

Pedro Desidério Checchetto

“ASPECTOS DA TERAPIA DASEINSANALÍTICA”

Curso de Psicologia
Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

São Paulo

2011

Pedro Desidério Checchetto

“ASPECTOS DA TERAPIA DASEINSANALÍTICA”

Trabalho de Conclusão de Curso como exigência parcial para a graduação no curso de Psicologia da Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação da Prof^a Ida Elizabeth Cardinali.

Curso de Psicologia
Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

São Paulo

2011

RESUMO

CHECCHETTO, Pedro D. **Aspectos da Terapia Daseinsanalítica**. Trabalho de conclusão de curso, 2011.

Orientadora: Prof^a Ida Elizabeth Cardinali.

O presente trabalho pretende explicitar certas premissas da Daseinsanalyse, necessárias para o terapeuta que pretende trabalhar clinicamente por esse viés. Para isso, faz-se necessário retomar alguns pontos essenciais da Daseinsanalyse desenvolvida por Martin Heidegger em “Ser e Tempo” (1927). No livro, Heidegger explicita características fundamentais e ontológicas do ser humano, nas quais a clínica daseinsanalítica se baseia. O trabalho se utiliza de conceitos de autores como João Augusto Pompéia, Ida Elizabeth Cardinali, Maria Beatriz Cytrynowicz, Medard Boss, entre outros, que apontaram, nas suas obras, aspectos essenciais da clínica daseinsanalítica, como o modo de condução da relação terapeuta-paciente e objetivos principais desta clínica. Posteriormente, analisa-se, no livro “Angústia, culpa e libertação” (1977), de Medard Boss, a maneira com que o autor releva a questão da angústia e da culpa na terapia.

Palavras-chave: Heidegger, daseinsanalyse, relação terapêutica, angústia, culpa.

Sumário

1. Introdução.....	1
2. O pensamento heideggeriano.....	3
3. A terapia daseinsanalítica.....	12
3.1. Relação terapêutica.....	14
4. Angústia e culpa.....	20
5. Considerações finais.....	35
Referências Bibliográficas.....	37

1. Introdução

Este trabalho se propõe a compreender as bases pelas quais a clínica daseinsanalítica se fundamenta, seus objetivos e aspectos essenciais. O interesse pelo tema surgiu ao longo do curso durante as aulas de fenomenologia, que se apresentava como uma nova maneira de se conceber o ser humano, maneira essa que pessoalmente fez muito sentido naquele momento. Paralelo a isso, o fato de se fazer terapia daseinsanalítica também despertou muito interesse na compreensão do que a Daseinsanalyse se baseia e se fundamenta para poder auxiliar o paciente numa transformação positiva da própria vida.

Algumas aulas de fenomenologia afirmaram a importância do acolhimento no relacionamento terapeuta-paciente, e essa maneira de se relacionar se demonstrava um fator muito importante para o bom andamento da terapia, pois a possibilidade de mudança por parte do paciente estaria ligada primeiramente à aproximação deste com a maneira pela qual ele se relaciona consigo mesmo, com o mundo e com os outros. Essa aproximação poderia se efetuar na medida em que o paciente pudesse ser respeitado e acolhido no contexto terapêutico, e é nessa aproximação que a possibilidade de mudança estaria assentada. Dada a relevância deste aspecto na terapia, fez-se necessário ir a fundo a fim de compreender a maneira pela qual o terapeuta deveria se portar para que este processo de aproximação do paciente quanto as suas vivências pudesse ser efetuado.

Para tratar do tema, no entanto, é essencial que se compreenda a ontologia fundamental do ser humano desenvolvida por Heidegger em “Ser e Tempo” (1927). Nesta obra, Heidegger cria as bases nas quais a clínica daseinsanalítica se baseia para lidar com seus pacientes. Por isso, dar-se-á a necessidade de um capítulo que apresente aspectos do pensamento heideggeriano pelos quais a clínica daseinsanalítica se fundamenta como modo de se conceber o ser humano.

O pensamento heideggeriano, assim como as aulas durante o curso que tiveram o autor como tema, apontam a angústia e a culpa como aspectos centrais do existir humano. Dada então a importância desses dois aspectos, torna-se primordial apresentar a maneira com que Heidegger e outros autores que pensam sob um viés heideggeriano definem angústia e culpa. É, no entanto, necessário ter clareza com relação ao modo como esses dois aspectos constituem a vida do ser humano para que se possa trabalhá-los no contexto terapêutico. Para isso, o livro “Angústia, culpa e libertação” (1977), de Medard Boss, foi utilizado. Ao longo do livro, o autor procura desfazer ideias comumente concebidas e, segundo ele, mal desenvolvidas, sobre os fatores da angústia e da culpabilidade humanas. Ele visa, então, uma nova compreensão destes dois aspectos, para que assim se possa trabalhar os mesmos clinicamente, de uma maneira positiva para o paciente. Sua conceituação e seu modo de trabalhar descritos no livro serão então explicitados, na tentativa de uma melhor compreensão sobre o tema, dada sua relevância.

2. O pensamento heideggeriano

Em “Ser e Tempo” (1927), Martin Heidegger desenvolve a *Daseinsanalyse*, explicitando as características fundamentais e ontológicas do ser humano.

Ele denomina o ser humano com o vocábulo alemão *Dasein*. Pode-se dizer, em primeiro lugar, que o *Dasein* é “o ente que compreende o ser, o que significa compreendê-lo em sua existência e entender a existência como possibilidade sua, de ser ou de não ser si mesmo.” (Nunes, 2002, p.12). Por compreender sua própria existência, o *Dasein* precisa conviver com sua própria finitude. Ele é marcado pelo seu fim.

Para o *Dasein*, existir é interpretar-se. Heidegger insiste em nos dizer que o *Dasein* é aquele que, em virtude de seu próprio ser, tem a possibilidade de questionar-se. “Se o *Dasein* é um ente, é um ente que põe em jogo o seu próprio ser.” (Nunes, 2002, p.12).

Diferentemente dos demais entes do mundo, o *Dasein* não se encontra trancado em seu próprio ser. Ele é antes de tudo possibilidade de ser. Heidegger afirma em Ser e Tempo:

“A “essência” da presença¹ está em sua existência. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela “configuração”. As características constitutivas da presença são sempre modos possíveis de ser e somente isso.” (2006, p.85).

O termo *Dasein* surge então da impossibilidade de fixar o homem em uma figura específica da qual sua denominação seria capaz de sintetizar o que esse ente propriamente é.

¹ Ao longo deste trabalho, o termo *Dasein* será utilizado como equivalente de “presença”, a não ser quando for citação.

Ao *Dasein* é inerente ser num mundo. Segundo Nunes, sua relação com o mundo “é um engajamento pré-reflexivo, que se cumpre independentemente do sujeito por um liame mais primitivo e fundamental do que o nexos entre sujeito e objeto admitido pela teoria do conhecimento.” (2002, p. 14). O *Dasein* não se encontra “dentro” de um mundo, mas é, como ente, ser-no-mundo. No livro “Seminários de Zollikon”, Heidegger afirma:

“Experenciamos o ser-no-mundo como um traço fundamental do ser homem. (...) O homem não só não pode ser separado de seu mundo, mas a idéia de ser separável ou não, não tem aqui qualquer fundamento nos fatos do ser-no-mundo.” (2001, p.164).

A expressão ser-no-mundo significa ser *familiar a*. O *Dasein* existe incessantemente numa inter-relação com o seu mundo. Casanova afirma: “(...) na medida em que ek-siste, o ser-aí² libera o mundo como campo de manifestação dos entes em geral, como espaço de abertura do ente na totalidade.” (ano, p.91). Nessa abertura, o *Dasein* funda seus comportamentos em relação ao mundo. O *Dasein* “sempre se concretiza como o poder-ser que ele é a partir de possibilidades fáticas que lhe são abertas por seu mundo.” (Casanova, ano, p.92).

Nunes afirma: “os entes que nos cercam, e que não são o *Dasein*, fazem parte do mundo circundante.”(2002, p.15). O mundo circundante intercambia o prático da ação. O *Dasein* assume comportamentos a partir de orientações que recebe do mundo circundante.

O *Dasein* se relaciona com o que o cerca manipulando. Há sempre um para quem na utilização de um objeto. “Considerado rigorosamente, *um* utensílio nunca é. Sempre pertence a cada vez ao ser do utensílio uma totalidade utensiliar, na qual ele pode ser esse utensílio que ele é. Utensílio é essencialmente “algo para”.” (Casanova, 2009, p.94).

² Ao longo deste trabalho, o termo *Dasein* será utilizado como equivalente de ser-aí, a não ser quando for citação.

No entanto, no mundo circundante há um entrelaçamento de significações. Os entes se referenciam. Um prego, por exemplo, remete ao martelo, e os dois aludem a uma parede ou um quadro. O martelar é uma operação cujo modo de execução e seus elementos então previstos e aos quais se obedece. Contudo, é só a luz de um plano que essa conexão se efetua e deslança em ação. Segundo Nunes:

“O *Dasein* compreende esses nexos referenciais, cujo todo é dotado de *significatividade* – um entrelaçamento de significações, do qual é inseparável o mundo circundante, cujo âmbito é espacial, mas não num sentido métrico, como o aposento em que me movimento familiarmente, tal uma *paragem* (*Gegend*) em que me encontrasse.” (2002, p.16).

O *Dasein*, então, espacializa, não, ao contrário, ocupa espaço. Ele abre o espaço que ocupa como ser-no-mundo. Por exemplo, ao entrarmos no escritório em que trabalhamos, para iniciar a nossa atividade, o conjunto utensilial da qual necessitamos para realizar a atividade já se encontra disposto de um modo que permita a constituição de um ritmo de trabalho e um controle dos movimentos e tempos.

O mundo é para o *Dasein* também um mundo compartilhado com os outros. O ser-com-o-outro pertence à estrutura originária do *Dasein*. Ele se encontra cercado por entes diferentes dele e por outros homens, aos quais se assemelha fisicamente.

Mesmo quando o *Dasein* se isola e pensa não precisar de ninguém, isso não significa que ele deixou de ser-com-o-outro. Pelo contrário: só pode viver sozinho quem é originalmente ser-com-o-outro. Ser solitário é, então, apenas uma maneira restrita de ser-com.

No modo de ser-com-o-outro, há uma diferença quanto à compreensão dos entes do mundo. Enquanto o *Dasein* compreende os entes do mundo como seres simplesmente dados e se relaciona com eles os

instrumentalizando, o outro é compreendido também como ser-com. Heidegger afirma:

“O mundo da presença libera (...) entes que não apenas se distinguem dos instrumentos e das coisas mas que, de acordo com seu modo de ser *de presença*, são e estão “no” mundo em que vêm ao encontro segundo o modo de ser-no-mundo. Não são algo simplesmente dado e nem algo à mão. São *como* a própria presença liberadora – são *também co-presenças*.”(2006, p.174).

O *Dasein* se depara com o outro mergulhado em seu existir, mas também existindo. “A caracterização do encontro com os *outros* também se orienta segundo a *própria* presença”. (Heidegger, 2006, p.174).

Preocupação é a denominação da relação do *Dasein* com o ente enquanto ser-com. Existem, segundo Heidegger, duas possibilidades extremas de preocupação: na primeira delas, retira-se o “cuidado” do outro, tirando-lhe o lugar de cuidador do mundo e de si mesmo e dando-lhe pronto e acabado aquilo de que ele era encarregado de cuidar. Na segunda, a preocupação não substitui o outro, mas sim se antecipa a ele sem tirar-lhe o cuidado que lhe é devido e o devolve. Esse segundo modo de preocupação que “diz respeito à cura propriamente dita, ou seja, à existência do outro e não a uma *coisa* de que se ocupa, ajuda o outro a tornar-se, *em* sua cura, transparente a si mesmo e *livre* para ela.” (Heidegger, 2006, p.179).

O que sustenta o primeiro modo de preocupação, comum no cotidiano, é segundo Dias:

“(…) que o *Dasein*, regularmente, não vê e ouve o outro na sua singularidade, com um tempo e um modo de vivê-lo próprio ou possível de ser apropriado. Uniformiza-o a partir de suas atribuições ou papéis mais gerais e solicita-o, impele-o ou cuida dele segundo a categoria em que o instala. Faz o mesmo consigo.” (1984, p.145).

Dessa maneira, ao encontrar-se com o outro, o *Dasein* vê apenas ações, conquistas ou fracassos, não o *modo* como o outro existe nessas ações, conquistas ou fracassos. “A relação ontológica com os outros torna-se, pois, projeção do próprio ser para si mesmo “num outro”. O outro é um duplo de si mesmo.” (Heidegger, 2006, p.181). O *Dasein* toma também a si mesmo de uma maneira em que o sentido do seu existir é perdido.

Existe, no entanto, o outro modo de preocupação, em que o *Dasein* antecipa-se ao outro no seu poder-ser, ouvindo a si mesmo e ao outro e respeitando a singularidade daquele encontro. Desse modo, o *Dasein* abre, para o outro, a possibilidade de liberdade, entregando ao outro a possibilidade de ser da maneira que se é.

O acesso do *Dasein* a si mesmo e ao mundo se dá sempre de um modo, o que Heidegger chama de disposição. A palavra disposição é tradução do termo alemão *Befindlichkeit*, que designa o fato do *Dasein* sempre “se encontrar em”. O que Heidegger tem em vista por disposição revela fundamentalmente o caráter de estar lançado do *Dasein*. Casanova afirma:

“Como o ser-aí é um ente que nunca experimenta primeiro a si mesmo em uma espécie de interioridade ideal, para em seguida se voltar de um modo sensível ou mesmo representacional para o mundo dos entes presentes na exterioridade; como ele não possui nenhuma dimensão quididativa anterior aos comportamentos que vai paulatinamente assumindo em relação aos entes que vêm ao seu encontro no interior do mundo; e como ele não tem nenhum acesso imediato ao seu poder-ser para além das possibilidades, nas quais ele já sempre se acha imerso, o ser-aí é marcado por um caráter de jogado.” (2009, p.107).

O *Dasein* sempre se realiza a partir de um modo específico de se encontrar no mundo. O que ontologicamente é chamado de disposição é onticamente denominado de tonalidade afetiva. Sempre se experencia o modo

como se encontra no mundo através de uma tonalidade afetiva e no fundo de toda tonalidade afetiva há a experiência da própria facticidade. Dubois afirma a respeito da tonalidade afetiva que revela o caráter de se estar lançado do *Dasein*:

“Todo sentimento revela, fundamentalmente, um tal ser-lançado, no qual se faz sentir o fardo da existência (encarregar-se de si mesmo)? Não parece! Ao contrário, somente alguns sentimentos raros e penosos parecem corresponder a descrição de Heidegger, por exemplo a angústia. Mas que dizer da alegria, do amor etc.? Não nos livram, justamente, do peso resultante do *Dasein*? Certamente, mas justamente nesta “libertação”, ele lhe concerne!” (2004, p.35).

A disposição também se caracteriza por expor o mundo em totalidade. “A disposição (...) é a exposição mesma na qual o mundo está presente e me concerne, numa totalidade.” (Dubois, 2004, p.36). A tonalidade afetiva deve ser compreendida como um existencial, como modo de abertura do ser-no-mundo. “Tonalidades afetivas são como atmosferas, que nos envolvem de tal forma que tudo imediatamente se mostra a partir de seu modo de afinação.” (Casanova, 2009, p.109).

Heidegger é contrário a concepção de que os afetos têm sua sede na subjetividade. As tonalidades afetivas estão, segundo ele, incessantemente em toda parte e em parte alguma. É exatamente esse o caráter do mundo como horizonte primordial de abertura dos entes em geral e de constituição da medida para os mais diferentes comportamentos do *Dasein*.

Dubois define conclusivamente a disposição: “(...) a disposição é ao mesmo tempo abertura de nós mesmos (como lançados), do mundo (como aberto numa totalidade), do ente intramundano em seu caráter de ser modulado por um *pathos*.” (2004, p.36).

O *Dasein* é também temporal. Ele existe temporalizando-se, entre nascimento e morte. Heidegger fala de uma temporalidade autêntica que muito

difere da noção de tempo “do relógio”, que ele denomina tempo natural ou vulgar.

Na temporalidade autêntica, o *Dasein* se projeta na direção da morte que o totaliza. Nela, o futuro apresenta uma primazia em relação ao passado e ao presente. Ele é uma antecipação, é advir a si. O passado é a retomada do que uma vez foi possível e o presente é o instante da decisão. Ele os denomina como êxtases temporais.

É na temporalidade autêntica que o *Dasein* se apropria. Ela abrange o ser do homem como um todo, porque se remete à morte, contra a tendência que se tem de encobri-la no cotidiano. “O poder ser si-mesmo próprio ocorre por um ato de apropriação do *Dasein*, numa decisão extrema, projetando-o na direção da morte que o totaliza.” (Nunes, 2002, p.24 e p.25). Nunes também caracteriza a temporalidade explicada por Heidegger como “experiência preliminar imanente que constitui as vivências.” (2002, p.26).

Na temporalidade imprópria, no entanto, o presente se torna um agora, o futuro torna-se expectativa e o passado produz-se como esquecimento do que já passou. Ela tende à infinitude e esquece-se da morte e do ser. É o tempo “preenchido por”, do referencial comum, o “tempo do relógio”. O que o rege é a perspectiva do cotidiano.

Afirmar que o *Dasein* é temporal significa que “a estrutura da subjetividade, do si mesmo, está fundada no movimento extático do qual depende o caráter intencional da consciência, a sua direção para os objetos.” (Nunes, 2002, p.31). Se é na temporalidade que se explicitam as estruturas existêntivas todas, conclui-se que, enquanto condição de existência como poder-ser, a temporalidade é a possibilidade da possibilidade.

Segundo Heidegger, o *Dasein* não possui originariamente nenhuma determinação quiditativa própria. O *Dasein* é concebido por ele a partir da noção de poder-ser. Critelli (1996) afirma, sobre a impossibilidade de fixidez do homem: “É próprio do humano não poder ser totalmente engolfado, ou melhor, consumado por esse mundo em que vive, nem por coisa alguma que ele pense, sinta ou produza.” (p.17). É, segundo a autora, ontológico do existir

humano a condição de inospitalidade do mundo. Ela exemplifica essa condição dizendo que mesmo o mundo artificial que se cria sobre o mundo natural, para que assim se possa morar nele não oferece garantias de fixação.

No entanto, o *Dasein* supera sua indeterminação constitutiva caindo em possibilidades específicas com as quais ele vai tomando contato. Ele “retira da significância do mundo fático e dos mobilizadores estruturais (em-virtude-de) disponíveis nesse mundo a orientação para construir a sua existência.” (Casanova, 2009, p.122). Ao deixar-se envolver por esse mundo fático, o *Dasein* passa a viver imerso no mundo das ocupações cotidianas. Contudo, nesse mundo das ocupações cotidianas, o *Dasein* não deixa de ser um poder-ser. Esse poder-ser é, todavia, efetivado em virtude do mundo ou de um modelo impessoal que fornece as determinações necessárias para ser como se é. De modo de que o que o *Dasein* cotidiano sempre foge é também o que sempre lhe acompanha, pronto para se abater sobre ele: a angústia.

A angústia revela o caráter do *Dasein* de poder-ser. Critelli (1996) afirma, sobre a noção de angústia:

“Esta experiência da inospitalidade do mundo, do nada em que se desfez ou ocultou o sentido que ser fazia para nós, e da mais plena liberdade em que somos lançados independentemente de nosso próprio arbítrio, Heidegger a nomeia *angústia*.” (p.18).

Heidegger caracteriza a tonalidade afetiva da angústia dizendo que seu “ante o que” é o ser-no-mundo enquanto tal, e que, diferentemente do temor, o “ante o que” da angústia não é nenhum ente intramundano. “Nada daquilo que está à mão ou presente à vista no interior do mundo atua como aquilo ante o que a angústia se angustia.” (Heidegger, 2006, p. 252). O *Dasein* se depara, na angústia, com a sua condição de estar lançado à indeterminação dos fatos do futuro.

A angústia, portanto, rompe as significações dos entes pelos quais o *Dasein* se baseava para construir sua existência. “Ela rompe a tendência

produzida pela decadência e impede o prosseguimento da simples fuga de si mesmo por parte do ser-aí imerso no mundo das ocupações cotidianas.” (Casanova, 2009, p.125). Rompendo a imersão no mundo das ocupações cotidianas, a angústia possibilita um poder-ser mais próprio ao *Dasein*, pois manifestando o nada que incessantemente o acompanha, “abre espaço para a determinação do ser-aí como cuidado.” (Casanova, 2009, p.129).

O cuidado é então uma determinação efetiva do poder-ser. O *Dasein* não tem como escapar da estrutura do cuidado. Ele conquista suas determinações enquanto *Dasein* a partir do mundo que é o dele. Ao compreender a si próprio, ele sabe de si como um ente ao qual falta algo, e deve a si mesmo o ser que ele ainda não é. Devido a isso, ele tem que assumir a responsabilidade de pagar a dívida que tem para consigo mesmo, “uma dívida que marca o sentido mesmo da noção ontológica de cuidado.” (Casanova, 2009, p.136). A essa dívida, essa incompletude originária Heidegger denomina com o termo culpa. A culpa é então pensada como existencial para o *Dasein*, na medida em que está, na sua condição de existir, vindo a ser e devendo a si mesmo o ser que ele ainda não é.

3. A terapia daseinsanalítica

Este capítulo visa caracterizar os objetivos da terapia daseinsanalítica, assim como refletir sobre a relação entre terapeuta e paciente, seus aspectos e características.

O psiquiatra suíço Medard Boss (1903-1990) propõe a terapia daseinsanalítica a partir de seus encontros com Heidegger “como um novo acesso para o entendimento do homem, como um modo particular de aproximar e compreender tanto os fenômenos sadios e patológicos do existir humano quanto o contexto terapêutico.” (Cardinalli, 2000, p.11). De maneira que sua especificidade é revelada “ao priorizar o entendimento do paciente a partir dele mesmo na maneira como ele vive”. (Cardinalli, 2000, p.12).

Desde estudante, Boss se preocupava com os limites do modelo de pensamento das Ciências Naturais para pensar o homem em sua patologia. Segundo ele, este modelo não teria acesso ao mais próprio do ser humano, o que o fez se interessar pelo pensamento de Binswanger, que segundo Boss foi “o primeiro estudioso que vislumbrou a importância das idéias de Heidegger tanto para a discussão das bases das teorias científicas quanto para o estabelecimento de novos fundamentos para a psiquiatria e para a psicanálise” (Cardinalli, 2004, p.40). No entanto, o interesse de Boss sobre as idéias de Heidegger se baseava numa nova forma de fazer clínica. Tendo isso em vista, ele desenvolve a Daseinsanalyse.

A terapia se caracteriza pelo encontro entre aquele que procura devido a algum sofrimento e aquele que se disponibiliza a escutar. Seu instrumento é a linguagem, e seu sentido e objetivos variam de acordo com sua linha teórica. Na psicanálise, por exemplo, o objetivo é o esclarecimento para o paciente de seus conteúdos inconscientes.

A linguagem é o que permite que o encontro terapêutico se efetue. Ela propicia o acesso ao outro. Por isso, é importante que se conceitue o que chamamos de linguagem sob o ponto de vista da Daseinsanalyse.

O homem é um ser endereçável para as significações que lhe vêm de encontro, e desse modo é que o falar pode ocorrer, pois o falar só se efetua junto com as significações. Heidegger afirma: “A fala é constitutiva da existência da presença, uma vez que perfaz a constituição existencial de sua abertura (...). A fala é a articulação “significativa” da compreensibilidade do ser-no-mundo, a que pertence o ser-com.” (Heidegger, 2006, p.224). A fala é a expressão da linguagem, que é anterior ao falante. Também a escuta é constituinte da fala, é uma possibilidade existencial inerente a própria fala que dá nexos a mesma.

Heidegger afirma que nosso falar e nosso pensar são co-pertencentes. Essa afirmação é muito importante para o terapeuta que pretende de fato escutar e compreender o que o paciente trás. O discurso revela o sentido do ser e do existir humano. O que é dito em terapia revela a situação da pessoa enquanto ser que é com os outros e que partilha com eles um ser em comum. Há caracteres dentro da fala que Heidegger aponta: “(...) o referencial da fala (Beredete), aquilo sobre que se fala como tal (Geredete), a comunicação e o anúncio.” (Heidegger, p.225, 2006). Segundo ele, esses caracteres são existenciais e estão sempre presentes, pois formam a estrutura ontológica da linguagem.

Quanto aos objetivos da Daseinsanalyse, o esclarecimento do significado e o sentido das vivências do paciente são as referências fundamentais pelas quais o terapeuta se guia no trabalho terapêutico. O sentido e o significado de determinadas vivências de uma pessoa por vezes se encontram veladas. Assim, cabe ao terapeuta um trabalho de desvelamento das vivências trazidas pelo paciente. Heidegger afirma: “(...) o Dasein deve ser visto sempre como um estar na clareira, como estada junto ao que vem ao encontro, isto é, como desvelamento para aquilo que vem ao encontro nela.” (2001, p.182).

O paciente visto sob uma ótica heideggeriana deve ser compreendido não como algo fechado em si, mas como ser em constante relação com o mundo, como ser-no-mundo que se relaciona consigo mesmo, com o que se apresenta do mundo e com os outros. Essa relação é sempre e essencialmente

dotada de significado, e num contexto terapêutico esse significado deve ser desocultado para que o horizonte pelo qual o paciente vive possa ser esclarecido. Para isso, é essencial para o bom trabalho do terapeuta daseinsanalítico aproximar e tornar compreensível para o paciente “como ele se relaciona com tudo o que encontra, como se comunica com o próximo, como está afinado (disposto) em relação a tudo o que vivencia.” (Cardinalli, 2000, p.13). Tendo em vista que o ser humano é responsável por sua própria existência, a terapia daseinsanalítica visa dar sustentação para que o paciente se responsabilize pelos próprios atos. Deve-se dar a oportunidade do paciente poder ser de acordo com sua maneira própria, respeitando e acolhendo. Dessa maneira, ele se permite vivenciar e elaborar seu próprio jeito, uma vez que foi aceito, ao menos na situação terapêutica. “É nesta aproximação do modo que o paciente vive que estão assentadas as suas próprias possibilidades de compreensão e de mudança.” (Cardinalli, 2000, p.13).

3.1. Relação terapêutica

Tendo em vista esclarecer a relação terapêutica, apresentaremos, inicialmente, a compreensão heideggeriana das maneiras possíveis de se relacionar com o outro.

Primeiramente, a relação terapeuta/paciente é marcada por um compartilhar de referências em comum. Importante pensar que esse compartilhar de referências não é um concordar de opiniões, nem viver coisas semelhantes, mas à significação comum do encontro, na medida em que há de um lado a procura do paciente da saída de uma determinada situação e do outro a disponibilidade do terapeuta de acompanhar aquela procura.

Heidegger define o modo de ser-com-os-outros como um modo de ser originalmente existencial. O modo de ser-com está sempre presente, mesmo quando se acredita não precisar do outro ou quando o outro o dispensa. É um modo já original do ser-no-mundo, que faz parte da mundaneidade. Ele afirma:

“na compreensão do ser da presença já subsiste uma compreensão dos outros, porque seu ser é ser-com. É um modo de ser originariamente existencial.” (Heidegger, 2006, p.180).

Há claramente uma grande diferença entre o ser-para-os-outros e o ser para as coisas simplesmente dadas, pois o “outro” ente possui, também, o modo-de-ser do *Dasein*. O ser-com configura-se, então, como um encontro de *Dasein*.

Heidegger fala de duas formas de cuidado no modo de ser-com-o-outro: uma em que a pessoa age pela outra, tomando-lhe o lugar que lhe é devido, e a outra em que a pessoa se antecipa e abre espaço para que ela seja livre quanto as suas escolhas. É o segundo tipo de cuidado que cabe ao terapeuta. Devemos entender exatamente como esse tipo de cuidado é possível de ser realizado no contexto terapêutico por parte do terapeuta, pois só ele poderá dar a sustentação necessária para que o paciente se responsabilize pelos próprios atos.

Em toda e qualquer relação, há sempre uma afinação³ presente. Ela é o jeito, o modo se ser pelo qual um relacionamento acontece. No entanto, determinado sentimento suscitado por um relacionamento, a alegria pela surpresa de um encontro, por exemplo, não é causada pelo encontro, mas é sim uma possibilidade existencial. No livro Seminário de Zollikon, Heidegger dá um belo exemplo que elucida a questão da afinação:

“O que aconteceria efetivamente se, por exemplo, alguém dissesse a uma prancha de Rorschach: aí eu vejo uma bailarina? Ele vê uma bailarina porque uma bailarina já determinava seu mundo a priori. De onde ele tirou isto ou aquilo? Certamente não da mancha da prancha de Rorschach. As idéias [Einfälle] surgem sempre de um mundo determinado, a partir de uma relação com o mundo afinada de uma ou outra maneira, na qual alguém se encontra no momento. Por isso, as idéias não caem para dentro [Einfallen], mas sim caem para fora [Herausfallen] e, mais exatamente, a partir de uma relação de

³ Neste capítulo será utilizada a palavra afinação para se referir à disposição e tonalidade afetiva.

mundo determinada, afinada de uma certa maneira.” (Heidegger, 2001, p.187).

A afinação é, então, um caráter fundamental do *Dasein*. No contexto terapêutico, o paciente se revela para o terapeuta exatamente da maneira como ele pode, no momento, se relacionar com sua vida. Os relacionamentos são sempre afinados e dessa maneira o terapeuta percebe o que o paciente revela de seu mundo.

Sapienza (2004) esclarece que a atitude do terapeuta que pretende facilitar a aproximação do paciente daquilo que lhe diz respeito requer que o terapeuta esteja disponível para escutar o que o paciente trás, e essa postura é possível na medida em que se faz um esquecimento de uma teoria explicativa prévia. Porém, isso não significa que o terapeuta daseinsanalítico deva se livrar de todas as referências ao tratar de um paciente. Acontece que, como trás a autora, “Quem trabalha com fenomenologia convive com isso: a necessidade de ir direto ao fenômeno tal como se apresenta.” (p. 16). Ela aponta, contudo, que esse esquecimento proporciona um desamparo ao terapeuta, e que talvez mais fácil fosse estar munido de determinada teoria. Contudo, entregue a esse desamparo, mas disposto a procurar um sentido das vivências trazidas, substitui-se o entendimento pela compreensão.

Pompéia e Sapienza (2004) destacam a importância para o trabalho terapêutico a diferenciação entre explicação e compreensão. Segundo eles, a compreensão se articula num modo de linguagem que vem gratuitamente, emocionalmente e sem necessidade de argumentação mediada pela razão. Os autores denominam esse modo de linguagem introduzindo a palavra grega *poesis*, que significa poesia, não só no sentido específico, mas também no sentido de criação, de desocultação. Esse modo, segundo eles, deve permear a relação terapêutica porque favorece a aproximação e compreensão da própria experiência do paciente.

Por outro lado, a explicação caminha pela via da razão, e em geral, as explicações racionais não auxiliam para que o paciente compreenda seus

comportamentos. Ele mesmo entende racionalmente que não teria motivo para, por exemplo, se sentir tão ameaçado ao falar em público.

Cytrynowicz (2000) diz que: “também nos sentimos muitas vezes temerosos ou inseguros de nossas ações quando estamos solitários e sem o respaldo da cumplicidade do saber constituído reconhecido publicamente”. (pág. 31).

Percebe-se, deste modo, que os autores afirmam que os terapeutas muitas vezes podem se sentir inseguros e desamparados diante das necessidades dos pacientes quando priorizam a compreensão da experiência do paciente sem estar protegido por uma teoria explicativa sobre as dificuldades humanas.

Assim, podemos perceber a importância da disponibilidade por parte do terapeuta em escutar o que o paciente trás em seu modo mais próprio.

O entendimento heideggeriano do ser humano como ser-com-outro permite esclarecer as maneiras da co-existência. O encontro que ocorre na terapia é um encontro de referências pessoais entre paciente e terapeuta, referências essas que constituem o mundo de cada um. O encontro será feito de um vínculo, não de um concordar, mas de um compartilhar de significâncias, um olhar conjunto a uma determinada situação. Daí poder-se-ia dizer que o papel do terapeuta é testemunhar e acolher. Ele não julga, compreende. A força do terapeuta está em abdicar do seu querer em relação ao paciente, pois só assim o paciente adquire confiança em viver a própria vida. Cabe ao terapeuta tentar desvelar os sentidos dos conteúdos trazidos pelo paciente para aí sim dar condições de apropriação do que se escolhe e se vive.

Essa disponibilidade deve ser total por parte do terapeuta. Exige desprendimento de si e suspensão de suas idéias e julgamentos pessoais.

O terapeuta precisa ainda ajudar a esclarecer as amarras que estejam impedindo a vivência de novas possibilidades. Ao procurar a terapia, o paciente sente-se limitado com a condição atual de sua própria vida, porém a procura da terapia já mostra um vislumbre de uma nova condição para o futuro. Muitas vezes a tarefa inicial do terapeuta pode ser a de aproximar o paciente da sua

vivência de frustração e sofrimento, de modo a ele se aproximar de si mesmo e se apropriar desse modo de ser. Boss afirma: “a saúde humana consiste na capacidade de se engajar (ocupar-se) livremente de acordo com as suas próprias possibilidades.” (Boss, 1979, p.281).

O papel do terapeuta pode ser também designado como catalizador para que o paciente, ao encontrar-se diante de suas inúmeras possibilidades de ser, aproprie-se de si mesmo. Enquanto os outros entes que não o homem não tem a alternativa de ser o que eles não são, apenas sendo o que eles são, o ser homem é livre, e sem qualquer determinação. Tal condição torna possível que o *Dasein* se perca de si mesmo. Nesta possibilidade de inautenticidade, o contexto terapêutico procura possibilitar um tipo de pensamento meditativo, alternativo ao pensamento calculante cotidiano no qual a modernidade está submersa, proveniente do predominante modelo metafísico tradicional de produção e do pensar. Neste tipo de pensamento, torna-se possível reavaliar o cuidado para consigo mesmo, rever as suas possibilidades, o que é digno de ser pensado e o que é caro para o próprio existir. Tal tipo de pensamento nos afasta de um comportamento alienado, baseado na impessoalidade, onde o eu se mistura ao “todos nós” e perde a sua mais autêntica propriedade. Frente a isto, a inautenticidade pode ser questionada. Há uma reaproximação do si mesmo. O paciente, uma vez voltado a si mesmo, em um contexto terapêutico, pode ser devolvido a si.

Pompéia apontou certos aspectos que fazem parte da vivência do paciente ao procurar a terapia. Destacaremos alguns sentimentos por ele descritos que caracterizam o momento do paciente que inicia o processo terapêutico.

Pompéia (2004) afirma que o sentimento que acomete primeiramente o paciente ao procurar à terapia é a vergonha. Vergonha de precisar de terapia. Procurar terapia é reconhecer-se incompetente e incapaz de dar conta de sua própria vida. Ele diz também que esse sentimento aponta na direção de uma afinação que é a do desabrigo.

Outro sentimento que acomete muito fortemente o paciente, segundo o autor, é o de sentir-se diferente. A pessoa procura a terapia por que se sente

muito diferente das outras pessoas. A pessoa se sente arrancada da massa, e procura a terapia com o propósito de voltar para o “todo mundo”. A afinação aí presente também é, segundo o autor, a do desabrigo. O autor então afirma que preponderantemente os sentimentos que perpassam pelo paciente que chega a terapia são de desabrigo.

O terceiro sentimento que perpassa o paciente é o sentimento de culpa. A procura pela terapia infere para o paciente esteja errando, ou que o erro seja ele mesmo. Aqui se passa a já explicitada culpa patológica, na qual o *Dasein* visa um modelo a ser seguido e concebe sua identidade como forma. Novamente, a afinação deste sentimento é a do desabrigo.

Muitas vezes, quando o paciente procura a terapia, ele perdeu a familiaridade com a sua própria vida. Tudo se tornou estranho, pois a sua vida cotidiana tornou-se pouco familiar. Deste modo, o paciente tem a sensação de ter perdido algo e de estar mais exposto, como se a proteção houvesse sido perdida. A característica marcante, conclui o autor, do paciente que procura a terapia, é da sensação de distância que se sente da própria vida e a afinação de desabrigo.

4. Angústia e culpa

Dado o caráter ontológico da culpa e da angústia na vida humana, pretende-se, neste capítulo, refletir sobre a experiência de angústia e culpa na terapia, baseando-se no livro “Angústia, Culpa e Libertação”, de Medard Boss. Para isso, iremos inicialmente retomar alguns conceitos já apresentados a respeito das definições de angústia e culpa. Depois, apresentaremos as reflexões feitas por Boss no livro, onde ele destaca a importância de se trabalhar as noções da angústia e da culpa na terapia.

A angústia foi apontada como algo que acompanha incessantemente o *Dasein*. Com ela, o *Dasein* se depara com sua condição mais própria, a de poder-ser, e de estar lançado as indeterminações do futuro sem estar ligado efetivamente a nenhum ente intramundano. No livro “Angústia, Culpa e Libertação” (1977), Boss afirma, sobre o caráter essencial da angústia na vida do homem:

“De nada porém o ser humano tem tanta certeza, como de que um dia ele tem que morrer. Portanto, não terá o ser humano durante toda a vida razão suficiente em temer pela sua vida, em ter medo de sua morte, do seu não-poder-mais-ser? Portanto, não será a angústia necessariamente inerente à vida, como um dote do nosso estar-aí, do qual não é possível, nem psicoterapeuticamente, se livrar?” (p.28).

Como foi dito no capítulo sobre o pensamento heideggeriano, a culpa é uma sensação de débito conosco mesmo por não conseguirmos cumprir da nossa maneira mais autêntica uma tarefa que nos diz respeito, já que o *Dasein* compreende a si mesmo como um ente ao qual falta algo.

Boss aponta a necessidade de considerar e trabalhar a angústia e a culpa na terapia, e, segundo ele, tentou-se sempre fazê-la de forma equivocada. Ele questiona a psicologia de Freud que procurou entender os

sentimentos de angústia e de culpa “exclusivamente como defeitos de uma psiquê ou de um aparelho psíquico” (1977, p.20). A angústia e a culpa deveriam, para essa psicologia, ser eliminadas. Tentou-se também, segundo o autor, analisar os sentimentos de angústia e de culpa como um composto químico.

Essa maneira de pensar, segundo Boss, é um modo “técnico-científico-cultural”, que se baseia na operação mental “que deu frutos valiosos na ciência da assim chamada natureza inorgânica” (p.20), e interpreta os acontecimentos de modo onde sempre o fenômeno anterior causa e produz o posterior. Dessa maneira, por exemplo, a angústia de parto, por ser a primeira angústia na vida humana, era tida como causa primária de angústias posteriores. Os pais, por incutirem na criança os primeiros sentimentos de culpa, através de ordens e proibições, eram também os causadores dos posteriores sentimentos de culpa. Assim, a causa *própria* da angústia e da culpa era procurada a fim de ser desmantelada psicoterapeuticamente. No entanto, Boss afirma que esses psicólogos falharam ao tentar se livrar da angústia e da culpa.

O autor propõe uma superação desse modelo que objetiva o homem e que opera em cadeias de causa e efeito. Sua proposta para o terapeuta que procura forças e causas por detrás dos fenômenos é:

“(…) desistir de uma vez por todas, e com toda sinceridade, de sempre decompor o ser humano com a ajuda de teorias psicológicas. Antes, trata-se de recuperar o devido respeito diante da autenticidade e originalidade dada de cada fenômeno humano. Temos que permitir que exista o que se manifesta, como aquilo que ele mesmo revela.” (p.25).

Ele afirma que se deve partir do fenômeno em si, e não analisar supostas causas dos fenômenos de angústia e culpa na terapia. A pergunta que ele faz no início do capítulo IV, denominado “O Caminho para a Libertação”, ao se referir aos fenômenos de angústia e culpa, é: “(…) será que existem caminhos que conduzem à libertação?” (p.33). Essa pergunta, diz ele,

pode ser respondida no momento em que se aproxima de ambos os fenômenos.

Nesse ponto, o autor retorna a questão essencial da angústia:

“Já dissemos que toda a angústia é fundamentalmente medo da morte, do não-poder-mais-estar-aqui; e a morte face a essencial limitação do ser humano, está, inevitável e constantemente, diante de nós.” (p.33).

No entanto, ele se pergunta como que, mesmo diante dessa inevitável situação, há pessoas amam profundamente e que morrem sem angústia. Essa ausência de angústia, contudo, não é uma atitude meramente aparente de barulhenta valentia ou mesmo de agressão que apenas servem para esconder suas angústias; ele se refere a pessoas que sem medo algum, como amantes, heróis ou santos, se dispõem a sacrificar a própria vida com alegria, por um bem maior. É nesse momento que o autor se depara com um contra-poder à angústia que parece, diz ele, pertencer à vida humana. Esse contra-poder se manifesta nos fenômenos do amor, da confiança e do estar-abrigado. Ele diz: “(...) onde reinam o amor, o estar-abrigado e a confiança, toda angústia pode desaparecer.” (p.33 e 34).

O que se poderia questionar é que se, no entanto, aqueles que amam e que confiam tem também a certeza de sua condição de ter-que-morrer, condição essa tão temida pelo indivíduo angustioso. Certamente, diz Boss, ele tem essa convicção tanto quanto aquele que vive a angústia. Ele diz que, contudo, o ser humano só pode temer mortalmente por aquilo que considera seu *Dasein* e seu poder-ser.

O indivíduo referido por Boss como aquele que ama e confia pode ter outra concepção do poder-ser humano, considerada por Boss como mais rica do que a que possui o angustioso, que tanto teme pela sua vida, pelo poder-continuar do seu Eu, por sua subjetividade e por sua personalidade.

Para explicar essa concepção mais rica do indivíduo que ama e confia, o autor faz uma analogia com a troca de pele da cobra. Incontáveis seres

humanos, para ele, tendem a considerar suas angústias mortais essencialmente semelhantes com a pele velha de uma cobra em época de muda. A pele, que se torna apertada demais, se arrebenta e perece. Do ponto de vista da pele, se ela pudesse compreender toda essência da cobra em si mesma, seria um acontecimento catastrófico e definitivo. Para a cobra, no entanto, seu processo de trocar de pele é o oposto de um morrer; é um processo de crescimento e amadurecimento.

Também através dos sonhos é possível, para Boss, ter maior compreensão da angústia. Ele diz que o terapeuta que se dispôr a analisar a experiência onírica do paciente terá a experiência paradoxal de ver os pacientes tendo sonhos angustiantes com o próprio ter-que-morrer, justamente quando se encontram no início de uma nova fase de cura e mudança. Um exemplo por ele dado que descreveremos é de uma jovem paciente sua. No início do processo terapêutico essa paciente tinha sucessivos sonhos com uma figura feminina. Até aquele momento, a paciente ainda se comportava, segundo ele, de maneira neuroticamente atrasada. Essa figura feminina do sonho aparecia envolvida em cinza-escuro e tinha já uma idade madura. Aparentava grande vitalidade e muita auto-confiança. Numa certa fase do processo terapêutico, essa mulher, denominada pela paciente como “Deusa do Destino”, aparecia nos sonhos como sendo um juiz e condenava a paciente à morte, por causa de um crime grave, porém desconhecido. Esses sonhos terminavam com a sonhadora acordando em sobressalto “banhada em suor de angústia da morte” (p.35) e imediatamente antes da sua própria execução. Ao longo do tratamento, no entanto, esta “Deusa do Destino” aparecia de maneira cada vez mais amigável, convidativa, e querendo levar a jovem sonhadora para viajar. Numa noite ela até apareceu como sua própria irmã gêmea, ajudando-a a costurar o enxoval. A mulher do sonho foi propiciando, então, a possibilidade de um estar-maduro feminino da sonhadora. Antes, no entanto, seus sonhos representavam uma ameaça a sua condição infantil, e um grande trabalho terapêutico teve de ser realizado até que a paciente pudesse “reconhecer no ter-que-morrer do antigo sua libertação para um estar-aí amplo e são” (p.35).

O exemplo da sonhadora revela que a morte, aí, é a morte de um modo-de-ser que vinha se constituindo até então. Boss propõe, a partir daí, um outro

olhar sobre a essência da morte para que se entenda a diferença entre os indivíduos que vivenciam a angústia e aqueles, citados por ele anteriormente, que amam e confiam. O próprio nome angústia está, em diversas línguas, relacionado à estreiteza, aperto e estrangulamento. Enquanto a vivência, o *Dasein*, segundo Boss, retrocede e limita a própria compreensão. Ele diz:

“(…) a angústia do ser humano atual costuma retroceder tanto sua auto-compreensão e limitá-la de tal forma, que ele compreende a si próprio apenas como uma gota d’água solitária, trêmula, suspensa no ar; mas o oceano, do qual ele provém e ao qual ele pertence, devido a sua essência, este ele não pode nem suspeitar?” (p. 35 e 36).

Na condição de amor, ao contrário, o *Dasein* está afinado a experiência de morte, segundo Boss, como um “íntimo abrir-se e aprofundar-se no amado como um todo” (p.36). A experiência amorosa, de pertencimento a um fundo inabalável, pode, para ele, anular a angústia cotidiana dos seres humanos. Pode até dar a morte uma expectativa alegre, pois, na experiência do amor, o morrer individual é entendido de uma maneira bem diferente da destruição do ser. A morte é tida, na afinação amorosa, como sendo uma “passagem para uma experiência mais rica e mais aberta.” (p. 36).

O erro de compreensão do angustioso, para Boss, se dá na necessidade dele querer marcar e degradar a experiência amorosa, vendo-a como mera ilusão, pois não haveriam provas científico-psicológicas de uma outra realidade que não a vivida por ele na angústia. Boss afirma ainda que tal compreensão do angustioso não faz justiça à própria angústia humana, pois ele não vivenciaria a angústia de maneira tão solitária e desoladora se não a tivesse reduzido num subjetivismo moderno centrado no que se chama de personalidade humana. Se, por outro lado, a angústia fosse tomada por sua essência total, ela poderia abrir ao ser humano a dimensão de liberdade na qual a experiência amorosa e de pertencimento podem se desdobrar.

Boss distingue, então, duas concepções de angústia. A primeira delas, enclausurada numa “mesquinhez subjetivista”, como foi por ele designada, que

se apega a um subjetivismo onde não há experiência de pertencimento, apenas solidão, compreendendo a si “como uma gota d’água solitária”, temerosa pela inevitabilidade de ter-que-morrer. A outra, no entanto, permite que a experiência amorosa e de pertencimento possam aparecer, na medida em que o *Dasein* se abre para a sua dimensão real, que tudo abriga dentro de si. Essa é a angústia vivida em sua real essência, que “rompe toda a angústia subjetivista e psicologista; e sempre superando-se a si mesma – abre o caminho do amor ao infinito, que tudo abriga e não simplesmente É.” (p.37).

No que se refere à culpa, Boss se pergunta se, assim como a angústia, ela também pode ser superada. Para ele, se a culpa é aquilo que carece e falta, sua essência só pode ser apreendida face a plenitude e a realização da existência humana. Frente a isso, ele procura saber como vem sendo compreendida a questão da condição total da essência humana, e se depara com uma escassez de concepções psicológicas e médicas consistentes. Alguns iniciam a compreensão do ser humano como sendo, no fundo, “somente um organismo biológico, físico, no qual está apenso um produto de secreção, um epifenômeno mais ou menos insignificante, a psique”. (p.37). Outros, por sua vez, declaram “ser o ente humano um produto de adição de dois órgãos, corpo e alma”. (p.37). Outros, ainda, “introduzem em sua ciência do ser humano o conceito básico, essencial, de um EU, de um sujeito, de uma pessoa.” (p.37). Boss não se satisfaz com tais explanações e reclama que não se esclarece, com tais explicações, o porque do ser humano proceder de determinada maneira e, entre outras coisas, ser capaz de sentir-se culpado. Por isso, ele vê como necessária a criação de bases realmente fundamentadas para a compreensão da culpabilidade humana.

Para Boss, a experiência própria e imediata felizmente mostra não ser preciso transcender “do interior de uma psiquê” para que se possa compreender o que interessa no momento, isto é, a culpabilidade.

Existimos sempre e fundamentalmente como seres humanos, com uma coisa que encontramos, com uma planta, com um animal ou com o próximo. Boss afirma: “Somos aquela relação compreensiva na qual o que nós encontramos pode aparecer como aquilo que originalmente é; relação na qual

a coisa pode revelar-se e mostrar-se nas suas conexões significativas.” (p.39). Para que algo possa revelar-se, mostrar-se, no entanto, é preciso que haja clareza, uma luz, “um âmbito de clareza dentro do qual pode acontecer um semelhante revelar, aparecer e poder-ser.” (p. 39). Desse modo, Boss conclui que a condição básica do ser humano é como uma clareza, necessária para que os fenômenos possam aparecer e ser dentro dela. Em outras palavras, ele afirma:

“(…) de acordo com nossa percepção imediata, o ser humano se mostra como sendo aquele ser, do qual o nosso mundo precisa, como o âmbito de clareza necessário para poder-aparecer, para poder-ser. Justamente é este deixar-se-necessitar, e nada mais, que o ser humano “deve” àquilo que É e que há de ser. É por isso que todos os sentimentos de culpa baseiam-se *neste* ficar-a-dever. Ficar-a-dever que é, se os senhores quiserem, a culpabilidade existencial do ser humano. (p.39).

Os fenômenos que aparecem na consciência humana podem então ser considerados chamados para que se cumpra “a missão humana de guardião e pastor de tudo aquilo que tem que aparecer”. (p.39). O que aparece é, então, aquilo que quer se desdobrar na luz de uma determinada existência humana.

Pensando ainda no caso da paciente, citada por Boss, que sonhava com a figura feminina por ela chamada de “Deusa do Destino”, seus constantes sentimentos de culpa durante os sonhos e sua necessidade de sempre ter que se justificar para aquela figura feminina podem agora ser entendidos como um excessivo débito em realização de suas possibilidades vitais. O crime a qual ela foi condenada foi o crime em relação à sua vida e suas possibilidades. Na medida do tratamento terapêutico, ela foi podendo acolher aquilo que lhe dizia respeito, e seus sonhos não tiveram mais esse caráter acusatório.

Boss conclui, portanto, que a culpabilidade humana não poder ser reduzida a sentimentos de culpa psicológicos meramente subjetivos ou mesmo sentimentos inoculados por algum ente externo que possa ser eliminado analiticamente. Ele define, então, a culpabilidade do ser humano:

“O ser humano é essencialmente culpado e assim permanece até sua morte, pois sua essência não se realiza antes dele ter levado a termo todas as possibilidades de exploração provenientes de seu futuro e antes dele ter deixado desabrochar os âmbitos do mundo que aparecem na luz de sua existência. Mas, o futuro do ser humano, ele só o alcança completamente no momento da morte.” (p.40).

A liberdade do ser humano está, conclui Boss, em se assumir livremente sua condição de ficar-a-dever diante das possibilidades existenciais que lhe vem de encontro, estando à disposição de todos os fenômenos que aparecem na luz de sua existência. Ao fechar-se diante das reivindicações daquilo que vem ao seu encontro, o ser humano experimenta seu inerente estar culpado de maneira opressora, como uma carga culposa. O próprio sentido da existência humana, para Boss, se abre em seu estar-solicitado e seu estar-chamado que aparece na luz de sua existência.

O estar-culpado humano perde então ser caráter opressivo de carência. Para isso, segundo Boss, era preciso uma compreensão que ultrapassasse o subjetivismo metafísico da qual a psicologia se utiliza.

Boss propõe, portanto, uma nova concepção sobre a angústia e a culpabilidade. Para ele, essas concepções devem se tornar os fundamentos básicos da libertação terapêutica dos pacientes de seus sintomas neuróticos. Nenhum terapeuta deve, para ele, dispensar tais noções no trabalho terapêutico com um paciente.

Contudo, existem, segundo o autor, médicos e até filósofos que afirma que os terapeutas não devem de maneira nenhuma discutir sobre a essência e a existência dos pacientes, mas que devem se preocupar apenas em reparar, uma a uma, as funções psíquicas de seus pacientes, assim como fazem os médicos com o corpo humano. No entanto, questiona ele, já essa concepção que presume a existência de funções psíquicas isoladas e que podem ser tratadas terapêuticamente em separado não seria já uma concepção filosófica do ser humano? Concepção essa, continua ele, que se baseia numa definição

que mutila o homem, e que, portanto jamais poderia dar um resultado terapêutico satisfatório.

Também alguns teólogos, segundo o autor, acham que os psicoterapeutas não devem interferir em pensamentos e concepções religiosas trazidas pelos pacientes. No entanto, Boss afirma que isso não poderia ser feito sem que trouxesse graves conseqüências para o bom trabalho terapêutico. Se o terapeuta pedir ao paciente para que não diga nada a respeito de suas experiências e preocupações religiosas, a regra básica da terapia que é a da veracidade sem reservas diante do psicoterapeuta seria, segundo o autor, perdida. Haveria também assim, uma divisão do paciente entre os cuidados da cura da alma na igreja (no caso de um cristão) e os do terapeuta em terapia. Para que isso não ocorra, o autor diz que os padres devem sim conceder o direito de se discutir assuntos religiosos também na terapia da forma que se deseje discutir. Diante disso, diz o autor, o terapeuta deve proceder da mesma maneira com que procede diante dos outros fenômenos humanos, e deve tratar os assuntos religiosos com o devido respeito, concedendo-lhe o espaço exigido no todo da existência do paciente.

Outra questão terapêutica levantada por Boss se refere à maneira de como levar aos pacientes a participação na compreensão a respeito da natureza humana, e desse modo fazer com que superem a opressão que angústia e culpa lhe impõe. Essa maneira, ele afirma, não deve, de modo algum, ter um apelo puramente intelectual, pois o que se vê afetado por angústia e culpa não é a cabeça, mas sim o coração, e “todas as palavras, mesmo as mais sensatas, continuam palavras ao vento.” (p.42).

É fundamental para o terapeuta, afirma Boss, que não se leve qualquer máxima ou dogma ao paciente. Ele afirma, enquanto o modo de agir do terapeuta:

“Temos que nos contentar em remover do caminho, aqui e ali, uma pedrinha, um obstáculo, para que aquilo que já está aqui, e que sempre formou a essência do paciente, possa sair, por si, ao aberto, de sua reserva até agora mantida. Com isso, a meta mais alta da psicoterapia é sempre a abertura dos nossos

pacientes para a capacidade de amar e confiar, a qual permite superar toda opressão da angústia e da culpa como sendo meros mal-entendidos.” (p.43)

Essa confiança só é atingida, segundo o autor, da mesma forma com que se procede o amadurecimento humano. Boss descreve essa experiência, esse processo rumo ao amadurecimento, como uma “experiência física, concreta, de uma dedicação materna amorosa, suficiente e inabalável.” (p.43). Para ele, os pacientes não estariam doentes se não tivessem tido muita falta dessa experiência básica. Porém, essa carência que deixa doente não depende, para ele, apenas de quanto amor e apoio as mães tiveram condições de dar. Depende também da “necessidade altamente diversa de amor das crianças.” (p.43). Ele então conclui:

“Na psicoterapia trata-se de deixar que os pacientes recuperem inicialmente a experiência que lhes faltou, mas que no fundo é indispensável, do cuidado e do amor na medida correspondente à essência singular dos pacientes. (p.43).

É claro que o autor não afirma que o terapeuta deva desempenhar o papel de mãe do paciente na terapia. Deve existir, contudo, uma dedicação peculiar do terapeuta junto com o paciente, dedicação essa que não existe em outro lugar a não ser na terapia. Sobre essa dedicação, ele afirma:

“Este específico “Eros psicoterápico” é diferente do amor entre dois amigos, diferente do amor do sacerdote para com os seus fiéis, ainda mais diferente do amor tão variável entre os sexos, com também não se assemelha à indiferença pragmática da amabilidade convencional.” (p.43).

Esse “Eros psicoterápico”, segundo ele, não pode ser apreendido nos livros. No entanto Freud, diz Boss, já havia trazido em seus escritos os traços essenciais dessa maneira de afeto co-humano da qual o psicanalista deve ser

capaz de exercer. Freud afirmava que “uma psicoterapia terá o melhor êxito se ela se suceder como que “sem querer”, destituída de toda ambição egoísta, de toda cobiça de sucesso, seja ela de forma terapêutica, pedagógica ou científica.” (Freud apud Boss, p.43 e 44). Ainda segundo Freud, o psicanalista também “não deveria tirar quaisquer outros proveitos do relacionamento do paciente para com ele, mesmo se este lhe oferecer tais proveitos com a maior solicitude”. Diante disso, prossegue ele:

“Se excluiria unicamente uma recompensa financeira adequada a qual livraria o psicoterapeuta da preocupação com a sua vida cotidiana, e com isto o deixaria realmente livre para a dedicação co-humana, verdadeira, equilibrada, imperturbável para com o paciente.” (Freud apud Boss, p.44).

Boss utiliza as afirmações de Freud para descrever como se deve proceder neste “Eros psicoterápico”. Ele afirma, em outras palavras, que para a verdadeira realização do “Eros psicoterápico”, o terapeuta se distinguir pela abnegação, disciplina e respeito diante da própria essência do analisando. Sua atuação não deve, também, ser praticada fora dali, nem deve ser afetada por uma conduta amável, hostil ou até indiferente do analisando. O terapeuta deve ainda ter que superar o que Boss chama de “humildade cristã”, que pode fazer com que se queira orientar a vida do paciente de acordo com seu deus *próprio*. Ele afirma então, sobre a importância dessa postura terapêutica:

“Só quando o psicoterapeuta é capaz disso, a abertura do espaço co-humano permite que nossos pacientes adquiram a disposição de estender novamente seus tentáculos e se relacionar, em responsabilidade própria, em relacionamentos cada vez mais livres e amplos com o mundo. (p.44).

Freud também sabia da importância dessa postura, diz Boss, apesar de, segundo ele, esta contradizer completamente sua teoria, definida por Boss como “estritamente determinista”. Freud já apontava ao psicanalista praticante, diz Boss, a importância de se conceder um “campo livre” no relacionamento

terapêutico para que o paciente pudesse “reconhecer, experimentar e se apropriar, sem perigo, de seus impulsos e de suas ambições até então enterradas” (p.44), podendo então reuni-las para um poder-ser autêntico. No campo livre da situação analítica,

“(…) apoiado por dedicação genuína e amor abnegado ao próximo, efetua-se nos pacientes, passo a passo, como que por si mesmo, um abrir-se do recolhimento infantil para possibilidades de amor cada vez mais maduras, contanto que a essência do paciente só esteja equipada com os respectivos potenciais de desdobramento. (Freud apud Boss, p.45).

Boss afirma que será necessário seguir com mais fidelidade a postura terapêutica de Freud do que o próprio a seguiu, pois o mesmo se encontrava muito ligado às teorias naturalistas. Um exemplo disso, diz Boss, seria conceber as experiências religiosas ou espirituais dos pacientes, trazidas em terapia, com a mesma autenticidade, genuinidade e realidade com que se concebem os fenômenos da chamada esfera dos instintos, ao invés de desclassificar esses entes dizendo serem produtos de sublimação derivadas de uma libido instintiva, o que a “teoria psicanalítica secundária”, como assim ele a designa, tenderia a fazer.

Contudo, Boss também afirma que se deva considerar como “blasfêmia não menos grave” o fato de um paciente considerar a condição física e sensual como algo impuro e diabólico, pois, diz ele, até a Bíblia chama o corpo de “templo do Espírito Santo, proveniente de Deus.” (p.45). Isso seria, para ele, uma “intromissão nos negócios de Deus” (p.45), do mesmo modo com que fazem os ateístas ao eliminarem os fenômenos espiritual-religiosos. Por conta disso, ele afirma:

“(…) temos que indagar, em trabalho minucioso e paciente, acerca de todas as restrições e distorções neuróticas, seja em que relacionamento de meio ambiente, co-humanos ou religiosos se mostrem estas barreiras. Então conseguiremos livrar muitos

pacientes dos tormentos de seus sentimentos de culpa neuróticos.” (p.45).

No entanto, é justamente assim, diz Boss, que se pode conhecer de forma mais verdadeira o estar-culpado básico do ser humano. Ele dá como exemplo disso um ser humano a quem, desde pequeno, foi imposta uma moral que mutilou sensivelmente sua essência. Essa moral lhe ensinava a encarar as possibilidades de relacionamento físico, animal e sensual como sendo pecaminosas, e que, portanto, deviam ser reprimidas e evitadas. Desse modo, essa pessoa torna-se culpada de sonegar aspectos do mundo muito essenciais. Ela, diz Boss, “se fecha ao apelo de tantos fenômenos, aos quais caberia, no fundo, o direito a um poder-aparecer na luz de sua existência.” (p.45). Todo ser humano, afirma ele, “experimenta essa sonegação na forma de sentimentos de culpa e remorsos alarmantes e penetrantes.” (p.46). Esses sentimentos de culpa, prossegue ele, “(...) o intimam a um tornar-se melhor e a um tornar-se completo, e urgem tanto mais quanto mais ele ficou para traz na realização de sua vida”. (p.46). O indivíduo que teve sua essência mutilada, por assim dizer, só pode entender um tornar-se melhor como um “obedecer cada vez mais rigoroso as ordens e proibições alheias a sua essência, nele encravadas desde a primeira infância.” (p.46). Como ele interpreta essas possibilidades como sendo pecaminosas, ele se esforça então mais ainda em negá-las, aumentando, desse modo, sua culpa humana verdadeira, pois fica aquém da realização de seu poder-ser, de sua “missão de guardião”, como afirma Boss. Ao mesmo tempo, ele passa a procurar a origem de sua culpa em aspectos de sua existência “cada vez mais periféricos e secundários, e se distancia mais e mais da possibilidade verdadeira de “amortização” de culpa”. (p.46).

Após este exemplo, o autor afirma, sobre o processo pelo qual sofre indivíduo neurótico dotado de um sentimento culposo:

“Assim, os sentimentos de culpa distorcidos, inautênticos, impostos por mentalidades alheias, aumentam sempre mais o próprio estar-culpado de um ser humano neurótico. Quanto mais

este aumenta, tanto mais atormentadores se tornam seus sentimentos de culpa neuróticos, os quais, por sua vez, o arrastam a um proceder ainda mais culposo. Forma-se um círculo vicioso que pode levar, o que não é raro, ao curto-circuito da loucura ou do suicídio. Pois o futuro de um ser humano de tal forma preso, fita-o com uma insensatez e um vazio cada vez mais medonhos.” (p.46).

Boss demonstra, então, como o sentimento de culpa patológico faz o indivíduo entrar num crescente débito com sua culpa existencial, na medida em que a culpa patológica o impele a reprimir cada vez mais seus chamados existenciais, considerando-lhes sinais de fraqueza ou pecaminosos. Apesar disso, uma terapia baseada em compreensões adequadas da condição humana teria recursos para romper esse processo. Quanto a essa terapia, ele diz:

“(…) pode acontecer que os pacientes se libertem para seu verdadeiro e próprio estar-culpado, e que experimentem isto realmente como um estar sendo chamado, sem angústia, feliz e sensato, para o existir, como o âmbito da claridade do mundo.” (p.46).

Não caberia ao terapeuta, no entanto, determinar, em cada caso, de que maneira se deva proceder para que se viva essa experiência salutar. O paciente, diz Boss, realiza-se por si só, a partir de sua própria essência. Essa pode se efetuar de diversas formas:

“(…) através de um encontro religioso. Num outro ela toma, igualmente natural, a forma de um poder-pensar e compreender filosófico libertador, e num terceiro a de um contemplar meditativo de seu pertencer imediato à base de todo ser.” (p.46).

Os demais, prossegue ele:

“(...) talvez alcancem simplesmente a antiga meta de Freud, de uma capacidade livre de trabalhar e de gozar. Só que esses seres humanos não exercem mais suas capacidades segundo uma ambição de poder e gozar *egoísta*. Também eles trabalharão e estarão alegres partindo de uma noção, mais ou menos articulada, noção pela qual se sentem solicitados, com todas as suas possibilidades vitais, como sendo o âmbito de abertura do mundo, dentro do qual tudo que encontram pode chegar a aparecer.” (p. 47).

Assim, Boss redefine e conclui sua concepção sobre a culpabilidade humana, criando as bases, também, para que esta seja trabalhada na terapia.

5. Considerações Finais

Concluindo, devemos destacar alguns dos aspectos significativos apresentados ao longo do trabalho.

Heidegger concebe o ser humano como *Dasein*, como aquele que não possui propriedades fixas simplesmente dadas, mas que se caracteriza constitutivamente por modos possíveis de ser. Ao *Dasein* é inerente ser em um mundo, em um engajamento pré-reflexivo, sendo, como ente, ser-no-mundo, que se encontra em constante relação consigo mesmo, com o que se apresenta do mundo e com os outros.

Essa relação é sempre e essencialmente dotada de significado, e, dessa maneira, a clínica daseinsanalítica se propõe a esclarecer e desvelar os sentidos e significados que vêm sendo vivenciados no horizonte existencial do paciente. Cabe ao terapeuta estar disponível para escutar o que o paciente trás, e, oferecendo disponibilidade, aproximar o paciente de sua vivência, seja ela qual for. Essa aproximação é possível por meio de um olhar conjunto a uma determinada situação, que exige do terapeuta a suspensão de suas idéias e julgamentos pessoais. Ele deve se propor a testemunhar e acolher, e somente abdicando do seu querer em relação ao paciente é que o paciente terá a oportunidade de poder ser de acordo com sua maneira mais própria, se permitindo vivenciar e elaborar seu próprio jeito, e podendo assim se responsabilizar pelos próprios atos.

Boss afirma que a experiência amorosa, de pertencimento a um fundo inabalável, pode anular a experiência angustiosa que teme solitariamente o ter-que-morrer inerente à vida. Também afirma que o ser humano é essencialmente culpado, na medida em que sua essência não se realiza antes dele ter levado a termo todas as possibilidades de exploração provenientes de seu futuro, e que a negligência em levar a termo essas possibilidades de exploração proporcionam sentimentos de culpa alarmantes e penetrantes que distanciam o ser de sua verdadeira condição de estar-culpado.

Reuniu-se, neste trabalho, alguns apontamentos feitos por diversos autores que escrevem sobre a terapia de análise visando contribuir com o trabalho do terapeuta. Porém, na medida em que o trabalho terapêutico vai se efetivando e aprimorando, novas questões, necessidades e peculiaridades vão surgindo, fazendo com que novos textos tenham de ser escritos para que se conduza o trabalho terapêutico da melhor maneira.

Referências bibliográficas:

BEAINI, T. C. **À escuta do silêncio: um estudo sobre a linguagem no pensamento de Heidegger**. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1981.

BOSS, M. **Angústia, culpa e libertação: ensaios de psicanálise existencial**; tradução de Barbara Spanoudis. 2.ed. São Paulo, Duas Cidades, 1977.

_____. **Pensamentos a respeito do trabalho de Valeria Gamper “Os reconheceréis pela fala”**. Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse – nº 7 – 1989.

CARDINALLI, I. E.; **A Contribuição das noções de ser-no-mundo e temporalidade para a psicoterapia daseinsanalítica**. Daseinsanalyse/ Associação Brasileira de Daseinsanalyse – nº 14 (2005) – São Paulo: A Associação, 2005.

_____. **Daseinsanalyse e psicoterapia**. Daseinsanalyse/ Associação Brasileira de Daseinsanalyse – nº 9 (2000) – São Paulo: A Associação, 2000.

CASANOVA, M. A. **Compreender Heidegger**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

CRITELLI, D. M. **Analítica do Sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica**. São Paulo : EDUC : Brasiliense, 1996. 140p.

CYTRYNOWICZ, M. B.; **A relação analista-analisando: uma abordagem daseinsanalítica**. Daseinsanalyse/ Associação Brasileira de Daseinsanalyse – nº 8 (1997) – São Paulo: A Associação, 1997.

DIAS, E.O.; **Ser e tempo em Augusto Matraga: veredas de hora e vez**. PUC-SP, 1984.

DUBOIS, C. **Heidegger: introdução a uma leitura**; tradução Bernardo Barros Coelho de Oliveira. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

HEIDEGGER, M.; **Linguagem**. Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse – nº7 – 1989.

_____. **Seminário de Zollikon.** Ed. Medard Boss; trads. Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. – São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. 311p. ; 23 cm.

_____. **Ser e Tempo.** Tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante Schuback ; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. – Petrópolis : Vozes ; Bragança Paulista : Editora Universitária São Francisco, 2006. 598 p.

MAY, R. (1988). **A Descoberta do Ser.** Rio de Janeiro: Editora Rocco.

NUNES, B. **Heidegger & Ser e tempo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

POKLADÉK, D. D. **Cuidar do humano: experiências terapêuticas e seus sentidos existenciais.** 1 ed. – Santo André, SP. Alpharrabio, 2002.

POMPÉIA, J. A.; **Aspectos emocionais na terapia daseinsanalítica.** Daseinsanalyse/ Associação Brasileira de Daseinsanalyse – nº 13 (2004) São Paulo: A Associação, 2004.

_____. **Desfecho – encerramento de um processo.** Daseinsanalyse/ Associação Brasileira de Daseinsanalyse – nº 9 (2000) – São Paulo: A Associação, 2000.

SAPIENZA, B. T. **Conversa sobre terapia** – São Paulo: Educ ; Paulus, 2004.

-