o grande perigo da era da técnica: a tentação, que acontece muito naturalmente, de cair no esquecimento do sentido, e ver toda uma sociedade pautando seu bem-estar em sintomas genéricos e números de referência.

Isso indica como esquecemos de perguntar pelo sentido do Ser de tal modo que a técnica nos pensa por nós. Por isso, é necessário resgatar o sentido do Cuidado como preocupação, isto é, a tarefa ontológica de ter-que-ser em relação aos outros, em um mundo no qual já somos lançados, junto-aos-outros.

Nos dias de hoje, fala-se em “humanizar” as práticas de saúde: do parto humanizado até a Política Nacional de Humanização (política pública do SUS voltada à humanização da saúde coletiva). Que seria essa “humanização”, então? Humanizar o desumano? A própria necessidade de que se crie uma política pública de âmbito nacional com esse fim diz de um grande encobrimento do sentido das nossas práticas, a saber, encobrimento da pergunta pelo sentido do Ser. Como trabalhar o cuidado entre nós se não nos questionamos o que nos constitui, tomando aquilo que está posto? Como

trabalhar o cuidado entre nós sem, anteriormente, refletirmos sobre a relação entre nós? (a ética da práxis).

Como discutido anteriormente, a crítica heideggeriana consiste não em destruir o pensamento metafísico e as ciências naturais, mas colocá-lo em questão, reconhecendo sua amplitude e seus efeitos sobre nossa sociedade. Desde a modernidade, não é mais importante perguntar-se sobre o que há por trás da noção de ciência, ela mesma. O que Heidegger propõe é justamente um convite a pensar, um convite à filosofia: pensemos a ciência, para que não sejamos pensados por ela exclusivamente. Não se trata de descartar tudo que concerne às ciências naturais e à metafísica - isto seria um grande engano.

A crítica trata de pensar propriamente o fenômeno da ciência e seu caráter de verdade absoluta no nosso mundo e, a partir daí, construir um pensar que diz respeito à nossa época. A crítica busca, assim, uma aproximação do fenômeno tal como ele é; não se trata de um posicionamento negativo de distância, e sim de aproximação. Para Heidegger (2001):

“A palavra crítica provém do grego κρίνειν, que significa: diferenciar, realçar. A verdadeira crítica não é criticar no sentido de apontar falhas, repreender, depreciar. Crítica como diferenciação significa: deixar ver o diferente como tal em sua diferença (...). Em outras palavras, a verdadeira crítica, como este deixar ver, é algo eminentemente positivo. Por isso a verdadeira crítica é rara.” (p. 104)

Cada característica da existência humana aqui explorada, dentre outras, se mostra essencial na prática clínica. Uma pessoa melancólica, por exemplo, traz um discurso aprisionado no passado, trazendo com recorrência algum evento de sua vida que o desestruturou. “Se não tivesse mudado de cidade há 8 anos, minha vida seria outra”. Acontece que a pessoa nesse estado não consegue enxergar o que está além desses fatos desencadeadores; o passado é idealizado, o futuro não existe e o presente é vivido como um limbo entre o passado idealizado e o futuro inexistente – o que torna o presente insuportável, e assim se idealiza mais o passado, como uma bola de neve. Nesse exemplo, torna-se clara a temporalidade do ser-aí: não vivemos a relação com o

tempo de modo linear, como estamos habituados a pensar, mas de modo conflituoso e misterioso, em que passado, presente e futuro são sempre vivenciados, simultaneamente. Habitamos no tempo desse modo, o que não quer dizer que as três dimensões estejam igualmente abertas para todos, em todos os momentos de vida. Pensando no nosso exemplo e na clínica de modo geral, vale retomar que estar aprisionado em uma das dimensões pode tornar-se patológico. Podemos pensar na ansiedade como um aprisionamento no futuro: um nunca chegar onde estamos pois “onde estamos” torna-se, sempre, onde estaremos. Isto é: o presente se encontra restrito em suas possibilidades, afetando, assim, o poder-ser da pessoa em questão. Ainda assim, as duas outras dimensões nunca são negadas ou destruídas, e sim encobertas naquele momento.

Assim como a temporalidade, a espacialidade também extrapola a lógica linear na qual estamos acostumados a funcionar. Alguém que tem claustrofobia, ou que se encontra em uma crise de pânico, vivencia o espaço em que se encontra como pequeno, fechado, escuro, sufocante, restrito, angustiante; o que ajuda de imediato, muitas vezes, é deslocar-se para um local aberto. Num outro momento, após a crise, a pessoa pode retornar a esse mesmo local e achá-lo perfeitamente normal. Sabemos que o local continua o mesmo: as dimensões da arquitetura, as cores, os móveis, etc, mas a pessoa o vivencia de uma outra forma. E isso que deve ser levado em conta ao tratar do fenômeno humano: o que é vivido. É isso que nos interessa aqui, principalmente no âmbito da clínica e do cuidado em saúde mental.

A espacialidade envolve, ainda, dar-se conta de certos objetos no espaço de um modo ou de outro a depender do que importa mais ou menos para nós. Podemos, inclusive, estar presente em dois espaços ao mesmo tempo: a menina na sala de aula que não vê a hora de acabar a aula para chegar ao fim de semana esperado, perdida em seus devaneios. Se nos perguntassem: onde essa menina se encontra, então? Qual seria a resposta?

Estamos lidando aqui com dois modos de ser que estão acontecendo, ambos, ao mesmo tempo. Assim é a experiência humana: ambígua, contraditória, complexa – há que aceitar isso e partir desse ponto se pretendemos compreendê-la tal como ela é. Isso não quer dizer que ela não seja tangível à nossa compreensão e análise, pelo contrário;

significa que, para tal, é necessário assumir a complexidade constituinte do fenômeno que nos dispomos a des-velar, se não, corremos o risco de estreitá-lo drasticamente aos moldes da era da técnica, numa lógica linear e positivista – caindo em um grande engano.

Por que falar de cuidado no mundo que vivemos hoje? Por que a escolha desse tema, tão amplo, que permeia a existência como um todo? Da mesma forma que Heidegger busca a pergunta pelo sentido do Ser por compreender que ele foi esquecido, assim o faço aqui perguntando pelo sentido do Cuidado e seu lugar em nossas vidas; esquecemos de cuidar de uma maneira mais autêntica.

O Brasil vive um momento de desmonte das políticas públicas de saúde, desde o ano de 2016. Ultimamente, o orçamento destinado à saúde sofre cada vez mais cortes, cortes que não se restringem somente à saúde, mas também à educação, à cultura e às políticas públicas de modo geral. O SUS, Sistema Único de Saúde, foi criado em 1988, fruto de décadas de mobilização popular por parte dos trabalhadores da saúde e pela população, que acreditavam em um outro modelo de cuidado. Há 2 anos mais intensamente, esse modelo, e, portanto, nosso sistema de saúde pública, vem sofrendo ameaças, em vista de um processo de privatização da saúde. Isso implica uma maior cobertura dos serviços pelos planos de saúde, por exemplo, fomentando o mercado privado de convênios e a indústria farmacêutica de modo geral.

O perigo desse processo é fazer da saúde - direito e dever de todos (ou, ao menos, deveria ser) - mais uma mercadoria disponível para nós; a saúde deixa de ser um direito básico para tornar-se mais um produto do mercado. Justifico, assim, a importância do presente trabalho em meio à atual conjuntura brasileira. Longe de pretender realizar uma análise socioeconômica, busco aqui, acima de tudo, provocar reflexões. Poder-se-ia dizer que, para Heidegger, o homem é um ser social e histórico, tendo em vista os Existenciais da historicidade e do ser-com, constituintes ontológicos do ser humano. Como dito no tópico da historicidade, “Quer ele tenha consciência disto ou não, todo ser humano mora na tradição e na história. A memória humana é essa constante morada, esse constante habitar na tradição”. Assim, a existência do Dasein se dá sempre em um dado momento da história, em um dado lugar no mapa. Daí a importância de uma reflexão sobre a época em que se encontra, sendo a nossa época permeada por todas as particularidades que tentei explicitar neste trabalho. Vivemos, hoje, no Brasil, uma

crise política, social e econômica, em que moram grandes perigos para nossa sociedade. Porém, como diria o poeta alemão Hölderlin: “Lá onde há perigo, cresce também aquilo que salva”.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das reflexões aqui realizadas, busquei explorar como a concepção de homem da fenomenologia existencial pode contribuir para uma compreensão dos bens e males do nosso século, que parecem exigir uma outra postura da área da saúde. À medida em que tentei explorar cada Existencial aqui descrito, costura-se uma trama de sentidos: a complexidade do fenômeno humano. E como compreender esse ser humano, nessa época da história em que se encontra? Que faz dele ser o que é? Como adotar uma postura mais verdadeira no cuidado em saúde, que contemple as necessidades de nossa época?

Longe da pretensão de responder a cada uma dessas perguntas, busco aqui primeiramente elucidar essa reflexão, com o objetivo de percorrer alguns caminhos de compreensão.

A atual conjuntura do nosso país nos convoca a reflexões. Em momentos de crise, aquilo que estava estagnado de maneira oculta passa a ser escancarado, colocado em evidência pela amplitude de seus efeitos na sociedade. Nesse sentido, a crise é também uma oportunidade para enxergar aquilo que antes era ponto cego, isto é, desvelar o que se encontrava velado; desencobrir o encoberto.

Em seu livro “Contemplações fenomenológicas entre arte e clínica”, Clini (2018) discorre, dentre outras coisas, sobre a importância de uma psicologia social, explicitando que a psicologia de base fenomenológico-existencial já é social a rigor, pois compreende o ser-aí como já-junto-aos-outros, já-lançado-no-mundo – mundo esse constituído de historicidade, espacialidade, temporalidade, e toda uma totalidade significativa. Ela cita Dichtchkenian (apud Clini, 2018): “Dentro do olhar fenomenológico, o social é uma dimensão posterior à dimensão do homem como tal, é o momento originário da constituição do homem como homem”. Assim, concluo retomando a analítica existencial do ser-aí de Heidegger como uma ética originária do Ser, que vai ao encontro da fala de Dichtchkenian supracitada, bem como as discussões propostas no presente estudo. Por fim, considerando que todo encerramento é também abertura, deixo como conclusão deste trabalho um convite à continuidade dessas reflexões, tão necessárias para nosso mundo. Bruns e Trindade (2001) explicitam o fazer fenomenológico na pesquisa:

“Assim, julgamos relevante deixar claro que a trajetória teórico-metodológica por nós utilizada é uma possibilidade, não tendo a pretensão de esgotar o que se interroga. Por outro lado envolve uma postura de abertura e seriedade por parte do pesquisador, de modo que ele possa realizar uma interpretação das descrições obtidas que possa ampliar a compreensão do aspecto da existência humana a que se lançou.

Ressaltamos que esta postura alcança uma compreensão do fenômeno, ou seja, lança luz a aspectos que no início da jornada se encontravam obscuros, porém, como nos dizeres de REZENDE (1990, p. 26), o fenômeno não se esgota, pois a própria existência humana é constante vir a ser e, assim, mesmo sabendo que a descrição fenomenológica jamais será completa ou acabada, ela deve ser suficiente.” (p. 80)

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, J. M.; D'OLIVEIRA, A. F. P. L.; SCHRAIBER, L. B. *Violência institucional, autoridade médica e poder nas maternidades sob a ótica dos profissionais de saúde*. Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, v. 29, n. 11, p. 2287-2296, 2013. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2013001100015&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 28 de maio de 2018.

BAUMAN, Z. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2004.

BOSS, M. *Existential Foundations of Medicine and Psychology*. Estados Unidos: Jason Aronson, 1979/1983.

BRUNS, M. A. T.; TRINDADE, E. *Metodologia fenomenológica: a contribuição da ontologia-hermenêutica de Martin Heidegger*. In "Psicologia e pesquisa fenomenológica – Reflexões e Perspectivas". São Paulo, SP: Ômega Editora e Distribuidora Ltda, 2001.

CASANOVA, M. A. *Compreender Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

CLINI, M. M. *Contemplações fenomenológicas entre arte e clínica*. Rio de Janeiro, RJ: Via Verita, 2018.

GIACOIA, O. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo, SP: Três estrelas, 2013.

HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*. Scientiae Studia, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375398, 2007. ISSN 2316-8994. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ss/article/view/11117/12885>>. Acesso em: 28 maio 2018.

HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Parte I. 3ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2017. *Política Nacional de Humanização. Rede HumanizaSUS*. Disponível em: <<http://redehumanizasus.net/politica-nacional-dehumanizacao/>>. Acesso em 1º de junho de 2018.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE, 1946. *Constituição da Organização Mundial da Saúde (OMS/WHO) – 1946*. Nova Iorque, Estados Unidos, 1946. Biblioteca Virtual de Direitos Humanos da Universidade de São Paulo. Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/OMS-Organiza%C3%A7%C3%A3oMundial-da-Sa%C3%BAde/constituicao-da-organizacao-mundial-da-saudeomswho.html>>. Acesso em 1º de junho de 2018.

RIBEIRO, E. *A questão da psicossomática à luz da fenomenologia-existencial e da abordagem gestáltica*. IGT na Rede, Rio de Janeiro, RJ: 2007. Disponível em: <<https://www.igt.psc.br/ojs/viewarticle.php?id=164>>. Acesso em 19 de fevereiro de 2018.

RIOS, T. A. *A presença da filosofia e da ética no contexto profissional*. Organicom, número 8, ano 5, 1º semestre de 2008. Disponível em:

http://www.eca.usp.br/departam/crp/cursos/posgrad/gestcorp/organicom/re_vista8/78a88.pdf. Acesso em 1º de junho de 2018.

SCHRAIBER, L. B. *No encontro da técnica com a ética: o exercício de julgar e decidir no cotidiano do trabalho em medicina*. Interface (Botucatu), Botucatu, v. 1, n. 1, p. 123-140, 1997. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-32831997000200009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 19 de fevereiro de 2018.

SIQUEIRA, B. A. A. *A medicalização na era da técnica: Uma compreensão fenomenológica*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Psicologia) – Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, SP: 2016.